Religião e Sociedade 10

CULTURA DO TERROR

GUERRA ÀS DROGAS: UMA GUERRA ETNOCIDA

IGREJA E AMÉRICAS NEGRAS

RELIGIÕES DA AMAZÔNIA

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

Seção de Poesia e Documento
Coordenação: Grazyna Drabik

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

Secretária de Redação
Rosane Manhães Prado

Diagramação
Anita Slade

Arte final
Martha Braga

Foto de Capa
Ruínas de Murucutu (Belém, PA)
Eduardo Viveiros de Castro

RELIGIÃO E SOCIEDADE está aberta para colaboração, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação

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

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade,* Av. Princesa Isabel, 323/1012, CEP 22011 Copacabana, RJ, Brasil. Pedidos de venda e assinatura devem ser pagos em cheque nominal para Instituto Superior de Estudos da Religião – ISER.

RELIGIÃO E SOCIEDADE é considerada uma revista de alto valor científico pelo Conselho Diretor da ABA – Associação Brasileira de Antropologia.

Tempo e Presença Editora
Av. Princesa Isabel, 323/1012
22011 Copacabana Rio, RJ.
Fone: (021) 275-3296

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

Religião e Sociedade 10

Novembro de 1983

ISSN 0100-8587

Sumário

3 *Eduardo Galvão*
VIDA RELIGIOSA DO CABLOCO DA AMAZÔNIA

9 *Judith Shapiro*
IDEOLOGIAS DA PRÁTICA MISSIONÁRIA CATÓLICA NUMA ERA PÓS-COLONIAL

21 *Riolando Azzi*
A REFORMA CATÓLICA NA AMAZÔNIA 1850/1870

31 *Otávio Velho*
SETE TESES EQUIVOCADAS SOBRE A AMAZÔNIA

37 *Anthony Richard Henman*
A GUERRA ÀS DROGAS É UMA GUERRA ETNOCIDA: um estudo do uso da maconha entre índios Tenetehara do Maranhão

49 *Michael Taussig*
CULTURA DO TERROR ESPAÇO DA MORTE NA AMAZÔNIA

65 *José Oscar Beozzo*
AS AMÉRICAS NEGRAS E A HISTÓRIA DA IGREJA QUESTÕES METODOLÓGICAS

83 *Maria Isaura Pereira de Queiroz*
MESSIAS, TAUMATURGOS E DUALIDADE CATÓLICA NO BRASIL

93 Poesia
Sousândrade
Raul Bopp
Pedro Casaldáliga
João de Jesus Paes Loureiro
Grażyna Drabik

103 Resenhas

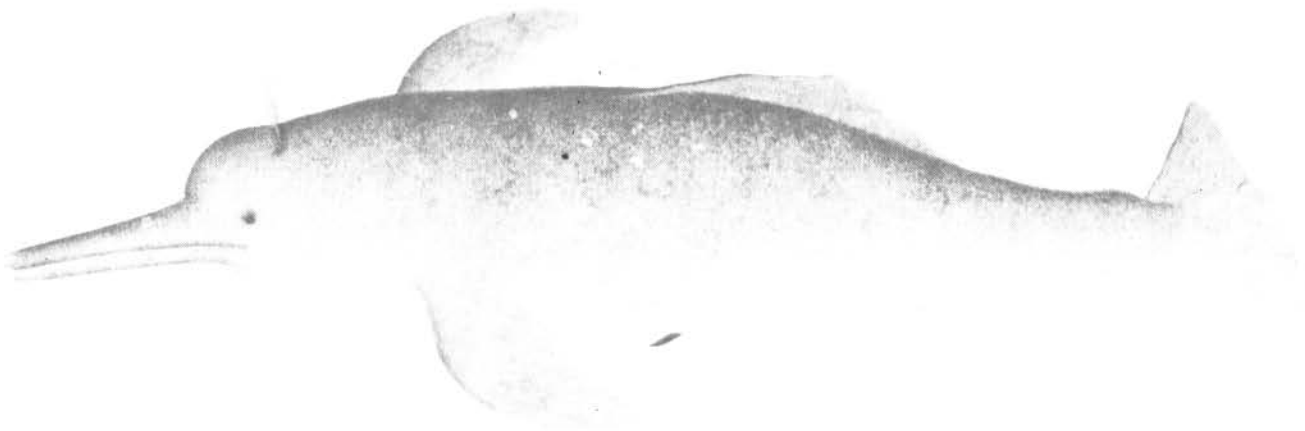
107 Notas de Livros
Patrícia Monte-Mor

VIDA RELIGIOSA DO CABOCLO DA AMAZÔNIA

EDUARDO GALVÃO
(1921 / 1966)
Antropologia / Museu Nacional

Este texto foi publicado originalmente no *Boletim do Museu Nacional:* Nova Série. Antropologia. Rio de Janeiro, n. 15, 29.04.1953 – com a seguinte nota do Autor: "Este artigo é uma antecipação a trabalho mais amplo, já em fase de elaboração. Por isso mesmo, referimo-nos apenas aos aspectos mais marcantes e à bibliografia comparativa limitada a algumas das principais fontes. Crenças e práticas que constituem a *pajelança* foram deixadas de lado, porque serão tratadas em trabalho à parte. O documentário foi colhido no decorrer de uma pesquisa de comunidade, realizada entre junho e setembro de 1948, sob a orientação de Charles Wagley, na região do Baixo Amazonas e as despesas foram custeadas pela UNESCO."
O trabalho mais amplo aí mencionado resultou na publicação do livro *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá,* publicado em 1955 e reeditado em 1976 pela Companhia Editora Nacional.

Boto uiara
Alexandre Rodrigues Ferreira.
Viagem filosófica.



O vale amazônico é escassamente povoado. A população das cidades, exceto as maiores, como Belém, Manaus, Óbidos e Santarém, não vai além de poucos milhares. As povoações estão localizadas junto à margem do Amazonas, ou de seus principais afluentes. As extensas regiões do interior são praticamente desabitadas, ou ocupadas por tribos indígenas.

A população rural distribui-se em povoados, sítios ou "freguesias" de borracha, raramente contando mais de duzentos indivíduos. Essas aglomerações geralmente convergem para um centro comercial, mais comumente um barracão de seringalista ou um pequeno comércio misto situado nas cidades. As comunidades estão relativamente isoladas umas das outras.

A roça e o corte da seringa constituem as principais ocupações do habitante do vale, exceto nas manchas de savana, por exemplo, na região do Rio Branco, onde domina a criação de gado. Outras atividades extrativas, a coleta de piaçava, da baunilha, da castanha do Pará, o corte de madeiras, ou a pesca e salga de peixe, são complementares às ocupações dominantes. Essa ênfase em economia de coleta, cujas fontes têm distribuição esporádica, na vasta extensão da floresta, contribui para que se disperse a população. Na maioria dos casos, a roça não é uma ocupação permanente, mas complementar à indústria extrativa de borracha, castanha ou de outro produto da floresta. Nos lugares onde a atividade agrícola predomina, é maior e mais fixa a concentração de habitantes. Nos de coleta, as moradias encontram-se disseminadas ao longo dos igarapés, únicas vias de comunicação. O isolamento das famílias é maior e a estruturação da comunidade mais frouxa.

A par dessas condições, determinadas pelo ambiente geográfico e pelas técnicas tradicionalmente utilizadas em sua exploração, a coleta de produtos naturais, a pequena agricultura de roça e outros fatores imprimem uma característica bem definida à Amazônia. Esses dizem respeito à formação étnica e cultural da população.

O vale foi primitivamente habitado por grande massa indígena que, em parte absorvida pela sociedade colonial, veio a contribuir com um bom número de elementos originais. Na Amazônia, mais que em qualquer outra região do Brasil, sente-se, no tipo físico e na cultura do caboclo contemporâneo, a influência indígena.

Entre outros aspectos da cultura do caboclo que documentam a atuação das condições a que nos referimos, isto é, a influência das fontes originárias, ameríndia e lusa, e o processo de amalgamação dessas duas tradições, estudamos aqui a vida religiosa.

O caboclo amazônico é católico. Recentemente, outras concepções religiosas se têm difundido pelo vale, tais como o espiritismo, o protestantismo e, em poucos centros, o judaísmo. Nos centros urbanos, onde foi maior a importação de escravos negros, transparecem influências africanas como a "casa de minas", (1) os cultos caboclos, certas práticas de feitiçaria, etc. Na zona rural, essa influência secundária é bastante atenuada, predominando crenças e práticas de origem ameríndia e ibérica.

A religiosidade do caboclo se manifesta, sobretudo, no culto dos santos, ou mais propriamente no de suas imagens locais, a que se empresta caráter de divindade com poderes de ação imediata, e não apenas representações de intermediários entre uma força superior e o homem. (2) A expressão máxima do culto dos santos se observa na festividade com que se celebra o "dia do santo". Cada povoado, sítio, ou comunidade, tem o seu santo padroeiro e alguns mais, de devoção. Uma festa lhes é dedicada anualmente, atingindo sua duração dez dias, período de uma novena, cuja véspera é assinalada por uma festa inicial, em que se levanta um mastro simbólico com a bandeira do santo festejado. Ao fim da festa, o mastro é derrubado em cerimônia especial. As comemorações em honra do santo são organizadas pelas irmandades religiosas, entidades constituídas por leigos que, nos centros mais afastados, são inteiramente independentes da autoridade eclesiástica e se orientam apenas por normas tradicionais. A irmandade possui uma diretoria: procurador, secretário, tesoureiro e zelador, auxiliados por um mantenedor ou um mestre-sala e a *folia do santo*, grupo de músicos que coleta esmolas. Além desses "empregados", de função vitalícia, anualmente são eleitos juízes – *do mastro e da festividade*, que custeiam as várias fases da festa do santo, e os mordomos ou *noitários* que realizam as novenas.

Cada comunidade possui um calendário festivo próprio, não coincidindo a celebração desse ou daquele santo, as mais das vezes, com a de seus homônimos em outras localidades. (3) O santo padroeiro, ou mais propriamente, uma determinada imagem que o representa e à qual se atribui grande capacidade milagreira, é objeto de culto especial. Nos pequenos sítios e povoados, em particular nos mais estáveis, dedicados à agricultura, uma das principais estruturas e a mais bem cuidada é a capela, barraca de tipo semelhante ao usado para habitação, porém, mais ampla ou modificada, como por exemplo, na cobertura, que pode ser de telha, ou nas paredes de tábuas lavradas. Nessa capela está o altar, armação tosca, coberta de pano de cores vivas, onde se depositam as imagens. Ao lado da capela ergue-se a *ramada*, grande barracão onde se realizam os bailes que sempre se seguem à ladainha na capela e constituem uma das principais atrações das festas. Algumas vezes, capela e *ramada* estão combinadas em uma única estrutura. Nesse caso, o altar é isolado do local de danças por uma cortina, que somente se afasta durante as orações.

O culto desses santos é uma manifestação coletiva. No Baixo Amazonas, dificilmente se recorre à prece individual. Prefere-se a ladainha ou a novena ou a festa. Mesmo os moradores mais isolados, para cultuar o santo de sua devoção, convidam os moradores próximos, ou parentes e amigos, para juntos rezarem uma ladainha ou uma novena. Após as orações, oferece-se café, beijus ou qualquer outra coisa que dá ao ato um cunho de reunião social. O devoto realiza a novena ou a simples reza em promessa de um benefício, que pede ao santo. Do mesmo modo, as festas maiores, podem ser consideradas promessas coletivas, pois se acredita que, se o povo não cumprir com a sua obrigação para com o santo, realizando a festa na época e com o ritual apropriado, o santo retirará sua proteção. Os benefícios pedidos referem-se à cura de doenças, ao bem-estar geral, e muito comumente ao sucesso na colheita da roça ou no mister a que o indivíduo se dedica. É sugestiva a freqüência de ladainhas e novenas entre os lavradores do Baixo Amazonas, durante o mês de dezembro, quando se iniciam as plantações. São Benedito, "advogado dos

seringueiros", recebe dos seus devotos o resultado do primeiro dia do corte da seringa, para que propicie uma boa coleta, durante o resto da estação.

A promessa é o ponto focal das relações entre os homens e os santos. Em uma cidade, junto às ilhas do delta, onde colhemos essas observações, a noção de pecado e os relatos dos milagres de santos subordinavam-se ao tema de cumprimento ou não de promessas. Existia muito pouca preocupação com a vida de além túmulo, pela segurança que o indivíduo possuía de que tudo correria bem, caso não faltasse ao respeito ou às promessas aos santos.

Esse culto dos santos, a crença em sua interferência direta, não responde ao total das necessidades do ambiente local. O indivíduo e a comunidade recorrem a outras crenças e práticas que, reunidas às católicas, constituem a sua religião. O catolicismo é uma filosofia de vida que se sobrepõe a idéias locais, cuja origem é diversa, mas que dependem, sobretudo, de influências ameríndias absorvidas na moderna cultura do caboclo amazônico.

Os santos são entidades domésticas benevolentes que protegem o indivíduo ou a comunidade, assegurando-lhe bem-estar. Existem, contudo, outras forças e seres que povoam a natureza ou o mundo sobrenatural, contra os quais a ação dos santos é impotente. Neste caso, estão os seres que habitam o fundo dos rios ou a floresta. Derivam a maior parte das vezes de crenças provenientes do habitante primitivo, o indígena, e, em geral, são expressos por denominações de procedência tupiguarani, dada a difusão que esse falar teve durante o período colonial. Essas crenças não conservaram o molde original, modificadas que foram por influências como o próprio catolicismo, cultos afro-brasileiros e outros. O conceito de *encantado*, por exemplo, que domina na descrição desses seres, deve sua provável origem a crenças populares que o colono português ou europeu fundiu às do habitante indígena ou mestiço. Ao mesmo tempo, adaptaram-se à cultura contemporânea, desligando-se do corpo de idéias religiosas a que pertenciam primitivamente.

Acredita o caboclo amazônico que o fundo dos rios, igarapés ou lagos seja habitado pelos *companheiros do fundo*, criaturas "muito alvas e louras" de um "reino encantado". Têm toda a semelhança com seres humanos e possuem cidades idênticas às dos vivos, com a diferença que ali tudo reluz como se fosse de ouro. Esses *companheiros* têm poderes especiais e podem ser controlados pelos pajés, que os transformam em seus auxiliares na realização de curas ou na prática de feitiçaria ou atos mágicos.

Pensam muitos que os botos (4) sejam uma das formas em que esses seres sobrenaturais se apresentam. Ao boto, admite-se especial malignidade e, das duas variedades – o tucuxi, pequeno e preto, e o vermelho, maior – esta última é a mais perigosa. Com o boto nada há que fazer, senão evitá-lo. Qualquer provocação, o simples ato de fitá-lo quando segue as canoas, é bastante para atrair sua *malineza*. Citam-se muitos casos em que o indivíduo, devido à embriaguês ou imprudência, provoca um boto. O resultado pode ser-lhe fatal e, de qualquer maneira, exige a assistência de um curador ou benzedor.

Os botos são atraídos pelas mulheres menstruadas e perseguem as canoas em que estejam embarcadas. Evita-se a presença do boto esfregando alho e pimenta na popa da embarcação. Acredita-se que ele tenha poderes de seduzir as jovens e mulheres casadas. Nessas circunstâncias toma forma humana, vestido de branco, cor preferida pelos homens para roupa de festa, ou assume a semelhança do marido. As mulheres, vítimas dessas relações, adoecem, "ficam amarelas e mofinas". Conta-se, por exemplo, o caso de um pescador, cuja esposa, durante sua ausência foi seduzida por um boto. Este seguia a canoa do homem durante certo tempo para depois voltar e penetrar em sua casa. O pescador, ao ver que sua mulher definhava, desconfiou, e certo dia voltou inesperadamente. Um homem vestido de branco, escapuliu para a praia, atirando-se ao rio. O resfolegar que se ouviu mais adiante, identificou definitivamente o suposto homem como boto. Desesperado, o pescador resolveu matá-lo, e, numa de suas viagens, ao perceber que o boto lhe seguia a canoa, deu-lhe um tiro de carabina. O boto desapareceu, mas o pescador sentiu-se mal, e adoeceu de uma febre desconhecida, morrendo algum tempo depois. Em outro caso, os parentes de uma jovem perceberam que, à noite, ela entoava estranhas cantigas. Desconfiaram e penetraram em seu quarto. Um homem de branco saiu correndo e atirou-se nágua bufando como um boto. A jovem que estava nua e tinha o corpo escorregadio como peixe, somente foi dominada à custa de massagens com alho. Daí em diante, sofria de ataques e convulsões. Foi submetida à cura por um pajé, mas nenhum resultado se obteve. Faleceu alguns anos depois.

Algumas vezes, atraída pelo boto, a mulher "corre para a água". Este é um súbito acesso de loucura em que a mulher procura atirar-se à água atraída pelo boto. (5) No Baixo Amazonas são contraditórias as opiniões sobre o resultado das relações sexuais do boto com a mulher. Acreditam alguns que a mulher morre, outros que se processa a gestação normal, mas é preciso atirar a criança nágua, imediatamente após o nascimento, para que a mãe possa sobreviver.

Os botos são evitados, jamais arpoados. Caso, porém, sejam encontrados mortos nas praias ou em uma armadilha, aproveita-se a pele, especialmente a parte que circunda as órbitas, os olhos, o próprio cérebro, pois, segundo se acredita, possuem grandes qualidades mágicas. O "olho de boto" para propiciar relações amorosas, é das *milongas* ou talismãs mais procurados. A carne, acredita-se, serve para cura da lepra.

A Cobra-Grande (6) é outra criatura do mundo aquático. Descrevem-na, à semelhança de uma sucuriju gigantesca, cujos rastos deixam sulcos tão profundos na terra, que daí surgem os igarapés. Costuma aparecer à noite, tem os olhos brilhantes como faróis de navio e, algumas vezes, toma a forma de um "navio encantado". Persegue os pescadores e canoeiros, arrastando-os para o fundo d'água.

Currupira, (7) ou melhor, currupiras, porque existem muitos, são pequenas criaturas, muito escuras, com os pés voltados para trás, que habitam a mata. A gente das cidades ou dos povoados, acreditam em sua existência, mas não tem que temê-las, porque os currupiras não gostam dos lugares habitados. Na mata, porém, atraem os caboclos, fazendo-os perder a noção do rumo. Um meio de livrar-se dos currupiras é deixar-lhes presentes de fumo ou de pinga, ou tecer anéis de

cipó com os quais essas criaturas ficam a entreter-se. A crença nos currupiras é peculiar ao caboclo que habita a floresta, o seringueiro ou o madeireiro. Nos povoados maiores, alguns se mostram céticos, outros jamais perceberam sua existência, baseando a experiência local em relatos que datam de uma ou duas gerações. É sugestivo o fato da diferenciação de crenças segundo uma situação urbana ou semi-urbana e a rural. Extinta ou devassada a mata, moradia dessas criaturas, relegou-se sua existência a regiões distantes, ou mesmo dela se duvida, considerando-a, como alguns, "abusão de gente velha". Já o seringueiro ou o roceiro dos sítios mais afastados, tem-na como real.

Menos fáceis de caracterizar são os *anhangas,* (8) seres invisíveis cuja presença se anuncia por um assobio que a princípio, distante, aproxima-se gradualmente até envolver a vítima ou parecer que está soando dentro de casa. Os *anhangas* podem tomar várias formas de animais, como a de inhambu ou de veado. (9) Somente se percebe a diferença porque a criatura resiste às balas do caçador e imediatamente o *assombra,* isto é, rouba-lhe a sombra, o que resulta em loucura. Os *anhangas,* como os currupiras, somente existem "muito dentro da mata".

Além desses, existe uma infinidade de seres classificados como *bichos visagentos,* sempre malignos e capazes de *assombrar* suas vítimas. O caboclo do Baixo Amazonas teme os macacos, veados, inhambus e qualquer outro animal que as circunstâncias ou características normais permitam identificar como *visagentos.*

Cada espécie animal tem a sua *mãe,* a *mãe do bicho,* entidade protetora que castiga, roubando-lhes a sombra, aqueles que matam muitos animais. Os caçadores evitam seguir a mesma trilha dias seguidos, ou matar seguidamente a mesma espécie, precavendo-se desse modo contra a possível ação das *mães de bicho.* Também os pescadores evitam freqüentar o mesmo pesqueiro, por medo da *mãe do peixe.* Os acidentes geográficos têm *mães:* a mãe-do-rio, do igarapé, do poço e até dos portos onde atracam as canoas. Evita-se a *malineza* da *mãe do bicho* ou do igarapé, abstendo-se o indivíduo de fazer provocações. A zoada ou barulho desnecessário, sujar água com o sangue de um animal morto, perseguir diariamente a mesma espécie animal, atraem a *malineza das mães.* (10)

No perímetro urbano existem seres sobrenaturais, cujas características muito se aproximam das dos clássicos lobisomens. Entre eles, por exemplo, está *Matinta-perera,* (11) ser invisível que se identifica por um pássaro negro, o seu xerimbabo. Acredita-se que qualquer pessoa, especialmente as velhas, devido a um fado, podem transformar-se em Matinta. Outras visagens são o Pinto Piroca, pinto pelado gigante, e as que resultam da transformação de seres humanos em animais. Em todas essas descrições é notória a associação da condição de visagento com estados mórbidos. A pessoa, cujo fado é transformar-se em uma visagem, distingue-se pela cor "amarela feia" e "emagrecimento progressivo", "fica mofina". (12)

Uma das concepções básicas, que definem o tipo de relações entre o homem e os bichos visagentos, é a crença em sua malignidade, ativa ou potencial. Isso não exprime uma simples atitude de antagonismo entre o homem e o ambiente que o cerca, mas se apóia na idéia de que os seres sobrenaturais controlam ou dominam um setor do meio: espécies animais, a mata, a água ou qualquer acidente natural. Os bichos visagentos pertencem à categoria de entidades protetoras da natureza. Relativamente inofensivos, se não provocados, tornam-se malignos para o homem diante de qualquer abuso. Distinguem-se, por isso, dos santos, criaturas benévolas, estreitamente ligadas ao homem e não identificadas com o ambiente físico.

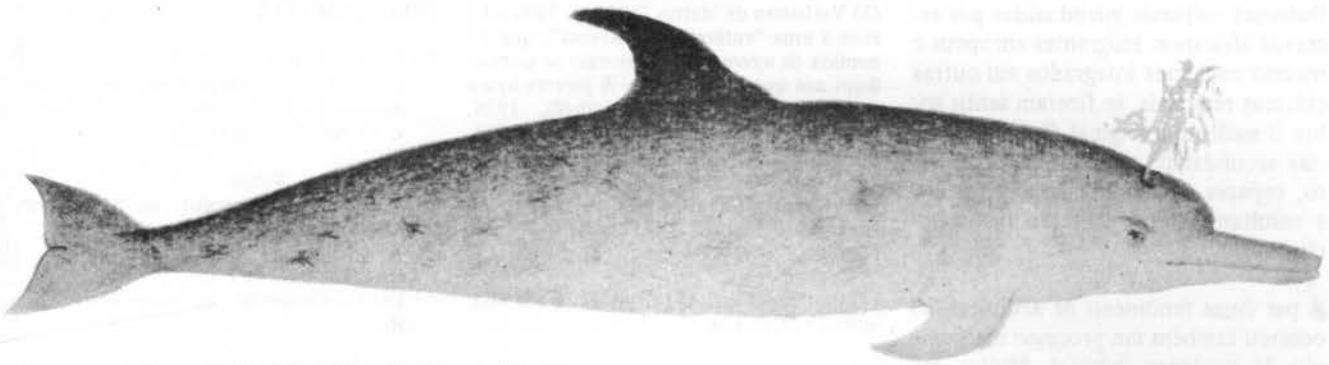
Diferem igualmente os processos de lidar com essas duas ordens de divindades. Os santos são propiciados através de orações, promessas e festas, os bichos visagentos são evitados ou afastados com o recurso de práticas, como o uso de pimenta e alho, ou de "rezas" que não funcionam como meio de comunicação, mas têm o efeito de fórmulas mágicas.

Essas duas ordens de divindades não resultam em duas ordens de religião, tampouco levam a contrastes entre uma religião e *superstições* populares. Na mente do caboclo compõem um todo, sua religião. Esta define seu universo próprio, povoado de santos e de bichos visagentos. Para lidar com uns ou com outros, existem técnicas que se aplicam a circunstâncias específicas. Seu conjunto constitui uma "ciência" que o caboclo utiliza para dominar o ambiente que o cerca.

Descrições sumárias do conteúdo dessa forma de religião poderiam dar idéia de ser o caboclo um indivíduo eternamente tolhido em suas empreitadas pelo receio da ação de forças sobrenaturais. Mas, de fato, o caboclo trabalha, faz a sua roça, pesca ou corta a seringa, utilizando técnicas que, se na maioria dos casos não podem ser classificadas de científicas, possuem um fundo de experiência tradicional e de conhecimento empírico. A elas se mesclam idéias que derivam de uma concepção mágica do universo e que estabelecem uma norma ideal de comportamento ou de possibilidades; a exorbitância dessa norma desperta a ação de agentes coercitivos, estranhos a controle pelos meios rotineiros.

Esse modo de encarar o universo, de utilizar determinadas técnicas e de complementá-las com conhecimentos de outra natureza, resulta de um corpo mais amplo de tradições e hábitos, a cultura regional do caboclo amazônico. Esta, embora definitivamente orientada por instituições nacionais brasileiras, reflete em muitas peculiaridades as condições especiais do ambiente humano e físico que lhe moldaram o desenvolvimento.

O catolicismo foi introduzido na região, desde as primeiras décadas do século XVII. Missionários e colonos impuseram-no e difundiram-no entre a população nativa. Sociedades indígenas, tribais, foram desmembradas e incorporadas às aldeias missionárias ou aos centros coloniais que se fundaram. O índio, submetido a um processo de aculturação forçada, aceitou esses novos padrões e concepções, embora modificando-os e dando-lhes novo cunho. Predominaram, porém, as instituições católicas, sobretudo porque, nas culturas nativas, não se desenvolvera um ritual complexo que pudesse constituir barreira maior às novas práticas. Subsistiram, porém, as crenças mais diretamente ligadas ao meio ambiente e que não tinham substituto ou equivalente naquelas recém-introduzidas. Um fator a considerar, que afeta essas últimas, também é a difusão de uma "língua geral", forma modificada do tupi-guarani, que, por assim dizer, ni-



Boto tucuxi. Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem filosófica.*

velou diferentes formas de expressão e de descrição do sobrenatural, fato de que resultou a tendência para analisar as crenças do caboclo em função dessa origem única, atribuindo-se talvez exagerada importância à contribuição dessa cultura indígena, uma das muitas que tiveram raiz na planície amazônica.

Tão importante quanto fixar o conteúdo e as próprias origens das modernas crenças é também analisá-las em função do ambiente em que se desenvolveram e em que persistem.

As crenças e instituições católicas, tanto como as demais, refletem as condições culturais e sociais do caboclo de nossos dias. O culto dos santos, as pequenas irmandades religiosas, certas características, como a identificação do religioso e do social, por exemplo, nas festas em que, às novenas, se segue o baile, são comuns, não apenas ao caboclo dessa região, como ao da maior parte das áreas rurais do Brasil e da América do Sul; (13) assim como foram, aliás, traço dominante no catolicismo ibérico. Esse conservantismo, explica-se, em parte, pelo isolamento dos povoados que, dispersos por extensas áreas, não possuem comunicações freqüentes com os centros urbanos e tendem, por isso mesmo, a conservar sua cultura tradicional. O ritmo de mudança é extremamente lento e condicionado, em parte, por esse isolamento, em parte pelo próprio nível cultural da população, que não atingiu um desenvolvimento capaz de transformar radicalmente instituições ou tradições enraizadas de longa data. No Amazonas, por exemplo, o povoamento obedece às contingências do meio de vida baseado nas indústrias extrativas. Afora uns poucos centros urbanos maiores, cuja comunicação com o mundo exterior e cujo nível de população lhes imprimem características cosmopolitas, as "freguesias" continuam sob um padrão de vida relativamente pouco modificado em relação ao do século passado. Constam de pequenos povoados espalhados pelos rios, únicas vias de comunicação, isolados e dependentes de uma economia regional. Nesses pequenos povoados, as irmandades religiosas, além de suas funções específicas, são também os organismos de estruturação da sociedade. Identifica-se o religioso com o social. A diretoria dessas irmandades, constituída pelos homens de maior prestígio local, é que se apresenta e funciona como "governo" do povoado. Não existe aí distinção de classes, apenas de prestígio individual, entre gente da mesma condição econômica, roceiros ou seringueiros. O isolamento deixa-os relativamente imunes contra inovações ou contra tutela de instituições capazes de modificar o regime tradicional. Já nos centros urbanos ou semi-urbanos, para os quais convergem esses povoados, ligados que são a eles pelas relações econômicas ou pela facilidade de comunicação, observa-se uma mudança. As irmandades já não conservam a mesma coesão e tendem a transformar-se em órgão subsidiário da igreja oficial, sob a tutela do pároco ou vigário residente. A novena distingue-se do baile por categorias de sagrado e de profano. Cultuam-se santos que exprimem, de certo modo, preconceitos de classe ou de cor, revelando a diferenciação social que se processou. Na comunidade que tomamos para sede de observação, com cerca de quatrocentos habitantes, onde se distinguiam os brancos ou "gente de primeira", e os *caboclos* ou roceiros, "gente de segunda", essa diferenciação era evidente no culto dos santos padroeiros, Sto. Antonio, branco, e São Benedito, preto. Este último, mais popular, era tido como santo da "gente de segunda", e de seus milagres, em maior número, dizia-se que assim era, porque "preto foi feito para servir aos brancos". As irmandades estavam desorganizadas e abandonadas; alguns característicos tradicionais das festividades, entre os quais a função dos juízes, aí simplesmente honorífica, e não ativa, como nos sítios onde custeiam a despesa e a realização da festa.

O mesmo contraste se pode observar no que se refere às crenças regionais, que classificamos de não-católicas, como aquelas que dizem respeito ao boto, aos currupiras, aos anhangas, e demais seres sobrenaturais. Nos povoados, essas crenças constituem a expressão de realidades que o caboclo acredita dominarem em seu meio ambiente. Na cidade, já adquirem um caráter de superstição ou de, pelo menos, crença que já não preocupa o habitante urbano. Os currupiras moram muito dentro da mata, deles está livre o habitante urbano que, se acredita em sua existência, é tão somente pelos relatos de uma geração passada e não por experiência real, como é o caso do caboclo que, ouve, os gritos do currupira na mata e teme verdadeiramente seu encontro. Observa-se, também, que certos entes sobrenaturais, cujas características identificamos às do lobisomem, tal o Matinta-Pereira, ou indivíduos que se transformam em bichos e que povoam as ruas da cidade, diferenciam-se de outros, nos quais o habitante dos sítios acredita. Correspondem estes mais fielmente aos *bichos visagentos* tradicionais a que é ainda possível atribuir origem indígena.

Essas idéias e instituições religiosas do habitante rural da Amazônia resultaram, como sua cultura em geral, da fusão de elementos culturais ibéricos, levados pelo povoador luso e de elementos das culturas dos povos nativos do vale. Mais recentemente, outras in-

fluências culturais introduzidas por escravos africanos, imigrantes europeus e mesmo nacionais integrados em outras culturas regionais, se fizeram sentir sobre o amálgama original. Essas influências secundárias, não foram, entretanto, capazes de modificar radicalmente a resultante da aculturação luso-ameríndia.

A par desse fenômeno de aculturação, ocorreu também um processo mais amplo de mudança cultural. Muitas das modificações que hoje se observam são devidas à transformação de uma sociedade colonial, mestiça de índios e portugueses, na atual sociedade contemporânea. O surgimento de centros urbanos, modernos, resultou na modificação de instituições e traços culturais, cujas causas têm que ser analisadas de um ponto de vista mais geral. Assim, por exemplo, as diferenças que registramos ao comparar as irmandades religiosas, o culto dos santos, as crenças populares e as práticas xamanísticas, no meio rural e no meio urbano.

NOTAS

(1) Nunes Pereira, 1947.

(2) Veríssimo de Mattos observa: "Não conhecem muito, nem veneram um deus único, embora trino ... O próprio Espírito Santo, a quem muito festejam, como adiante direi, não é para elles mais que um santo ... O santo é tudo e para elle é toda a sua devoção e sentimento religioso ..." (1887, p. 361).

(3) Veríssimo de Mattos (1887, p. 360) – "Na freguesia de Ererê comarca de Monte Alegre, há um santo Antonio, objecto de grande devoção dos povos circumvizinhos, e tido por muito milagroso; no mesmo districto no lugar Surubijú, existe outro que, no tempo que la andei, segundo voz geral estava-o sendo mais que seu homonymo de Erêré".

(4) Veja-se Veríssimo de Mattos, 1887, pp. 352-353.

(5) Veríssimo de Mattos (1887, p. 353) refere-se a uma "enfermidade nervosa", que denomina de *uyara*, cujos sintomas se assemelham aos que descrevemos. A palavra *uyara* significa bôto (veja-se Stradellli, 1929, p. 132; Couto de Magalhães, 1913, pp. 156-7).

(6) Vejam-se: Morais, 1939, pp. 80-84; Veríssimo de Mattos, 1877, p. 354, Câmara Cascudo, 1947, pp. 174 ss.

(7) Cf. Magalhães, 1913, pp. 157-158: Stradelli, 1929, p. 434.

(8) Geralmente se descrevem os *anhangas* como fantasmas ou espíritos; veja-se: Morais (1939, p. 55), Magalhães (1912, p. 156), Stradelli (1929, p. 370).

(9) Cf. Stradelli, 1929, p. 370.

(10) Geralmente se afirma que essa crença em *mães* de seres, objetos ou locais, deriva de tradição ameríndia. Assim, por exemplo: "Dos tupi-guaranis conservam a crença geral de que tudo tem uma mãe, o *ci* do selvagem. E estes católicos dizem com toda a ingenuidade de uma fé, senão profunda e atilada, ao menos sincera: a mãe do rio, a mãe do matto, etc." (Veríssimo de Mattos, 1877, p. 359). Entretanto, em nossos estudos mais recentes, sôbre tribos tupís, não se comprovou essa crença em *mães*. Os Tenetehara ou Guajajara, do Maranhão, oferecem um caso típico. Acreditam na existência de seres que habitam a água ou a mata, considerando-os "donos" dessa parte do ambiente e dos seres que as habitam. Ywan é uma denominação genérica para "dono" da água e dos peixes. Os caboclos brasileiros, vizinhos dos Tenetehara, possuem crença semelhante em sobrenatural, a que chamam, porém, de *mãe dágua*. (Veja-se Wagley, 1943). A crença em *mães-de-bicho* representa possivelmente um fenômeno de sincretismo luso-ameríndio em que se substituíram os seres da água e da mata, os "donos" indígenas, pela personificação de entidades femininas, as *mães*. Não terão sido estranhas a esse fato as lendas européias sobre "fadas", "sereias", as "mouras encantadas" e as inúmeras identificações de Nossa Senhora, do agiológio católico.

(11) Veja-se Veríssimo de Mattos, 1887, pp. 349-350.

(12) A associação da licantropia a estados mórbidos, como os produzidos pela anquilostomíase e a malária, está muito difundida em todo o Brasil rural; veja-se Câmara Cascudo, 1947, p. 208.

(13) Veja-se Gillin, 1949, p. 208.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA RODRIGUES, J.
1890-94 – *Poranduba amazonense*. Rio, Annaes da Bibl. Nacional, v. 14, fas. 2, v. 15, fas. 2, v. 16, fas. 2.

BATES, Henry Walter
1864 – *The Naturalist on the River Amazonas*. 2 ed. Londres.

CÂMARA CASCUDO, L.
1947 – *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio.

CARVALHO, José
1930 – *O Matuto cearense e o caboclo do Pará*. Belém.

CRUZ, E.
1936 – Ethymologia indígena. "Na terra das igaçabas". Contos mythos e folklore da Amazônia. Pará, *Rev. Inst. Hist. Geogr.* v. X, pp. 387-508.

GILLIN, J.
1949 – *Mestizo America*, ed. R. Linton. Most of the World. N.Y. pp. 156-211.

LEITE, Serafim
1943 – *História da Companhia de Jesus*. T. III. Rio-Lisboa.

MAGALHÃES, Couto de
p. 1913 – *O Selvagem*. 2ª ed. Rio.

MORAES, Raimundo
1931 – *O meu dicionário de cousas da Amazônia*. Belém.

NUNES PEREIRA
1947 – *A casa das Minas*. Rio, Pub. da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, nº 1.

SMITH, Herbert H.
1879 – *Brazil; the Amazons and the Coast*. N.Y.

STRADELLI, E.
1929 – *Vocabularios Portuguez-Nheêngatú Nheêngatú-Portuguez*.

VERÍSSIMO DE MATTOS, José
1887 – "As populações indígenas e mestiças da Amazônia". Rio, *Rev. Inst. Hist.*, T. 50, pp. 95-390.

WAGLEY, Charles
1943 – "Notas sobre aculturação entre os Guajajara". Rio, *Bol. do Museu Nacional*, Antropologia, n.s. nº 2.

JUDITH SHAPIRO
Antropologia / Bryn Mawr College

IDEOLOGIAS DA PRÁTICA MISSIONÁRIA CATÓLICA NUMA ERA PÓS-COLONIAL



Equipe Pastoral Indigenista com os Tapirapé (1972)
Arquivo da prelazia de São Félix do Araguaia.

Publicado originalmente em *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n. 1, janeiro 1981, este artigo é uma versão ampliada de um *paper* apresentado em 1979 nas sessões da Associação Antropológica Americana em Cincinnati, no simpósio intitulado 'Theoretical and Ethnographic Attention on Missionaries'.
O simpósio organizado por Elmer Miller, da Temple University, e por mim, tinha como objetivo enfatizar a necessidade de um estudo antropológico sistemático dos missionários e reunir alguns resultados da pesquisa realizada até então.

Sou profundamente grata a Edward L. Schieffelin, cujos comentários à primeira versão deste trabalho estimularam minhas reflexões quando ainda estava em processo de revisão.

Nos últimos anos, vários antropólogos passaram a reconhecer que os missionários, que desempenham um papel central em muitos dos sistemas sociais estudados por eles, estão ainda por receber a atenção teórica e etnográfica que merecem. Freqüentemente ao pesquisarem os missionários de um modo geral, os antropólogos tratavam-nos como parte do ambiente, como a chuva ou o relevo: uma questão que se sentiam obrigados a mencionar, mas periférica ao objeto real de descrição e análise antropológica. Para ser exata, houver exceções, notadamente o corpo da literatura antropológica que se ocupou dos efeitos da presença missionária em diversas áreas da vida nativa. Só recentemente, no entanto, é que os antropólogos começaram a considerar os próprios missionários como "nativos" a serem estudados. (1)

Talvez o contexto mais provável para se inserir as pesquisas sobre missionários seja o estudo mais amplo do colonialismo. Os próprios missionários têm sido forçados a apontar, o laço entre missionização e colonialismo, na medida que mudaram as situações políticas em que operam. (2) Este artigo examinará dois casos nos quais a prática missionária católica pode ser vista em sua fase "descolonializante" ou, pelo menos, numa fase em que está sendo feita uma tentativa para escapar das estruturas de dominação características da relação entre os missionizadores e os missionizados. Discutirei inicialmente os Irmãozinhos e as Irmãzinhas de Jesus, congregações missionárias fundadas nos anos 30, cuja vocação representa uma ruptura com formas de vida religiosa mais antigas e um estilo radicalmente novo de evangelização. (3) O segundo caso que examinarei é o conceito de prática missionária desenvolvido na década de 70 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), um grupo de padres e missionários que atua no Brasil.

A VIDA OCULTA DE CRISTO EM NAZARÉ: OS IRMÃOZINHOS E IRMÃZINHAS DE JESUS

Comme Jésus pendant sa vie humaine, fais-toi toute à tous: *arabe au milieu des arabes, nomade au milieu des nomades, ouvrière au milieu des ouvriers... mais avant tout humaine au milieu des humains...*

Comme Jésus, fais partie de cette masse humaine. *Pénètre profondément et sanctifie ton milieu par la conformité de vie, par l'amitié, par l'amour, par une vie totalement livrée, comme celle de Jésus, au service de tous, par une vie tellement mêlée à tous que tu ne fasses plus qu'*un avec tous, *voulant être au milieu d'eux comme le levain que se perd dans la pâte pour le faire lever. (4) (Irmãzinha Magdeleine de Jesus, fundadora das Irmãzinhas de Jesus.)*

Fundados respectivamente em 1933 e 1939, os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus constituem uma das mais importantes inovações na Igreja Católica Romana no século XX, antecipando muitas das mudanças associadas com o Vaticano II. (5) Inspiraram-se na vida e na obra do padre eremita francês Charles de Foucauld (1858-1916), que viveu entre as tribos nômades tuaregnes do Saara e que elaborou alguns planos para a fundação de ordens religiosas, nenhum dos quais foi realizado durante sua própria vida. (6)

Padre Foucauld, ou Irmão Charles, como veio a ser conhecido, foi uma figura particularmente peculiar na história recente da Igreja Católica. Nascido numa conhecida família aristocrática, Foucauld realizou seus estudos e recebeu treinamento militar, primeiro na academia de Saint Cyr e, mais tarde, em Saumur. Durante sua juventude, experimentou uma perda total de fé religiosa; enquanto cadete, distinguiu-se basicamente pela despreocupação e pela dissipação que caracterizavam o seu estilo geral de vida. Em 1880, partiu para a Argélia como membro do *4º Chasseurs d'Afrique* (4º Regimento de Caçadores da África). Sua carreira no exército foi cheia de vicissitudes. Licenciado em 1881 por flagrante violação da disciplina militar – em particular, por manter abertamente uma amante – retornou a seu regimento três meses mais tarde, juntando-se aos seus companheiros em combate. Foi durante esse período que começou a se desenvolver sua vinculação com a África do Norte ao mesmo tempo em que se ligava a homens que ocupariam posições importantes no exército colonial francês durante a sua permanência como padre no Saara. Em 1882, deixou seu posto a fim de empreender uma viagem de exploração pelo Marrocos. Numa época em que os europeus não viajavam por essa área, Foucauld, disfarçado de rabino, mapeou cerca de 1.200 milhas de território desconhecido até aquele momento, façanha que lhe valeu a medalha de ouro da Real Sociedade Geográfica em 1885. Escreveu um livro baseado em suas viagens, *Reconaissance au Maroc,* que veio a se transformar num guia geral para os soldados e administradores franceses no Marrocos. (7)

O contato de Foucauld com o islamismo durante esses anos na África do Norte causou-lhe profunda impressão. Sentia-se atraído pela devoção dos muçulmanos e pela intensidade com que sua fé e crenças regulavam suas vidas diárias. Como mais tarde escreveu numa carta a um amigo, "tinha muito interesse pelo maometanismo, por sua simplicidade: dogma simples, hierarquia simples, moralidade simples"; acrescentou, porém que "via claramente que ele [o maometanismo], não tinha fundamento divino e não representava a verdade". (8) O islamismo foi, nesse sentido, um importante fator que contribuiu para o retorno de Foucauld à Igreja Católica e, ao mesmo tempo, ajudou-o a determinar o rumo de sua própria e particular vocação dentro dela.

De volta a Paris, Foucauld passou por uma repentina e total conversão em 1886. Essa volta ao cristianismo também marcou sua decisão de abraçar uma vida religiosa. "Tão logo acreditei que havia um Deus", continua ele na carta já citada, "compreendi que não poderia fazer outra coisa senão viver unicamente para Ele; minha vocação religiosa data da mesma época de minha fé". (9) A própria vocação foi em parte moldada pela influência do homem que serviu como conselheiro espiritual de Foucauld, o abade Huvelin. Foucauld ficou profundamente impressionado com a observação de Huvelin de que "Nosso Senhor ocupou lugar o mais inferior para que absolutamente ninguém fosse capaz de arrebatá-lo d'Ele"; (10) Outra afirmação de Huvelin que

também lhe causou forte impacto foi a de que "quando você pretende converter uma alma, não deve pregar para ela: o melhor caminho não é fazer sermões, mas mostrar-lhe amor". (11)

Depois de muitos retiros, Foucauld decidiu juntar-se aos trapistas, já que isto lhe parecia fornecer a melhor perspectiva para estar apto a seguir uma vida dedicada à pobreza e à devoção. Ingressou nessa congregação em 1890, indo inicialmente para o mosteiro de Notre-Dame-des-Neiges na França e, mais tarde, para um mosteiro menor e mais pobre na Síria. Contudo, não se sentia satisfeito com a escolha de vocação que fizera, uma vez que ela não lhe oferecia uma imitação de Cristo tão próxima quanto desejava, nem a pobreza monástica que estava vivenciando era igual à pobreza real que conhecera no Marrocos. O afrouxamento de restrições na norma trapista, ocorrido após sua reunificação à ordem cisterciense, promovida pelo Papa Leão XIII em 1892, foi uma fonte de infortúnios para Foucauld. Em 1896, ele pediu permissão para desobrigar-se de seus votos, obtendo-a em 1897. Nesse mesmo ano, transferiu-se para Nazaré, onde passou muitos anos como criado de um convento de Irmãs Clarissas, vivendo sozinho numa pequena choupana fora de seus portões. Foi durante esse período que produziu a maior parte de seus escritos espirituais (12) e que estudou para o sacerdócio. Em 1901, Foucauld foi ordenado padre e realizou o seu acalentado desejo de voltar à África do Norte. Com a ajuda de ligações anteriores no exército, instalou-se primeiro na guarnição de Beni-Abbès, na Argélia. Ali, construiu uma ermida, a que chamou de "fraternidade", de acordo com o termo árabe usado para designar os núcleos de hospitalidade mantidos pelas irmandades muçulmanas. Era objetivo de Foucauld ser um "irmão universal", cuja ermida não fosse um retiro enclausurado, mas um lugar aberto a todos que desejassem chegar a ele. Além disso, para estar geralmente disponível para seus vizinhos, Foucauld passava tanto tempo quanto podia em orações, dando ênfase em particular à adoração diante do sacramento exposto. (13)

A espiritualidade de Foucauld centrava-se no exemplo de vida obscura de Cristo em Nazaré. Ele concebia a evangelização como oferta de amor e de amizade, não tendo nenhuma expectativa imediata de um retorno concreto. Sua intenção era dar um exemplo de vida cristã, ao invés de pregar. Sabia que os muçulmanos provavelmente não seriam convertidos através de nenhum tipo de pregação direta e acreditava que as conversões teriam de vir espontaneamente, por mais demoradas que fossem. Sua tarefa, tal como a concebia, era preparar o ambiente para outros que viriam depois dele.

Embora haja pouca informação de como Foucauld era visto pela população maometana local, parece que era respeitado como um homem santo ou *marabout*. (14) Na verdade, partindo-se dos vários significados deste termo – utilizado inicialmente com referência a soldados que servem em postos de fronteiras, depois a religiosos dedicados a defender as fronteiras do império islâmico, e finalmente, a qualquer religioso vivendo como um ermitão – essa designação parece ser particularmente adequada para Foucauld. Primeiro um soldado, mais tarde, um padre, Foucauld fez parte, durante todo esse tempo, do império francês na África do Norte. Matinha ligações próximas com oficiais franceses que serviam na Argélia, muitos dos quais conheceu na época em que estava no exército. O general Laperrine, comandante militar da área em que se localizava Beni-Abbès, era um particular admirador de Foucauld, referindo-se a ele como "um perfeito instrumento de pacificação e de moralização". Para Laperrine, Foucauld faria 'por aqui, em uma pequena escala, o que o grande cardeal [Lavigerie, fundador da ordem de Padres Brancos] realizou na Tunísia em favor da influência francesa". (16) Foucauld, por seu lado, tornou-se conhecido entre alguns membros da comunidade francesa de ultramar, como a eminência parda de Laperrine; observadores menos amistosos chamavam-no de espião (ou *mouchard*) de Laperrine. (17)

Parece que Foucauld também estimulou as expedições militares ao Marrocos, lideradas pelo capitão Regnault. "Esperamos que chegue o dia", escreveu Foucauld numa carta a Henri de Castries, "em que a fronteira desaparecerá, em que o Maghreb pertença à França, e, acima de tudo, a Jesus". (18) O interesse de Foucauld em estender o controle sobre o Marrocos vinculava-se a seu próprio desejo de para lá retornar como representante de Cristo. Todavia, ao invés de realizar esse desejo de longa data, viajou para o sul, até Hoggar, primeiro em 1904, em companhia de Laperrine e de seus soldados e, depois, no ano seguinte, ocasião em que se instalou permanentemente entre os tuaregues. Em Tamanrasset, nesse local isolado onde construiu uma nova ermida, ele se sentiu finalmente apto a vivenciar a vocação que procurou. Aí, conseguiu se aproximar do líder tuaregue local *(amenokal)*, servindo como seu conselheiro político. (19)

Foucauld, ao lado de homens como Laperrine e Lavigerie, representou a ala "iluminada" do colonialismo, em que a responsabilidade de civilizar era enfatizada e a mera exploração condenada. Foucauld acreditava que a substituição da liderança local pela administração francesa fosse atender melhor os interesses da população nativa. Ele foi também um promotor entusiástico da ferrovia transcariana e participou ativamente de campanhas contra a escravidão. (20)

Na ocasião de sua morte em 1916, Foucauld estava guardando uma certa quantidade de armas na ermida de Tamanrasset, que fora fortificada por causa da situação da guerra. Em 1º de dezembro, um destacamento de pilhagem dos Senussi saqueou a ermida e fez Foucauld prisioneiro, pretendendo aparentemente mantê-lo como refém. Durante o ataque, foram surpreendidos pela súbita chegada de dois cameleiros que estavam passando e pararam para fazer uma visita. Os atacantes mataram o padre a tiros e fugiram. Assim, Foucauld teve a morte do mártir que tantas vezes descreveu em seus escritos espirituais.

Embora fique claro, a partir do esboço biográfico precedente, que Foucauld estava profundamente envolvido no

projeto colonial francês, também é verdade que sua visão geral da atividade missionária e os planos que redigiu para as congregações missionárias demonstraram-se particularmente adequados no período de revolta contra a dominação colonial. Seus seguidores têm sido aceitos e autorizados a permanecer em certas áreas tornadas proibidas a outros missionários cristãos ou das quais foram expulsos, e sobreviveram às transformações revolucionárias que forçaram muitas outras organizações missionárias a suspender suas operações.

Inicialmente, já em 1893, Foucauld pensou em fundar uma congregação que personificaria seus próprios princípios de vocação religiosa; com o passar dos anos, ele elaborou muitas regras diferentes. (21) Os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus, legado mais importante de Foucauld à vida religiosa e à vocação missionária, não tentam seguir literalmente nenhuma das regras de Foucauld; preferem reescrevê-las, enfatizando o que os fundadores das respectivas ordens entenderam ser seus princípios mais importantes e o espírito essencial de sua mensagem. Esses princípios incluem: viver entre os mais pobres e mais desassistidos, e adotar seu modo geral de vida; fazer um voto especial de pobreza, semelhante àquele feito pelo próprio Foucauld quando deixou a ordem trapista, tendo como referência não apenas a pobreza religiosa, mas também as condições reais de vida das populações pobres que vivem no mundo; criar pequenas comunidades individuais de três ou quatro membros, a fim de que as comunidades não tivessem demasiada importância e permanecessem mais como famílias, (22) evangelizando muito mais pelo exemplo, do que pela pregação direta; e empenhar-se num tipo de vida contemplativa organizado em torno de formas simples de oração, na qual a ênfase é deslocada de uma completa formalidade do Ofício Divino, para uma comunhão individual com Deus, adoração silenciosa diante da hóstia em exposição; e rezar o terço, muitas vezes mencionado como "a oração do homem pobre". O espírito geral da vocação é imitar o mais de perto possível a vida de Cristo em Nazaré, que era uma vida familiar e uma vida oculta, em termos de sua identidade exterior para as vidas dos homens comuns.

A inovação mais importante dessas congregações como forma de vida religiosa, é a superação das categorias gerais das ordens contemplativas enclausuradas e das ordens de serviço ativo. Os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus são contemplativos que vivem no mundo. A atividade em que se empenham não é a do tipo de serviço caridoso, trabalho que atende necessidades importantes, embora ao mesmo tempo promova os membros da comunidade religiosa a uma posição de autoridade sobre aqueles que recebem sua assistência; trata-se, nesse sentido, do mesmo tipo de trabalho que seus vizinhos fazem.

A vocação missionária dos Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus representa um desvio radical da ênfase usual no proselitismo. Sua noção de evangelização é dar o exemplo de uma vida cristã e oferecer amizade gratuitamente, isto é, sem esperar nenhum retorno ou resultado específicos. Para eles, a idéia de "ineficácia" é importante, isto é, a renúncia de todos os meios pelos quais alguém impõe a si mesmo e os seus objetivos ao mundo e aos outros. Por conseguinte, sua perspectiva ideológica, representa o pólo oposto à do missionário que mede o sucesso em termos do número de conversões.

Os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus são congregações separadas, fundadas independentemente uma da outra. (23) Os Irmãozinhos de Jesus, originalmente chamados os Irmãozinhos do Sagrado Coração, começaram como uma congregação monástica, seguindo provisoriamente uma regra semelhante à dos trapistas, redigida por Foucauld em 1889. A congregação foi fundada por René Voillaume, que, juntamente com mais quatro padres do seminário de Saint Sulpice, instalou-se em El Abiodh, na Argélia, pretendendo levar uma vida de silêncio, clausura e devoção canônica. Por volta de 1939, o grupo contava com 15 membros, mas foi disperso por causa da guerra. Quando eles voltaram a se reunir, adotaram um novo modo de vida e dividindo-se em grupos menores, transferiram-se para áreas operárias. Esse processo teve início em 1947, quando estabeleceram uma comunidade no sudoeste da França. Atualmente, a congregação conta com cerca de 250 membros. Alguns Irmãozinhos são padres, outros não, mas todos recebem o mesmo treinamento teológico, para evitar o surgimento de diferenças de *status* entre eles. Foucauld sempre teve dificuldade em aceitar a hierarquia dentro das ordens monásticas tradicionais e, nas suas próprias regras, procurava desembaraçar-se delas.

Os primeiros tempos das Irmãzinhas de Jesus foram bastante diferentes. A mulher que haveria de fundar a ordem e tornar-se a Irmã Magdeleine de Jesus desde a infância, sentia o desejo de viver entre os muçulmanos da África do Norte. Leu a biografia de Foucauld escrita por René Bazin, (24) quando foi publicada em 1921, e daí para a frente decidiu seguir o seu exemplo. Durante muitos anos não teve condições de realizar seu desejo de partir para a África do Norte: primeiro, por causa da Primeira Guerra Mundial, e, mais tarde, por causa de doença e de responsabilidades familiares. Quando finalmente partiu para a Argélia em 1936, já tinha quase 40 anos. (25) Acompanhada de uma outra mulher, que seria sua única companheira por muitos anos, e, durante algum tempo, de sua mãe idosa, foi viver em Boghari, onde se dedicou à organização que veio a se transformar num dispensário, numa cozinha de campanha e em oficina para os árabes pobres, seus vizinhos. Ela fez coisas das quais as mulheres européias de sua época nunca tinham ouvido falar, incluindo viagens pela região e pernoites em casas de famílias árabes. Depois de dois anos em Boghari, a Irmãzinha Magdeleine constatou que o tipo de vida que estava levando não lhe deixava tempo para o silêncio, para a oração e para a meditação; em suma, ela não estava conseguindo imitar o caminho trilhado pelo Irmão Charles que tantou almejava. Durante uma peregrinação ao seu túmulo em El Golea, em 1938, Irmãzinha Magdeleine encontrou René Voillaume pela primeira vez e falou-lhe do seu desejo de viver entre os nômades com um pequeno grupo de mulheres. Padre Voillaume mostrou-se cético quanto a esse plano, mas permitiu-lhe permanecer em

contato com ele. Por essa mesma época, ela também consultou Monsenhor Nouet, prefeito apostólico de Ghardaia, que lhe aconselhou passar seis meses como noviça entre as Irmãs Brancas, a fim de adquirir alguma formação religiosa. Ela foi para a casa das Irmãs Brancas fora das fronteiras da Argélia, sem ainda ter elaborado planos para fundar uma nova congregação religiosa. Durante sua estada, ficou decidido que ela estenderia seu noviciado ao ano canônico inteiro e elaboraria as bases para uma nova congregação. Assim foi feito, e, 8 de setembro de 1939, dia em que fez seus votos, é considerado a data de fundação das Irmãzinhas de Jesus.

A congregação brotou, então, diretamente do exemplo da vida de Foucauld e não passou pelo estágio de seguir qualquer de suas regras monásticas. Foi desejo original de Irmãzinha Magdeleine dedicar a congregação exclusivamente aos nômades muçulmanos. Contudo, algumas das mulheres que vieram juntar-se à nova congregação nos primeiros tempos, tinham vontade de ir para outros lugares. Mas antes mesmo que isso acontecesse, Irmãzinha Magdeleine, como ocorrera aos Irmãozinhos, viu seus planos interrompidos pela Segunda Guerra Mundial, iniciada poucos dias antes que fizesse os seus votos. Forçada a deixar a Argélia, instalou-se em uma casa nos arredores de Aix-en-Provence, que se transformou na sede da congregação. Em 1946, um pequeno grupo das Irmãzinhas mudou-se para uma área proletária de Aix, a mesma cidade para onde iriam os Irmãozinhos no ano seguinte.

A ordem continuou a crescer, e em 1954, Irmãzinha magdeleine realizou uma viagem ao redor do mundo, estabelecendo comunidades de Irmãzinhas, no que constituiu uma verdadeira explosão de novas casas de Congregação. Originalmente sob a autoridade do bispo de Aix-en-Provence, a congregação mudou o seu centro para Roma nos últimos anos da década de 1950, tornando-se uma congregação pontifical em 1964. Enquanto nos primeiros anos os membros da congregação eram basicamente francesas, atualmente as mais de 1.300 Irmãzinhas provêm de aproximadamente 60 países diferentes; menos da metade delas são francesas. Os Irmãozinhos, por outro lado, são ainda na maioria franceses, assunto que causa uma certa preocupação à congregação.

Embora não haja qualquer ligação administrativa oficial entre as duas congregações, os Irmãozinhos e as Irmãzinhas mantêm vínculos muito próximos uns com os outros. Padre Voillaume, fundador dos Irmãozinhos, atua como conselheiro espiritual das Irmãzinhas e anualmente, durante o mês de setembro, está presente em sua sede em Roma, ocasião em que as Irmãzinhas fazem uma sessão geral. El Abiodh, onde se localiza a casa-mãe dos Irmãozinhos, serviu de sede a um noviciado inicial para as Irmãzinhas e continua a ser um centro de retiro para membros de ambas as congregações. As Irmãzinhas passam por lá antes de fazerem seus votos perpétuos. No passado, foram feitas diversas experiências para organizar comunidades integradas de Irmãzinhas e Irmãozinhos, vivendo e trabalhando no mesmo local. Esses projetos, no entanto, foram abandonados, uma vez que os Irmãozinhos e as Irmãzinhas tendiam a cair em padrões estereotipados, com os Irmãos tomando a frente e as Irmãs tornando-se abertamente dependentes deles, situação que ambas as congregações consideraram inaceitável.

As comunidades individuais de Irmãozinhos e Irmãzinhas, chamadas fraternidades, a partir da ermida do próprio Foucauld, estão espalhadas por todo o mundo, numa gama de contextos que inclui aldeias tribais, povoações camponesas, comunidades proletárias urbanas, circos e prisões. Dependendo do ambiente da fraternidade, e dos tipos de atividade tidos como apropriados aos respectivos sexos pela comunidade local, Irmãozinhos e Irmãzinhas se dedicarão a qualquer trabalho, incluindo trabalho em fábrica, na agricultura, na pesca, na produção de pequenos artigos de artesanato para venda, na feitura de roupas e na venda de bebidas leves (não alcoólicas) nos circos. Eles evitam qualquer tipo de trabalho que os coloque numa posição de importância ou de autoridade sobre os demais. Irmãzinhas com experiência de enfermagem ou treinamento médico, por exemplo, não trabalharão como enfermeiras ou médicas, a não ser que este seja o único modo de serem admitidos num determinado país, mesmo que venham a providenciar a necessária assistência médica para os vizinhos, caso sejam competentes para fazê-lo. Um dos membros da fraternidade geralmente permanece em casa, para estar à disposição dos vizinhos.

Cada fraternidade procura cultivar um equilíbrio entre estar aberta à comunidade que a circunda e adotar uma vida familiar discreta, dentro da própria comunidade. Um esforço especial é dispendido no sentido de cada fraternidade ser composta por membros de nacionalidades diferentes, uma vez que um dos objetivos mais importantes das congregações é conseguir unidade, a despeito de nacionalidade, raça, cultura e distinção de classe.

O hábito usado pelas Irmãzinhas é uma indumentária azul, feita de material pouco dispendioso: um cinto de couro que sustenta um rosário de contas de madeira, sandálias, (onde o clima o permite) e uma insígnia que é um coração com uma cruz, padronizada a partir do primeiro hábito usado por Foucauld. (26) O véu é um lenço de cabeça azul, amarrado ao pescoço. O hábito é adaptado aos diversos estilos locais de roupa, embora seja sempre azul e feito de tecidos semelhantes na Índia, por exemplo, tem a aparência de um sari; no sudeste da Ásia, parece com um pijama com calças e túnica; entre os ciganos, as Irmãzinhas usam um véu vermelho ao invés do azul. Atualmente, os Irmãozinhos não usam qualquer hábito especial. No passado, usavam um hábito para oração na capela, mas isso foi abolido.

Certos modos de vida têm um significado particular para as congregações. O nomadismo é, talvez, o mais importante de todos, pois está ligado à própria vida de Foucauld entre os Tuaregue. As fraternidades de Irmãzinhas nômades formam uma seção administrativa dentro da congregação mais ampla e incluem Irmãzinhas que vivem com nômades em tendas, com povos errantes, como os bosquímanos e os ciganos, com pessoal de circo e com trabalhadores de parques de

diversão. Uma Irmãzinha que passou muitos anos vivendo entre os bosquímanos, e que depois foi estudar antropologia em Oxford com E. E. Evans-Pritchard, (27) escreveu uma tese sobre os valores e a visão do mundo dos bosquímanos, particularmente sobre a maneira pela qual se relacionam com o nomadismo. As relações entre a perspectiva dos bosquímanos e os objetivos ideológicos da congregação, embora não tenham sido explicitamente desenvolvidas no manuscrito, parecem ser um tema implícito, subjacente à descrição. (28)

O modo pelo qual Irmãzinhas e Irmãozinhos se dedicam às suas tentativas de se adaptarem a outros modos de vida será comentado na discussão final. Até agora, eu quis simplesmente acentuar a importância de tal adaptação dentro da concepção das próprias congregações, e observar em que medida isto constitui uma preocupação dominante e contínua nas atividades da vida cotidiana. Isso ficou claro para mim durante o longo período de ligação que mantive com as Irmãzinhas que vivem com os índios Tapirapé do Brasil central desde 1952. (29) Na última viagem que fiz ao local, em 1978, depois de uma ausência de quatro anos, as Irmãzinhas estavam ansiosas para ver minha reação às mudanças que se operaram em suas vidas desde a minha visita anterior, e se eu, como amiga e antropóloga, acharia que elas estavam ficando mais "Tapirapé". Uma mudança importante que realizaram foi deixar de lado mesa e bancos, para comer sentadas no chão; também promoveram alterações nos arranjos de dormir e no padrão de receber visitas, de modo que o ritmo de vida e a organização espacial das atividades dentro da casa ficassem mais próximas de um padrão tapirapé. Mudaram da habitação que ocupavam anteriormente e se instalaram em outra, situada mais para dentro do círculo da aldeia. A habitação antiga, localizada a uma pequena distância do resto da aldeia, foi ocupada por um jovem que estava se preparando para assumir o papel de seu pai como chefe da aldeia – uma encruzilhada de caminhos que está se tornando, mais e mais, parte integrante da experiência missionária.

A DOUTRINA DA ENCARNAÇÃO E O ESPÍRITO DE RELATIVISMO CULTURAL: O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Quem quiser dedicar-se à evangelização e à catequese dos índios deverá imitar Jesus. Isto implica, primeiro, em encarnar-se, para que a sua palavra se torne carne da carne dos índios. (30) (Boletim do Conselho Indigenista Missionário.)

O Conselho Indigenista Missionário, ou CIMI, como é geralmente conhecido, foi fundado em abril de 1972, com o objetivo de aproximar os missionários que trabalhavam com grupos indígenas. Seu propósito era desenvolver e coordenar um tipo de atividade missionária adequada às realidades atuais da vida indígena, dentro de um contexto mais amplo da sociedade brasileira. A organização surgiu na esteira da Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellin, realizada em 1968, e faz parte de um movimento maior dentro da Igreja Católica latino-americana, associado à teologia da libertação.

As atividades do CIMI foram centralizadas em torno de visitas a grupos indígenas, visando reunir e divulgar informações sobre eles; da promoção de assembléias regionais e nacionais de missionários; da organização de assembléias de líderes indígenas, para promover a solidariedade entre diferentes grupos tribais e ajudar os índios a desenvolverem um movimento político unificado; do planejamento de programas de treinamento ou reciclagem para missionários, que incluem o estudo de assuntos ligados à história, à antropologia, e à teologia. O CIMI tem sido particularmente ativo na demarcação das terras indígenas, procurando influenciar a legislação brasileira e a política indigenista geral na direção de um firme reconhecimento dos direitos indígenas. O grupo publica um boletim regular a cada um ou dois meses, no qual são apresentadas as atividades e expressas as visões gerais da entidade. Em 1977, o CIMI foi posto mais diretamente sob a proteção da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). (31)

A preocupação central do CIMI é responder ao que seus membros sentem como uma crise, efetuando um questionamento da iniciativa missionária como um todo. Eles procuram definir e buscar uma forma de atividade evangélica que respeite as diversas tradições culturais das sociedades indígenas e que se volte para seus problemas mais urgentes. Isso envolve um exame crítico da atividade missionária passada e uma afirmação de que o primeiro e mais certo candidato à conversão é o próprio missionário. Um tema geral que percorre os escritos do CIMI é que os missionários, em suas tentativas de transmitir a fé, têm, ao contrário, apenas imposto sua cultura. Esse erro tem sido ainda mais grave, na medida que as sociedades indígenas se encontram, sob certos aspectos – notadamente em seu igualitarismo, no fato de a vida ser centrada na comunidade, na ênfase no compartilhar –, mais próximos da visão de vida expressas nas Bem-Aventuranças do que as sociedades mais "avançadas" das quais provêm os missionários. O capitalismo, ainda que não identificável com o pecado original, pode ser entendido como uma de suas expressões modernas, com sua conseqüente exploração do homem pelo homem e a flagrante desigualdade nas condições de vida dos diferentes grupos sociais.

Procurando um modelo de atividade missionária a ser seguido, os membros do CIMI prestam especial atenção à fraternidade das Irmãzinhas que vivem entre os Tapirapé, observando com aprovação o lugar conferido à presença, em oposição à pregação, e à simples oferta de amizade. Embora se possa perguntar o que as Irmãzinhas têm realizado com seu estilo de evangelização, visto que não ocorreram conversões, o CIMI destaca o rápido aumento na população tapirapé, registrado a partir da presença das Irmãzinhas entre eles, e propõe que ajudar um grupo tribal a recuperar sua força e vontade de viver deve ser considerado um modo de trazer as "boas novas". (32) A significação dos muitos anos de vida retirada de Cristo em Nazaré, que, conforme já vimos, serve de modelo para a vocação das Irmãzinhas, é

invocada da seguinte maneira nos escritos do CIMI: "Todo aquele que pretenda dedicar-se à evangelização e catequese dos índios . . . deveria, como Jesus, partilhar sua vida por 30 anos, para comunicar-se por apenas três". (33)

Os membros do CIMI, entretanto, desenvolveram uma racionalização mais elaborada para a prática missionária do que os Irmãozinhos e as Irmãzinhas de Jesus, que vêm tentando manter a formulação de suas vocações da forma mais direta e simples possível, sendo a simplicidade um valor fundamental da congregação. (34) De acordo com o CIMI, a transformação e a justificação de prática missionária dependem do reconhecimento da distinção entre *fé* e *religião:* a fé é universal e transcende às diferenças culturais; a religião é o complexo institucional dentro do qual a fé pode ser expressa em sociedades particulares. A fé deve ser "encarnada" através da expressão religiosa concreta, mas a relação entre as duas é dialética, e não estática ou meramente reflexiva. Uma analogia usada pelo CIMI para discutir a relação entre fé e religião é a de uma corrente elétrica que corre ao longo de um fio condutor. Diferentes tipos de fio podem conduzir a carga. Quando os missionários destróem as instituições culturais e religiosas de uma aldeia tribal, estão destruindo os próprios "condutores" da comunidade, em vez de encontrar o caminho para fazer esses condutores carregarem a carga que a evangelização, quando verdadeiramente praticada, ajudaria a transmitir.

De acordo com o CIMI, deveria ser permitido às sociedades indígenas encontrarem seu próprio caminho até Cristo. O Antigo Testamento narra a senda dos Judeus; os índios devem viver seu equivalente, levando, contudo, mais tempo do que precisam para fazer uma jornada que ocupou muitos séculos da história dos judeus. A interpretação da experiência indígena em termos do Antigo Testamento, e vice-versa, é um elemento central na ideologia do CIMI. São traçados paralelos com relação à função do mito e da tradição, e é enfatizada a importância de um senso próprio de identidade cultural de um povo. A questão dos direitos à propriedade da terra também é interpretada à luz da compreensão bíblica da Terra Prometida: terra que não é meramente metáfora, mas território real, e, ao mesmo tempo, não apenas um recurso produtivo, visto que a terra se torna cheia de significado através das teias que o mito cria à sua volta.

Nos escritos publicados pelo CIMI, o foco incide na cultura ou na sociedade, ao invés de incidir no indivíduo. A prática missionária que objetiva a conversão de indivíduos é vista como produzindo desajustes culturais, em desacordo com suas próprias ambiências e tradições; ela cria divisões dentro das sociedades indígenas, em vez de promover o fortalecimento, a unidade, e um senso de objetivo comum e de auto-valorização. É interessante confrontar essa posição com outra, proposta por um grupo de missionários e missiólogos protestantes norte-americanos durante um encontro, em 1977, da Associação Antropológica Americana. (35) Nessa posição, a ênfase é dada à liberdade de consciência individual. Em algumas das apresentações, a posição dos missionários foi comparada – embora, para ser exata, não explicitamente – a alguém que chega no mercado com um produto na expectativa de que os consumidores o escolherão livremente, porque é de qualidade superior. Não era de se esperar que essa visão de evangelização, como algo ligado à livre empresa, essencialmente *laissez-faire,* fosse aceita por um grupo de padres ativistas na América Latina.

Na visão do CIMI, portanto, o objetivo principal e imediato dos missionários não é produzir conversões nos outros mas, primeiro, penetrar inteiramente na sociedade que eles esperam cristianizar. O processo é chamado de "Encarnação". O missionário deve assumir na "carne" a experiência dos índios com quem vive; dessa maneira, acredita-se, a mensagem que ele traz servirá de resposta às suas próprias perguntas.

Os teólogos mostraram que o cristianismo é uma religião encarnacional em dois sentidos: num sentido mais amplo, significa que o plano de Deus para o homem e o destino do próprio homem são revelados na História, nas realidades do mundo; num sentido mais restrito, a Encarnação se refere ao evento único de Deus aparecendo na História como Cristo. Há muitos anos, um grupo de teólogos britânicos fez a controvertida sugestão de que os cristãos podem dispensar a crença na Encarnação no segundo sentido. (36) Eles alegavam que essa crença pertencia a uma época distante, a um meio cultural menos elaborado. Se, como T. S. Eliot observou, "o cirstianismo está sempre se adaptando a alguma coisa que possa ser acreditada", então, tornar o cristianismo acreditável à pessoa moderna educada, pode acarretar o abandono desse vestígio de sistemas religiosos anteriores, ou, talvez, considerá-lo mais como inspirador de mito do que como doutrina. No caso do CIMI, porém, e, num sentido mais amplo, da "teologia da libertação", da qual ele faz parte, a doutrina da Encarnação, longe de ser defendida num espírito de conservadorismo teológico, tem sido re-trabalhada para tornar o cristianismo "acreditável" em termos da América Latina e do contexto do Terceiro Mundo contemporâneos. O exemplo de Deus, assumindo uma forma humana particular num momento particular da História, fornece um modelo, um quadro para missionários que procuram definir-se diante das aspirações revolucionárias e com as reivindicações de pluralismo cultural. A "imitação de Cristo", que, de um modo ou de outro, define todas as vocações missionárias e sacerdotais, transforma-se na imitação fiel de uma concreta, definida e perfeita Encarnação.

DISCUSSÃO COMPARATIVA E OBSERVAÇÕES FINAIS

As duas orientações missionárias apresentadas no relato anterior são, em muitos aspectos, bastante diferentes uma da outra. O CIMI é um grupo ativista, tanto no sentido apostólico, visto que o cerne de seus membros é composto de padres seculares, quanto no sentido político. Os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus, por outro lado, renunciaram às

formas usuais de atuar no mundo a fim de transformá-lo. (37)

Para os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus, a escolha de onde fundar uma fraternidade prende-se à questão de encontrar aqueles que estejam mais abandonados. Para os membros do CIMI, pobreza e abandono são encarados dentro de um contexto econômico e político focalizado mais agudamente; sua missão se dirige para os marginalizados que, na sua concepção foram a verdadeira audiência para a mensagem evangélica original, e são hoje a fonte não só de uma nova ordem social, mas também de uma Igreja revitalizada.

Um dos principais objetivos do CIMI é a conscientização, elevando o grau de consciência dos índios a respeito do sistema sócio-econômico mais amplo que está determinando o seu destino. As Irmãzinhas de Jesus não se empenharam nessa atividade durante a maior parte dos anos em companhia dos Tapirapé; essa omissão poderia, sem dúvida, ter representado uma desvantagem para os índios se eles não tivessem contado com os serviços de um padre francês que desempenhou esta função por 20 anos, até ser detido como agitador em 1973, preso e deportado em 1975. (38) Contudo, parece claro que a orientação seguida pelas Irmãzinhas tem sido de muitas maneiras benéfica para os Tapirapé, principalmente ao apoiarem suas próprias tradições culturais e auto-respeito, proporcionando-lhes um contexto para lidar com os europeus, no que constitui, provavelmente, o que há de mais próximo possível a uma relação entre iguais. (39) Nos últimos anos, as Irmãzinhas passaram a estimular o aumento de consciência entre os Tapirapé, mudança de abordagem estimulada por suas afinidades ideológicas com a ala esquerda do clero latino-americano. Por sua vez, as fraternidades na América Latina têm, como grupo, exercido pressão junto às congregações mais amplas, isso talvez favorecido pelo fato de que as Irmãzinhas e os Irmãozinhos têm recebido entre seus membros pessoas de origem proletária.

O conceito de evangelização sustentado pelos Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus antecede à influência das ciências sociais nos grupos missionários, e as congregações, na maior parte, têm-se inclinado a permanecer próximas de seus impulsos originais ao definir suas vocações. Como foi mencionado acima, as congregações lutam por simplicidade e não são propensas a elaborar formulações teóricas ou discussões teológicas complicadas. Os membros do CIMI, de acordo com muitos dos principais arquitetos da teologia da libertação, têm, por outro lado, procurado incorporar e posicionar-se diante das tendências intelectuais dominantes da época. As perspectivas marxistas fornecem não apenas uma orientação política geral, mas também instrumentos para a análise teológica e social. Assim, a distinção fundamental entre religião e fé se desenvolve ao longo das seguintes linhas: a religião, na medida que faz parte de um sistema social particular, é receptiva à análise dentro do quadro de uma oposição infra-estrutura/superestrutura. O conceito antropológico de cultura, embora considerado útil, é, ao mesmo tempo, sujeito à crítica marxista nos escritos do CIMI, sendo visto como demasiadamente idealístico e não conseguindo relacionar as construções simbólicas da cultura, incluindo a religião, às relações de produção. A fé, entretanto, transcende esse quadro e não se refere às instituições econômicas e sociais particulares de uma sociedade.

A terminologia estruturalista também é empregada: nela, a relação entre religião e fé expressa-se em termos da relação entre significante e significado. (A interpretação que os CIMI faz da distinção saussureana entre significante e significado é, por coincidência, um tanto vaga e imprecisa – mas o mesmo pode ser dito dos escritos estruturalistas mais acadêmicos.) O processo de conscientização é expresso algumas vezes em termos de uma analogia lingüística: evangelização implica fornecer aos índios uma "gramática", através da qual suas próprias experiências possam tornar-se inteligíveis para eles.

O objetivo do CIMI de aumentar a consciência indígena e prover os grupos tribais de uma linguagem para entender sua situação atual põe em perspectiva o conceito de vocação missionária como uma Encarnação acima delineado. Se o missionário do CIMI é capaz de se "tornar um índio", isto se dá porque o índio pode ser absorvido – como, de fato, tem sido absorvido – numa luta nacional e internacional mais ampla, compreensível ao missionário em termos políticos e econômicos que lhe são familiares. Isto não quer dizer que as afirmações do CIMI sobre o respeito às diferenças, à integridade cultural de índios não sejam sinceras; significa, sim, que o ponto de partida para o CIMI, como em qualquer esforço missionário, é a incorporação do missionizado à própria cosmologia do missionário. A luta do CIMI para desenvolver um modo de atividade missionária livre do imperialismo cultural apenas revela a contradição interna desse objetivo, de uma maneira particularmente aguda, e mesmo pungente. Embora os membros do CIMI insistam na necessidade de entender as culturas indígenas nos seus próprios termos, em vez de impor-lhes as categorias de uma cultura alheia, eles lêem a experiência indígena à luz da tradição judaico-cristã. Os indígenas americanos são uma vez mais as tribos de Israel. O CIMI perscruta os mitos indígenas em busca da evidência de uma transição do tempo cíclico, recorrente do mito tradicional ao tempo linear da história real, buscando a transformação familiar que anunciará o início de uma nova era familiar. (40) Mesmo admirando as sociedades indígenas por sua profunda religiosidade que imbui o mundo como um todo, de significado sagrado, ainda assim falam da necessidade de ajudar os índios a compreender a distinção entre o natural e o sobrenatural. Alguns dos membros do CIMI ressaltaram a necessidade de uma "dessacralização da cultura". Temos aí um programa auto-consciente para o tipo de secularização que tem sido, comumente, o principal efeito involuntário da atividade missionária. (41)

A experiência feita pelo CIMI no sentido de estabelecer contato com as culturas indígenas através de seus mitos pode ser contrastada com a abordagem que os Irmãozinhos e Irmãzinhas adotam para se integrar às sociedades onde

instalaram fraternidades. Os Irmãos e Irmãs procuram adaptar-se principalmente através da aquisição de hábitos de vida exteriores, sobretudo de trabalho. Assim, as Irmãzinhas que vivem com os Tapirapé, por exemplo, têm suas próprias roças, pescam e participam, em uma larga medida, da rotina diária das atividades da aldeia. Sua intenção de conhecer as pessoas com quem vivem parece ser essencialmente uma questão de amizade pessoal, de acompanhamento individual, através das experiências universais da vida como nascimentos, mortes, doenças e mudanças repentinas de sorte, tanto para melhor quanto para pior. Embora a referência geralmente seja feita à cultura, em termos da perspectiva geral ou da visão de mundo, o objetivo não consiste em aprender uma outra cultura como um antropólogo ou, em relação a esse assunto, um membro do CIMI o entenderia. (42) Similarmente, embora muito seja dito sobre a necessidade de aprender a língua local, as Irmãzinhas que vivem com os Tapirapé são ainda, com uma única exceção, incapazes de conversar fluentemente em tapirapé, depois de estarem na região há muitos anos. Para ser exata, os Tapirapé apresentam uma situação lingüística difícil para pessoas sem treinamento especial; além do mais, desde que as Irmãzinhas foram capazes de se comunicar com eles em português *pidgin*, a pressão para aprender a língua não foi o que, sob outros aspectos, poderia ter sido. Em geral, as Irmãzinhas que vivem em países estrangeiros, onde as línguas locais são menos exóticas e podem ser estudadas de um modo convencional, aprendem-nas satisfatoriamente. Todavia, o caso dos Tapirapé mostra que aprender uma língua nativa não é encarado pelas Irmãzinhas como um meio indispensável para conhecer um povo.

Ao fazer estas observações, não pretendo estabelecer uma comparação entre os Irmãozinhos e Irmãzinhas e os missionários que dedicam atenção especial às línguas e culturas nativas, que coloque em desvantagem os primeiros. A questão é mais complexa. Considere-se o caso das organizações missionárias protestantes fundamentalistas, cujos membros recebem treinamento lingüístico considerável e dedicam muito tempo, no campo, a conhecer a língua, com o fito de traduzir a Bíblia para o idioma nativo. Esses mesmos missionários, falam, muitas vezes, de "quebra de cultura" *(cracking a culture)*, uma das muitas metáforas militares utilizadas para descrever suas operações; eles estão, por assim dizer, a serviço da Agência Central de Inteligência (CIA) de Deus, aprendendo a interceptar mensagens num código estrangeiro, de modo a poderem usar esse mesmo código para transmitir suas próprias mensagens. O que esses missionários podem sentir a respeito do que fazem é que estão encontrando os vestígios, os prenúncios ou mesmo as profecias que o próprio Deus plantou numa cultura tribal para prepará-la para Cristo. (43) O observador de fora, entretanto, pode vê-los como envolvidos numa forma sofisticada de *engineering*. cultural o de manipulação simbólica, num cenário de marcada desigualdade social entre missionários e missionizados. Ademais, enquanto os missionários podem achar que descobriram uma verdadeira adequação entre o cristianismo e a sociedade para a qual eles o estão trazendo, análises como as apresentadas sobre esta questão por Rigby e por Edward L. Schieffelin mostram os custos da edificação dessa ponte cultural, tanto para as sociedades nativas, quanto para o próprio cristianismo.

Um último ponto: ao usar o termo *ideologia* para as conceituações das práticas missionárias descritas e analisadas neste artigo, estou, implicitamente seguindo o tratamento usado por Mannheim, (44) apontando para sua função de justificar uma atividade missionária contínua, num período histórico em que essa atividade é seriamente colocada em questão. Um analista contemporâneo do conceito de ideologia, André Béteille, sugere que a conhecida distinção de Mannheim entre as ideologias (que servem para preservar o *status quo*) e as utopias (que rejeitam a ordem existente e propõem uma mudança radical) é problemática analiticamente e inadequada conceitualmente por lidar com os usos correntes do termo *ideologia;* Béteille propõe que, ao contrário, façamos distinção entre ideologia orientada para o *status quo* e ideologia orientada para a mudança. (45) Ao mesmo tempo, traça uma distinção entre ideologias e crenças religiosas, definindo ideologia em termos de sua preocupação intrínseca com o poder e sua determinação em resolver problemas no "mundo atual das realidades do dia-a-dia". (46) Assim, o ponto de vista proposto pelo CIMI, do qual falei por uma determinada razão, como uma ideologia, também seria considerado uma ideologia de acordo com o esquema de Béteille, embora aqui em oposição à *religião.* Na realidade, a própria teologia da libertação poderá ser caracterizada como uma ideologização da religião.

O que dizer, então, dos Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus? Sua recusa geral de negociar com o poder – um esforço no qual têm sido notáveis, ainda que não completamente bem sucedidos – torna no seu caso, o uso da ideologia no sentido de Béteille – um tanto problemático. A religião, como Béteille a usa, dificilmente é mais satisfatória, uma vez que ele estabelece a oposição entre ideologia e religião essencialmente em termos de uma orientação material *versus* uma orientação espiritual, o que constitui um aparente recuo em relação às realizações da sociologia weberiana da religião.

Talvez seja somente na intersecção dessas várias distinções analíticas – a oposição de Mannheim entre ideologia e utopia, os contrastes de Béteille entre ideologia e religião, de um lado, e entre os diferentes tipos de ideologia, de outro – que podemos localizar propriamente os dois casos que venho discutindo aqui. Seria melhor, no entanto, deixar de lado por agora determinadas questões como, por exemplo, de que modo podemos distinguir o céu da terra e como concebemos as relações entre o real e o possível, concentrando-me, ao contrário, na questão única de estase e mudança – problema que, na realidade, é de maior interesse tanto para Mannheim quanto para Béteille. Nesse contexto, as crenças sustentadas pelos Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus e pelo CIMI podem ser vistas no desempenho de uma dupla função: primeiro, justificam a existência contínua do empreendimento missionário, sendo essa sua função conservadora; segundo, transformam o significado desse empreendimento, invocando ao agirem desse modo, precisamente os

elementos centrais do próprio cristianismo – Jesus de Nazaré, Jesus Encarnado. Esse processo geral é, certamente, familiar aos historiadores e sociólogos da religião. Todavia, cabe enfatizar que a legitimação tradicional, para usar o termo de Weber, pode funcionar não apenas para preservar o *status quo*, mas também para validar ou mesmo propor uma nova ordem. (47) Na verdade, podemos dizer das crenças religiosas, bem como dos sistemas mais gerais de significação a que nos referimos como *culturas*, que sua verdadeira habilidade em permanecerem os mesmos é a chave da sua eficiência em lidar com a mudança.

NOTAS

(1) Duas contribuições pioneiras ao estudo antropológico de missionários são Elmer Miller, "The Christian missionary, agent of secularization", *Anthropolgical Quarterly* 43 (1970): 14-22, e Thomas O. Beidelman, "Social theory and the study of Christian missions in Africa", *Africa* 44 (1974): 235-49.

(2) Os antropólogos, deve-se salientar, também são confrontados com essa questão, e podem, na prática, tratá-la de forma menos completa e satisfatória do que muitos missionários. Este ponto foi discutido por Elmer Miller num *paper* intitulado "Great was the company of preachers: The word of missionaries and the word of anthropologists", apresentado no simpósio "Theoretical and Ethnographic Attention on Missionaries", no 78º encontro anual da Associação Antropológica Americana, realizado em novembro de 1979, em Cincinnati. Ver também Paul Hiebert, "Missions and anthropology: a love hate relationshis", *Missiology* 6 (1978): 165-80 para uma visão missionária dessa questão.

(3) Estou atualmente empenhada no estudo histórico e etnográfico dessas ordens, focalizando particularmente as Irmãzinhas de Jesus. Até aqui, minha pesquisa que vem sendo realizada no Brasil, na França, na Itália e nos Estados Unidos, tem sido mantida com os recursos da Roslyn T. Schwartz Lectureship e de Frederica de Laguna Fund do Bryn Mawr College. Uma bolsa do American Council of Learned Societies me permitirá dedicar um ano a esse projeto, a partir de janeiro de 1981.

(4) "Como Jesus, durante a sua vida humana, sê *tudo para todos:* um árabe entre árabes, um nômade entre nômades, um operário entre operários... mas acima de tudo, um ser humano entre outros seres humanos... Como Jesus, torna-te uma parte dessa *massa humana.* Penetra profundamente e santifica teus circundantes pela conformidade a um modo de vida, através do amor, através de uma vida totalmente dedicada, como a de Jesus, ao serviço de todos, através de uma vida tão integrada às outras que possas ser apenas *um entre todos,* querendo ser no meio deles como o fermento que se perde na massa para fazê-la crescer." Esse parágrafo foi tirado de um folheto intitulado *A´ la suite du Frère Charles, le 'petit frère universel',* escrito pela fundadora das Irmãzinhas de Jesus. O folheto, em geral, conhecido como o *bulletin verto,* devido à cor de sua capa, contém o que Irmãzinhas consideram ser as informações essenciais sobre sua vocação.

(5) A maior parte do material publicado sobre os Irmãozinhos e Irmãzinhas pode ser encontrada nos escritos espirituais de René Voillaume, que incluem *Au coeur des masses* (Paris: Editions du Cerf, 1950) e os vários volumes de suas *Lettres aux fraternités,* que foram publicados ao longo dos anos (Vol. I: *Temoins silencieux de l'amitié divine* (1960), Vol. II: *A cause de Jesus et de l'Evangile* (1960), Vol. III: *Sur le chemin des hommes* (1966), Vol. IV: *Voyants de Dieu dans la cité* (1975) (Paris: Editions du Cerf). Algumas informações sobre as fraternidades são apresentadas também em M. Carrouges, *Le Père Foucauld et les fraternités d'aujourd'hui* (Paris: Editions du Centurion, 1963). As informações que apresento aqui se originam primordialmente da minha própria pesquisa etnográfica, e da consulta de vários documentos que circulam no interior das congregações ou entre os amigos e parentes dos seus membros.

(6) Há numerosas biografias de Foucauld. A mais antiga é a de René Bazin, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, Ermite au Sahara* (Paris: Plon, 1921), que foi traduzida para o inglês em 1923. Outras boas fontes são Anne Fremantle, *Desert calling, The life of Charles de Foucauld* (Nova Iorque: Henry Holt, 1949; Londres: Hollis and Carter, 1950); Lancelot C. Sheppard, *Charles de Foucauld* (Dublin: Clonmore & Reynold, Ltd., 1957) Msgr Leon Cristiani, *Charles de Foucauld, life and spirit* (Nova Iorque: St Paul Publications, 1965), e Jean-François Six, *Vie de Charles de Foucauld* (Paris: Editions du Seuil, 1962) traduzida para o inglês por Lucie Noel como *Witness in the desert* (Nova Iorque: Macmillan Co., 1965). De especial interesse, pela orientação de Foucauld para o islamismo, é Ali Merad, *Charles de Foucauld au regard de l'Islam* (Editions du Chalet, 1974).

(7) Segundo Fremantle, "Lyautey usou *Reconnaissance au Maroc* como seu manual durante a conquista do país em 1912." (Fremantle, *Desert calling,* pp. 94-95).

(8) A carta, escrita em 1901 a Henri de Castries, é citada em Sheppard, *Charles de Foucauld,* p. 35.

(9) Essa passagem, muito citada, é mencionada em Cristiani, *Charles de Foucauld,* pp. 39-40.

(10) Citada em Fremantle, *Desert calling,* p. 119; Ver também Cristiani, *Charles de Foucauld,* p. 41.

(11) Ver Six, *Vie,* p. 26, e Cristiani, *Charles de Foucauld,* p. 36.

(12) Uma antologia desses escritos pode ser encontrada em Denise Barrat, Ed. *Oeuvres spirituelles de Charles de Jésus Père de Foucauld* (Paris: Ed. du Seuil, 1958). Uma coleção mais antiga, editada por René Bazin, apareceu com o título *Ecrits spirituels.*

(13) A crença de Foucauld na eficácia da hóstia eucarística, em sua presença física, tem sido considerada teologicamente problemática por alguns. Ver Sheppard, *Charles de Foucauld,* pp. 70-71.

(14) Ver Merad, *Charles de Foucauld,* pp. 39-51.

(15) Ibid., pp. 39-40.

(16) Essa afirmação, feita num relatório a um dos superiores de Laperrine em 1902, é citada em Cristiani, *Charles de Foucauld,* p. 116.

(17) Após sua morte, Laperrine foi enterrado próximo a Foucauld em Tamanrasset. Quando os Padres Brancos transferiram o corpo de Foucauld para El Golea, deixaram seu coração em Tamanrasset, para que ficasse junto a Laperrine, a quem foi tão intimamente ligado durante a vida. Veja-se Fremantle, *Desert calling,* p. 56.

(18) Citado em Six, *Vie,* p. 102.

(19) Durante os anos que passou em Hoggar, Foucauld também levantou uma prodigiosa quantidade de informações sobre os tuaregues, escrevendo um dicionário, uma gramática, coleções de textos em prosa, poemas e provérbios.

(20) Ver Six, *Vie,* pp. 86-203.

(21) Para maiores informações sobre essas várias regras, ver Sheppard, *Charles de Foucauld,* pp. 85-89, e Carrouges, *Le Père Foucauld,* pp. 64-66, 87-89, 110-111. A primeira congregação que pode ser considerada como de seguidores de Foucauld são as Irmãzinhas do Sagrado Coração, fundada em 1933, que adotou a

regra elaborada por Foucauld em 1902 para uma ordem enclausurada de mulheres.

(22) Nos últimos anos, as pequenas comunidades têm-se tornado mais comuns nas ordens religiosas católicas, mas os Irmãozinhos e Irmãzinhas foram inovadores quanto a esse aspecto na época em que foram fundados.

(23) Algumas informações publicadas sobre a fundação dessas respectivas congregações estão incluídas em Carrouges, *Le Père Foucauld*, pp. 181-189, 197-201.

(24) Bazin, *Charles de Foucauld.*

(25) Hoje, aos 81 anos, Irmãzinha Magdeleine passa a maior parte do ano na sede da congregação em Roma. Respeitamos aqui sua preferência em ser conhecida somente por seu nome religioso, embora oficialmente só tenha passado a se chamar Irmãzinha Magdeleine depois que fez seus votos.

(26) O hábito segue geralmente o padrão do modo de vestir de Foucauld na África do Norte. Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 58, fornece a seguinte descrição da aparência de Foucauld ao chegar a Beni-Abbès: "Ele usava uma longa túnica branca árabe toda manchada e rasgada da viagem; na cabeça, trazia um tarbuche do qual caía um pano de linho dobrado que servia de proteção contra o sol, e que pendia sobre a nuca. À volta da cintura, levava um rosário de grandes contas no qual pendurava um crucifixo de ébano; nos pés, calçava sandálias de corda, cujas solas, desgastadas pela longa jornada, mostravam ao observador atento os grandes ferimentos que lhe tinham causado. Uma representação esquemática de um coração, desenhado em sarja vermelha, ficava presa à altura do seu peito."
A insígnia do coração e da cruz também aparece à porta de todas as fraternidades dos Irmãozinhos e Irmãzinhas, seguida do lema de Foucauld, "Jesus Caritas", escrito na língua do país.

(27) Deve ser observado que essa experiência é extremamente atípica para uma Irmãzinha. A tese que as Irmãzinhas em Roma gentilmente me emprestaram será publicada como uma monografia, embora o verdadeiro nome da Irmãzinha não venha a ser usado.

(28) É interessante nesse contexto considerar as observações de Peter Rigby, na conclusão do seu artigo sobre a harmonia ostensiva entre as crenças, a ideologia pastoral e a praxis cristãs primitivas.

(29) Meu primeiro encontro com membros da congregação data da minha primeira viagem de campo aos Tapirapé, em 1966. As relações entre os Tapirapé e as Irmãzinhas foram comentadas nas minhas publicações precedentes, "Tapirapé Kinship" e "Cerimonial redistribution in Tapirapé society", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia,* nº 37, 38 (Belém, Brasil) (1968); desenvolvo o assunto mais extensamente num ensaio histórico publicado recentemente sobre os Tapirapé, "The Tapirapé during the era of reconstruction", em *Brazil: Anthropological Perspectives,* ed. William E. Carter and Maxine L. Margolis (Nova Iorque: Columbia University Press, 1979).

(30) Boletim do CIMI 6, nº 40 (setembro de 1977), 35.
Minha descrição do Conselho Indigenista Missionário baseia-se no boletim que a entidade publica trimestralmente, e em vários de seus documentos mimeografados, alguns dos quais sem data. Não entrevistei pessoalmente os principais membros ativos do Conselho, nem assisti a qualquer de seus encontros ou outras funções, mas as Irmãzinhas de Jesus, com quem trabalhei no Brasil e que estão mais intimamente ligadas à organização, forneceram-se valiosas informações.

(31) Não disponho, até o momento, de muitas informações sobre eventos particulares que conduzem a essa mudança, mas a questão parece ter sido motivo de preocupação por parte da CNBB, no sentido de que o CIMI poderia estar se dedicando a atividades políticas com o sacrifício de interesses religiosos. De qualquer modo, pouco tempo depois o CIMI lançou uma publicação especial de seu boletim intitulada ***Evangelização e mundo indígena*** (***Boletim do CIMI*** 6, nº 40, setembro de 1977), que focalizava a questão da evangelização. Essa publicação, já citada na nota 30, é uma fonte particularmente valiosa para as afirmações sobre a abordagem do CIMI do trabalho evangélico entre os índios.

(32) Ao mesmo tempo, o CIMI critica as Irmãzinhas em função da sua preparação lingüística inadequada e por dedicarem atenção insuficiente a determinados aspectos da cultura tapirapé, como a mitologia, ponto ao qual voltarei adiante. Ibid., pp. 5-6.

(33) Ibid., p. 35.

(34) As Irmãzinhas de Jesus que vivem com os Tapirapé têm adotado muitas das idéias do CIMI, da mesma forma que, de um modo mais geral, os Irmãozinhos e Irmãzinhas na América Latina se tornaram parte do que vem ocorrendo na Igreja latino-americana. Comentarei esse assunto mais adiante, na seção das conclusões.

(35) O simpósio, intitulado "Anthropologists, Missionaries, and Culture Change", apresentado no 76º encontro anual da Associação Antropológica Americana, realizado em novembro de 1977, em Houston, foi uma tentativa de explicar e justificar a prática missionária para uma platéia antropológica, e também de apresentar uma crítica a certos pressupostos e orientações antropológicos. Uma exposição representativa e particularmente clara de algumas das questões gerais levantadas pode ser encontrada no trabalho apresentado por William R. Merrifield, do Summer Institute of Linguistics, "On the Ethics of Christians Mission."

(36) John Hick, ed., *The myth of God incarnate* (Londres: SCM Press, 1977).

(37) Durante a década de 1960, duas novas congregações, fundadas por René Voillaume e denominadas Irmãozinhos e Irmãzinhas do Evangelho, surgiram entre os membros dos Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus. As novas congregações, ainda bastante pequenas – a maior das duas, os Irmãozinhos do Evangelho, conta com pouco mais de uma centena de membros – são compostas de homens e mulheres que se sentiram impulsionados a um modo mais ativo de evangelização. Eles trabalham em locais, onde já existe uma comunidade cristã coesa e onde suas atividades seriam, portanto, bem recebidas. O engajamento na ação política também é menos problemático para eles do que para os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus.

(38) O padre François Jentel, morto há alguns anos, preparava-se originalmente para ser um Irmãozinho de Jesus, mas verificou não ser esta a sua vocação; no decorrer de seu trabalho no Brasil, ligou-se ao CIMI.

(39) Para uma discussão mais detalhada das funções complementares desempenhadas pelas Irmãzinhas de Jesus e pelo padre Jentel entre os Tapirapé, ver Shapiro, "Tapirapé during reconstruction".

(40) Esse estado de coisas, em que uma tentativa de assimilar um esquema cultural diferente termina em projeção cultural, pode ser comparado à situação descrita por Edward L. Schieffelin em seu artigo; nele, o empenho dos missionários na Papua para reprimir certas crenças nativas deixou intacta, porém, uma orientação cultural genérica, que continua a constituir o prisma através do qual o cristianismo assume sua cor local entre os Kaluli. O estudo de caso de Schieffelin poderia levar o CIMI a um questionamento, pois oferece um quadro bastante sombrio do que realmente pode acontecer quando a mensagem evangélica do cristianismo é inserida no próprio cenário cultural da população tribal.

(41) Ver Miller, "Christian missionary".

(42) Uma Irmãzinha americana, depois de ler um relato etnográfico dos índios Tapirapé, disse sentir como se estivesse "lendo a respeito dos pecados deles sem realmente conhecê-los." "Pecados", aqui se referia a práticas como o infanticídio; "realmente conhecê-los" – um ponto que infelizmente não apurei na ocasião – significa, estou

razoavelmente segura, participar diretamente dos sofrimentos e alegrias da vida diária.

(43) Um relato intrigante e bem desenvolvido dessa perspectiva missionária pode ser encontrado em Don Richardson, *Peace child* (Glendale: G/L Publications, 1974). Descrevendo seu trabalho missionário entre os Sawi da Nova Guiné, Richardson mostra como procedeu para encontrar o que chama de "analogias redentoras" na cultura nativa.

(44) Karl Mannheim, *Ideology and utopia.* Nova Iorque: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, 1936.)

(45) André Béteille, "Ideologies: Commitment and partisanship", *l'Homme* XVIII (1978): 46-67. Ver pp. 51-52.

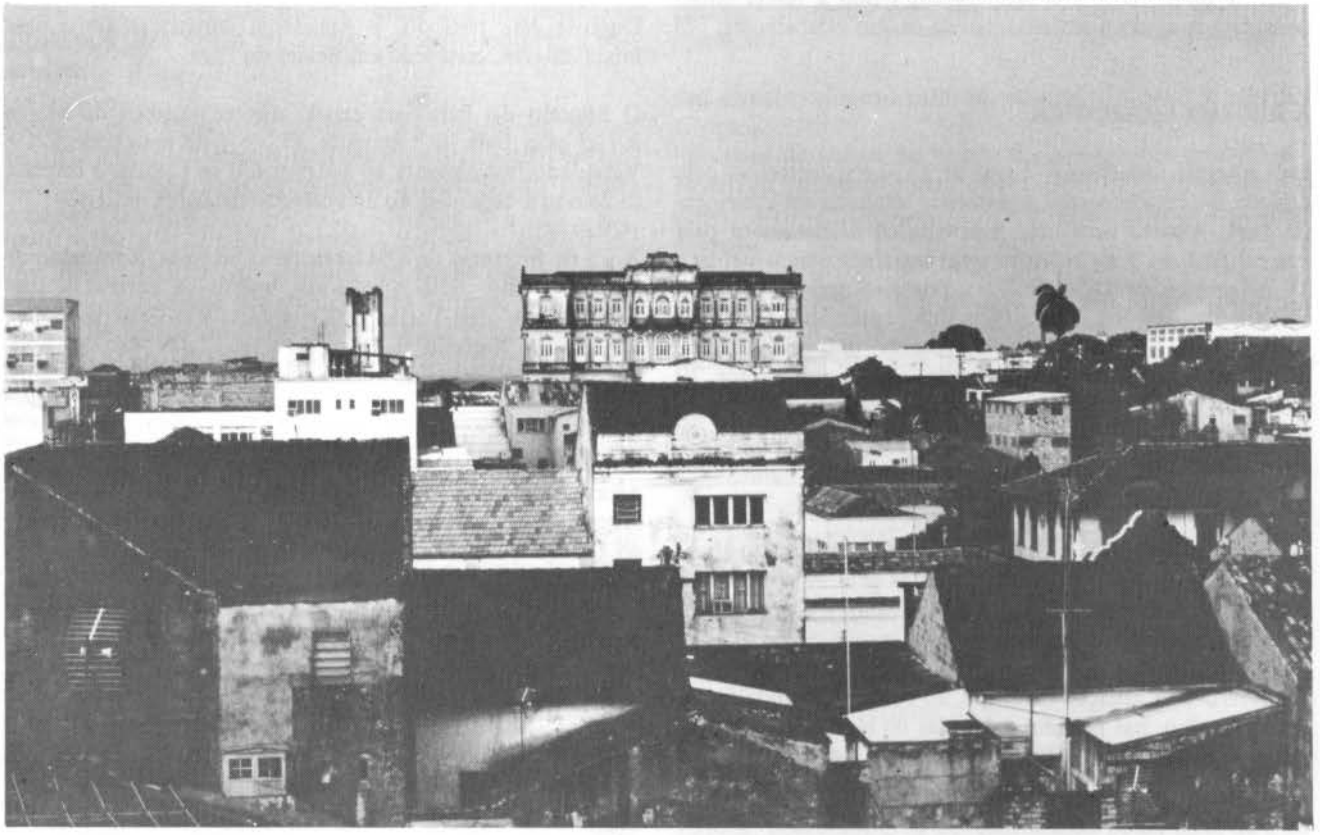
(46) Ibid., pp. 47-50.

(47) Este ponto é bem discutido e ilustrado com um estudo de caso em Michael Hill, *The religious order, A study of virtuoso religion and its legitimation in the nineteenth-century Church of England* (Londres: Heinemann Educational Books, 1973).

A REFORMA CATÓLICA NA AMAZÔNIA 1850/1870

RIOLANDO AZZI
História Religiosa do Brasil
IBRADES, RJ

Colégio D. Bosco, Salesianos, Manaus
Foto de Eduardo Viveiros de Castro



Talvez se possa considerar como o aspecto predominante da Igreja na Amazônia, nas duas décadas compreendidas entre 1850 e 1870, o esforço para a implantação do espírito da reforma católica, visando consolidar no Brasil o modelo de Igreja hierárquica, segundo os moldes tridentinos.

Para melhor compreensão desse aspecto, convém indicar inicialmente sua vinculação como contexto político.

A CONSOLIDAÇÃO DO IMPÉRIO

Na opinião de diversos autores, o início da segunda metade do século XIX é assinalado pela consolidação do Segundo Reinado. A Revolução Praieira, em 1848, constituíra a última tentativa de afirmação das idéias liberais e federativas.

Desse modo, as duas décadas compreendidas entre 1850 e 1870 representam o período de maior estabilidade do governo de D. Pedro II. Tal estabilidade só começaria a ser abalada nos anos 70, com o advento das idéias republicanas.

Também para a Igreja do Brasil, esse período representa a afirmação progressiva da reforma católica.

Pode-se dizer que o movimento se inicia com a nomeação de D. Antônio F. Viçoso para a diocese de Mariana em 1844, mas ganha impulso no início da década seguinte com a ida de D. Antônio Joaquim de Melo para a diocese de São Paulo em 1852. Nesse período também D. Romualdo Antônio de Seixas passa a aderir plenamente ao movimento reformador, introduzindo esse novo espírito na arquidiocese da Bahia, da qual era o metropolita.

Religião e Sociedade 10, Rio, nov. 1983, pp 21/30

A chegada dos primeiros lazaristas franceses e das irmãs da Caridade na diocese de Mariana, a 3 de abril de 1849, pode ser considerada como um marco decisivo na história do movimento. A colaboração dos religiosos estrangeiros foi um elemento imprescindível para a vitória do movimento reformador.

Desse modo, enquanto o Império se consolidava, afirmava-se também o novo modelo de Igreja hierárquica e tridentina. Ao governo interessava a reforma como um meio de afastar o clero urbano da política, em vista de suas idéias liberais. (1) Para o episcopado fiel à Santa Sé a reforma significava o estabelecimento de um novo clero, observante do celibato e dedicado exclusivamente à sua missão espiritual. Havia assim nesse período uma concordância básica entre o poder civil e o eclesiástico, sendo a Igreja então considerada como o sustentáculo da ordem estabelecida. (2)

A REGIÃO AMAZÔNICA

Para a região amazônica, o ano de 1850 é significativo pela criação da Província do Amazonas, separada da Província do Pará. A nova província, estabelecida oficialmente pela Lei nº 582, de 5 de setembro, foi instalada solenemente a 1º de janeiro de 1852 pelo seu primeiro presidente, João B. Tenreiro Aranha. A província tinha então apenas 40.000 habitantes e sete escolas. Compreendia uma só comarca, dois termos com foro independente, quatro municípios, 20 freguesias, 18 distritos de paz, duas delegacias e onze subdelegacias de polícia. Havia 39 praças militares para assegurar a ordem em toda a extinta comarca. Na nova província foi imediatamente organizada a guarda nacional.

Na região amazônica, o clero liberal havia participado ativamente não só dos movimentos e lutas pela independência como posteriormente da guerra dos Cabanos e do movimento pela autonomia do Amazonas como província.

Ao referir-se à atuação do bispo do Pará, D. Romualdo de Souza Coelho, nas primeiras décadas do século XIX Arthur Cezar F. Reis escreve:
"O clero de que dispunha estava, na sua quase totalidade, contaminado pelas idéias liberais. O Seminário de Belém não era procurado pela mocidade senão para a ilustração comum. De fora não vinham sacerdotes. E os poucos sacerdotes estrangeiros que havia, esses mesmos se viam cercados de desconfiança, como suspeitos às condições novas que o Brasil vivia".

E em nota o referido autor acrescenta:
"Constavam, em 1838, de nove portugueses e dois hespanhóis". (3)

Os clérigos também participavam ativamente da vida política da região. Quando em 1838 se instalou a primeira assembléia legislativa provincial no Pará, dez dos 28 deputados eram sacerdotes.

A Igreja do Amazonas procura nesse período entrar em sintonia com o movimento de reforma católica do Brasil e com as intenções da Santa Sé, enquanto os prelados buscam neutralizar no âmbito eclesiástico a influência do enciclopedismo racionalista e da Revolução Francesa. Em conseqüência, a hierarquia católica passa a assumir uma posição nitidamente autoritária e anti-liberal.

A HIERARQUIA ECLESIÁSTICA

Pode-se afirmar que a preocupação básica da hierarquia católica nesse período é o fortalecimento da instituição eclesiástica segundo o modelo tridentino.

Para levar avante esse projeto, o episcopado procura obter maior autonomia de ação diante do poder civil nos assuntos referentes à organização interna da Igreja. Ao mesmo tempo, porém, continua solidário ao poder político para a manutenção da ordem social.

Durante esse período, a Amazônia constituía ainda uma única diocese, com sede em Belém do Pará.

O bispado do Pará fora criado nos primórdios do século XVIII pela bula de Clemente XI, de 4 de março de 1719. Vinculado inicialmente ao patriarcado de Lisboa, o bispado só passou a depender do arcebispado da Bahia em 1827.

A 15 de fevereiro de 1841 falecia o bispo D. Romualdo de Souza Coelho. Seus sucessores imediatos foram D. José Afonso de Morais Torres, que governou a diocese de 1844 a 1859, e D. Antônio de Macedo Costa, de 1861 a 1890, ambos pertencentes ao movimento dos bispos reformadores.

Estudante do colégio de Caraça, em Minas Gerais, José Afonso entrou para a congregação da Missão em 1826, ordenando-se sacerdote em 1829. Em seguida foi professor do Caraça e superior do colégio lazarista de Congonhas do Campo. Em 1838 deixou a congregação da Missão e estabeleceu-se como padre secular no Rio de Janeiro. Foi nomeado bispo do Pará por decreto de 13 de maio de 1843, sendo sagrado a 21 de abril do ano seguinte. A 7 de julho de 1844 tomava posse na diocese.

Seu governo episcopal teve início no mesmo ano em que D. Viçoso começava a implantar o movimento reformador em Minas Gerais. No Pará, atuou com o análogo espírito reformador.

Apesar da boa vontade, a atuação de D. José Afonso não chegou a ser muito expressiva. Faltava-lhe sem dúvida um espírito mais dinâmico e agressivo para enfrentar as dificuldades da região.

Bem mais marcante foi a presença de D. Macedo Costa, uma das figuras mais importantes do episcopado no século passado. Sua ação não se limitou apenas à região amazônica; estendeu-se a toda a Igreja do Brasil, do qual foi líder inconteste nas três últimas décadas do Império.

Nascido em Maragogipe, na Bahia, Macedo Costa ingressou no seminário episcopal, completando seus estudos eclesiásticos no Seminário São Sulpício, na França.

Escolhido para a diocese do Pará por D. Pedro II, teve seu nome indicado para o episcopado por D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia.

D. Macedo Costa foi dos que mais se destacaram na luta pela independência da Igreja das ingerências do poder político, bem como pela garantia da sua autonomia de ação na área espiritual. Preocupou-se além disso com a formação sacerdotal, a reforma do clero e o estreitamento dos vínculos da Igreja do Brasil com a Santa Sé.

Não obstante, em sua própria diocese a atuação do prelado não chegou a ser tão expressiva em termos de implantação do novo modelo eclesial. Isso se deve principalmente às peculiaridades regionais: distância dos grandes centros, falta de clero, precariedade de transportes, dificuldades de comunicação etc.

Mas a dificuldade maior era que a concepção de Igreja de D. Macedo Costa era nitidamente européia, e dificilmente se adequava a uma região predominantemente indígena e missionária.

Assim sendo, a presença do bispo foi notória em Belém, mas não chegou a atingir profundamente a região amazônica. Apesar dos bons propósitos, a atuação do prelado pouco se fez sentir.

Em última análise, os prelados do Brasil estavam nesse período muito mais preocupados em reforçar a estrutura interna da Igreja, profundamente abalada pelas idéias liberais, do que em articular a expansão da atividade evangelizadora. (4)

A REFORMA DO CLERO

Para o fortalecimento do modelo tridentino de Igreja hierárquica era necessário reforçar a presença do clero na região amazônica. Os bispos sonhavam com um clero numeroso dócil às diretrizes da Santa Sé e dedicado exclusivamente à ação espiritual no meio do povo. A realidade, ao invés, era bem diversa. Os membros do clero diocesano eram poucos, e a maior parte deles vivia amasiada e envolvida em questões de ordem política. O espírito nativista e a mentalidade liberal eram fortes em diversos clérigos.

Escrevendo em setembro de 1846, D. Morais Torres lamentava a falta de clero neste termos:
"Seria para desejar que alguns sacerdotes de outras províncias e mesmo da Europa quisessem vir prestar seus serviços à religião e à salvação de tantas almas que se perdem por falta de pastores, e compadecendo-se de tantos infiéis embrenhados pelos nossos matos se enchessem de zelo pela propagação da fé e viessem chamá-los ao centro da Igreja de Jesus Cristo".

E acrescenta em seguida:
"Vejo-me atormentado com repetidas requisições dos povos pedindo-me padres sem poder satisfazê-los, e é para ver os mesmos índios fazendo todas as diligências para os obter sem consegui-los. Um tuxana (principal da nação) disse a um dos diretores de uma aldeia que viria à capital com bastante farinha, guaraná, para *comprar-me um padre*. Tal era o desejo de possuí-lo". (5)

Apesar de escasso, o clero continuava a dar importante contribuição, especialmente sob o ponto de vista político e cultural.

Para as escolas abertas nas vilas, o clero dava o maior contingente de professores. Em 1851, por exemplo, entre 34 mestres no Pará havia 11 padres; os demais haviam sido educados no Seminário de Belém. Em 1860, no Amazonas, dos 19 professores que trabalhavam em toda a província 11 eram padres.

A reforma do clero constituía uma das metas básicas do movimento reformador encabeçado pelos bispos. Na mente de D. Macedo Costa, tal reforma devia ser ao mesmo tempo moral e cultural. Em outras palavras: era necessário cuidar tanto da formação moral do clero como da sua preparação intelectual.

Em discurso pronunciado em Manaus em 1863 o prelado afirmava:
"Trata-se de chegar ao grande *desideratum* da regeneração moral do país pela ilustração do clero . . . É de mister um clero instruído, dedicado, cheio de espírito de sua sublime vocação".

Para D. Macedo Costa, o clero devia constituir a coluna dorsal da Igreja. Urgia efetivar no Brasil o modelo eclesial tridentino, ou seja, uma Igreja eminentemente hierárquica e clerical. No clero era colocada, em última análise, a solução para os problemas religiosos do Brasil. Por isso o mesmo prelado, em sua alocução aos benfeitores do seminário, acrescenta:
"Coadjuvando o primeiro pastor no grande empenho da educação sacerdotal, vós cooperareis . . . não só para o mantenimento da religião e renascimento dos costumes cristãos e clericais, senão também para a restauração dos costumes públicos e sociais". (6)

Em outras palavras, a reforma do clero constituía o ponto de partida para a reforma do povo cristão.

Outro grande esforço de D. Macedo Costa orientava-se no sentido de vincular sempre mais o clero à hierarquia eclesiástica, libertando-o da dependência do poder civil, do qual recebia a remuneração.

Em ofício de 10 de agosto de 1863 endereçado ao ministro do Império, a propósito da dispensa de residência dos párocos, o mesmo prelado declarava enfaticamente:
"Jamais nós, bispos do Brasil, poderemos reconhecer que os párocos são meros empregados públicos ou funcionários civis". (7)

Não obstante, a implantação do novo modelo de padre, dedicado exclusivamente ao serviço do altar, encontrava resistência não só por parte do poder público como dos próprios clérigos.

Em carta datada de 8 de abril de 1866, D. Macedo Costa escrevia ao imperador D. Pedro II sobre as dificuldades encontradas na sua ação pastoral. Ele havia suspendido de ordens dois padres que se recusaram a abandonar suas amantes, e os políticos os tinham trazido de volta como professores das escolas públicas. Por isso, outros padres

rebelaram-se, e diversos deles desacataram o bispo no recinto do templo durante os serviços religiosos. Diante disso o prelado solicitava o auxílio do imperador. (8)

A oposição de parte do clero a D. Macedo Costa perdurará ainda nos anos 70 durante a questão religiosa.

OS INSTITUTOS RELIGIOSOS

Um dos elementos mais importantes para levar avante a reforma católica no Brasil foi a colaboração de institutos religiosos vindos da Europa a fim de suprir a deficiência das antigas ordens estabelecidas no período colonial.

Na região amazônica, a situação das antigas ordens era muito precária.

Desde 1757 os franciscanos da Piedade haviam sido expulsos das missões da Amazônia. Em 1759 veio a ordem de expulsão dos jesuítas do Brasil. Em 1794 os padres das Mercês foram expulsos do Pará, ficando sua presença limitada à província do Maranhão.

Em meados do século XIX apenas duas ordens religiosas permaneciam no Pará: os carmelitas e os franciscanos.

No relatório apresentado ao governo a 12 de janeiro de 1838, Raimundo Severino de Matos declara:
"Existem dois conventos a saber: da Ordem dos Carmelitas Calçados e de Santo Antônio. Aquele foi aqui estabelecido pelos religiosos de Portugal no ano de 1627, formando com o do Maranhão uma vigararia provincial, mas hoje se acha desligado pela nossa independência e tem somente o prior da ordem. Este de Santo Antônio principiou a estabelecer-se no ano de 1637 pelos religiosos da Província de Santo Antônio de Portugal, e está também desligado dos de Lisboa. Tem dois frades decrépitos".

E acrescenta com ênfase:
"É de muita necessidade a existência destes conventos, não tanto para a edificação dos fiéis como para subministrarem ao Exmo. Diocesano alguns religiosos mais aptos para o serviço das igrejas". (9)

Vinte anos depois, a situação continuava a mesma. É o que informa Cândido Mendes de Almeida, dando mais alguns detalhes:
"A diocese do Pará conta apenas duas ordens regulares do sexo masculino. A de N. S. do Carmo e de S. Francisco.
A primeira possui um convento, cuja renda, em vista do patrimônio, deve ser importante, mas não se conhece com exatidão. Está sujeita à província da mesma ordem, cujo chefe reside na corte. Relatório do Ministério da Justiça de 1857.
A segunda também possui um convento subordinado ao provincial da Bahia, vivendo os religiosos da caridade pública e de uma subvenção do tesouro de 720$000. Relatório citado".

E escrevendo por volta de 1863 conclui:
"O pessoal de ambos os conventos era mui diminuto em 1857, não excedendo de 14 indivíduos. Hoje deve estar mais reduzido por falta de noviços, em conseqüência da proibição do governo". (10)

Por conseguinte, os bispos pouco podiam contar com a colaboração desses religiosos.

Desde a sua chegada, D. José Afonso tentou trazer para a diocese seus ex-confrades lazaristas, para que assumissem a direção do seminário. Na realidade, conseguiu apenas a colaboração do padre José Joaquim Mendes de Moura Alves, seu antigo mestre.

Além disso, o prelado contou também com a colaboração de alguns missionários capuchinhos, que o acompanharam nas visitas pastorais. A respeito deles o prelado escrevia:
"Os capuchinhos que constantemente me acompanharam no púlpito e confessionário foram frei Paulo de Ciriana, frei Egídio de Garésio e frei Fidelis de Iesi". (11)

Também D. Macedo Costa, no primeiro decênio de sua atuação, não conseguiu obter a presença de outros institutos religiosos em sua diocese.

Em meados do século XIX, portanto, os prelados da Amazônia sentiam profunda falta de colaboradores religiosos para levar avante seus projetos de reforma.

SEMINÁRIOS E VOCAÇÕES

Ao conceber a Igreja como uma instituição nitidamente clerical, uma das conseqüências mais imediatas era a preocupação dos bispos com o problema das vocações sacerdotais e da formação eclesiástica.

Discípulo dos padres da Missão, D. José Afonso trouxe para a diocese do Pará a grande preocupação com a formação sacerdotal. A ele se deve não somente a reorganização do Seminário Episcopal de Belém, como também a fundação de dois seminários preparatórios em Rio Negro e Óbidos.

Na carta em que narra o início das visitas pastorais pela diocese, o bispo afirma exatamente que retardou o cumprimento dessa obrigação episcopal em vista da necessidade de organizar melhor o Seminário de Belém. Eis suas palavras:
"Logo que aqui cheguei, preparei-me para cumprir aquele meu desejo e obrigação; obstou-me porém o estado em que se achava o seminário episcopal, por quanto tive de dar-lhe novos estatutos, que procurei acomodar o quanto pude ao do Seminário do Caraça, onde fui educado, e que tem dado grandes homens à religião e ao Estado, onde eles figuram de uma maneira brilhante pelos seus talentos e virtudes; vi-me na necessidade de lecionar em uma das cadeiras de ensino com o padre Mestre José Joaquim Mendes de Moura Alves, meu mestre de lógica naquele seminário, sacerdote de reconhecida ilustração; mas logo que me vi desembaraçado dessa ocupação, e tive hábeis mestres para as diferentes aulas de ensino do seminário, preparei-me para a minha viagem". (12)

Para D. José Afonso, portanto, o seminário lazarista da diocese de Mariana constituía um padrão para a formação dos seminaristas brasileiros. E tal se manteve na concepção de diversos prelados nas décadas seguintes.

Foi durante sua visita pastoral à cidade de Barra do Rio Negro que o prelado decidiu a fundação desse seminário no Amazonas. D. José Afonso lá esteve de 7 de abril a 14 de junho de 1848. Para a manutenção do seminário, o bispo, como bom discípulo dos lazaristas, fundou a Irmandade de São Vicente de Paulo.

O seminário foi inaugurado solenemente a 14 de maio. Nessa oportunidade, o bispo destacava o valor da educação católica nesses termos:
"Cheio de alegria, senhores, venho hoje anunciar-vos a abertura de um seminário nesta comarca do Alto Amazonas... Se o homem tudo deve à sua primeira educação, e se a esta, quando dada nos colégios, estão ligados bens que se não podem esperar dos jovens educados no meio do contágio do século, expostos a todos os perigos dum mundo corrupto, quem pode deixar de considerar os colégios como os únicos meios talvez remir da corrupção geral a inexperiente mocidade e apreciar o estabelecimento destes estabelecimentos?" (13)

A necessidade da reclusão para formar os futuros sacerdotes, tão enfatizada pela reforma católica, já é, pois, destacada por D. José Afonso.

Também para o seu sucessor, D. Macedo Costa, a formação sacerdotal era uma das metas prioritárias.

Ao terminar o ano letivo de 1863 no Seminário do Pará, D. Macedo Costa declarava aos seminaristas:
"O primeiro empenho meu desde que cheguei a esta diocese, meus caros meninos, tem sido fazer florescer os bons estudos no seminário".

Congratulando-se em seguida com os bons resultados obtidos, acenava à "nova era de regeneração que já desponta risonha e cheia de vida para este importante estabelecimento". (14)

Para local de funcionamento do seminário, D. Macedo Costa conseguiu do governo a restituição do antigo convento do Carmo.

Além disso, o prelado procurou enviar para a Europa os jovens que davam mais esperanças na vocação sacerdotal, em modo análogo a D. Viçoso. A esse respeito escreve o seu biógrafo:
"Logo no início do seu governo, D. Antônio tratou de enviar à Europa alguns moços que pareciam dotados de vocação sacerdotal. Pretendia naturalmente preparar sacerdotes doutos que viessem depois lecionar no Seminário de Belém". (15)

Em 1863 já havia dois estudantes da Província do Amazonas estudando na França. Referindo-se a eles, D. Macedo Costa declarava a 5 de maio:
"Estes jovens, assim como outros que lá se acham por conta da diocese, nos dão, nas boas disposições que manifestam, bem fundadas esperanças de poderem aqui exercer um dia com fruto o sublime ministério das almas". (16)

Uma das preocupações de D. Macedo Costa foi também impedir a interferência do poder civil na administração e na vida interna dos seminários. Em memória dirigida ao imperador em 1863 o prelado declarava enfaticamente:
"O seminário é uma instituição pia que os sagrados cânones confiaram exclusivamente aos bispos como um dos ramos mais essenciais do regime pastoral". (17)

Para resolver o problema da escassez de vocações sacerdotais, D. Macedo Costa fazia ao imperador uma proposta nos seguintes termos:
"No estado atual de indiferentismo religioso a que tem infelizmente chegado a nossa sociedade, a quase totalidade das famílias abastadas afastam seus filhos do santuário e os fazem entrar em tropel em outras carreiras mais brilhantes. É mister, pois: Primeiro, atrair os filhos destas famílias pelo benefício de uma educação quase gratuita, ou muito pouco dispendiosa; segundo, sustentar maior número de meninos pobres, tomando-os desde os mais tenros anos e imbuindo-os desde então nos hábitos de uma virtude sólida... que devem torná-los depois dignos ministros do santuário". (18)

Essas duas características, aliás, marcarão a formação sacerdotal nesse período de reforma católica: admissão de jovens em tenra idade e pagamento de módica pensão, quando não ensino gratuito.

ATIVIDADE MISSIONÁRIA

A atividade missionária havia sofrido um duro golpe na segunda metade do século XVIII com a expulsão dos jesuítas e restrições à atuação de outras ordens religiosas.

Segundo Vitor Hugo, o trabalho de reorganização dos serviços de catequese na Amazônia só começou nas primeiras décadas do século XIX. E acrescenta:
"Em 1833 já se contavam 12 missionários. Porém, deparou-se com uma dificuldade... No Brasil, a máquina da catequese continuava a ser movida pela Corte e pelo Parlamento.

Daí surgiram não pequenos obstáculos: as exigências da autoridade civil perante as prementes necessidades, e a impossibilidade de manter os compromissos tomados pelos minguadíssimos religiosos das minguadas ordens.

Outros poucos capuchinhos só chegaram ao Pará em 1843. Entre eles era dividido o ingente trabalho missionário de toda a Amazônia". (19)

O ato governamental de 24 de junho de 1845, que reorganizou na Amazônia os serviços de pacificação dos povos gentílicos, a cargo dos diretores civis, não excluía a participação dos missionários católicos. Estavam eles reduzidos a seis: Antônio Felipe Pereira, frei Pedro de Ceriana, João Martins de Nine, frei Egídio de Garésio, frei Manuel Procópio do Coração de Maria e Estulano Alexandrino Gonçalves Bahião, que operavam, respectivamente, no vale do Rio Branco, no Andirá, no Japurá, Içá, Tocantins, Rio Preto, Alto Tocantins e Araguaia.

No ano de 1851, em pronunciamento na Assembléia Legislativa Provincial, o presidente Fausto Augusto de Aguiar referia-se aos 33 diretores nomeados e aos seis missionários em atividade. O trabalho desses últimos, como afirmou, apresentavam resultados animadores.



Escola Feminina de Barreiro
Luz de Maria. Orgam das Damas de Maria Auxiliadora. Nictheroy, 3(1) jan. 1926.

Ao assumir o governo da Província do Amazonas em 1852, Tenreiro Aranha advogava calorosamente a vinda de missionários que realizassem a incorporação dos indígenas ao grêmio da civilização e à política do Império.

Ainda em 1858, porém, em seu relatório anual, o primeiro-ministro do Império declarava:
"Não temos missionários, nem por ora é possível obtê-los de outros países". (20)

Na mentalidade dos bispos reformadores dessa época, a ação missionária da Igreja deveria ser conduzida juntamente com a atividade colonizadora do governo. Por isso, Igreja e Estado deviam atuar juntos na evangelização e civilização dos índios. Para os prelados, cristianismo e civilização constituíam um binônio indissolúvel.

Num documento de 1863, em que assinalava pontos importantes para a restauração católica, D. Macedo Costa acenava também ao monarca a importância da atividade missionária: "Desenvolvimento das missões e da catequese católica, que chame enfim ao grêmio do cristianismo e da civilização tantas centenas de *tribus* selvagens que erram ainda miseravelmente no fundo das nossas florestas". (21)

Não obstante, apesar de alguns esforços isolados, bem pouco foi concretizado efetivamente. A principal causa, sem dúvida, era a falta de agentes pastorais para levar avante a ação catequética e civilizadora.

Foram os carmelitas os primeiros a restabelecer a atividade catequética no Rio Madeira. Em 1827 frei Joaquim de Santa Luzia fundou a missão de Sapucaiaroca, tendo como orago São Sebastião.

Ao visitar a missão a 11 de abril de 1853, o padre Antônio Francisco da Silva Franco viu muita atividade, muitas casas bem construídas, boa ordem e muitos índios.

Esses, bem governados por seus tuxanas, não apenas eram empregados para o progresso do aldeamento, mas também foram contratados para a construção da igreja de Borba. De fato, o aldeamento era populoso, graças a várias entradas e descimentos. A 7 de julho de 1853 perfaziam um total de 232 pessoas, sendo 99 homens e 133 entre índias e crianças.

Nos anos 1853 e 1854 foram realizados batizados e casamentos dos índios Mura, Mundukuru, Arara eUrupá. Os dados estatísticos falam de cerca de 40 por vez.

Em 1857 frei Joaquim foi substituído pelo carmelita frei José Álvares das Chagas.

"Sua ação evangelizadora, em um bom trecho do Rio Madeira, lembrada por muitos anos, valeu-lhe o honroso título, *Las Casas* ou *Anchieta de Mundurucânia*. Falava bem o tupi e empregava essa língua quando catequizava os índios. Foi falecer em Borba. Era o tipo ideal do missionário católico, amigo dedicado dos índios" . . .

Os carmelitas, porém, não se mantiveram muito tempo naquela missão.

E Vitor Hugo conclui:
"Bem se pode afirmar que não havia mais nada pelo Madeira.

Evidentemente, como em todas as outras partes, os resultados do trabalho entre os índios nesse período foram dos mais acanhados. A falta de missionários . . . juntamente com a insuficiência de meios pecuniários e dum sistema mais apropriado, tudo isso concorreu para novas grandes emigrações indígenas". (22)

Em 1852 foi criada a missão de São Pedro de Alcântara, no rio Madeira, a 516 milhas de Manaus. Era também sede de uma praça militar. Essa missão foi entregue aos franciscanos.

A 15 de setembro de 1854 frei Joaquim do Espírito Santo Dias fundava a missão em virtude das instruções recebidas, tendo-lhe sido outorgado um auxílio orçamentário de 2.000$000. O território da missão estendia-se desde o rio Aripuanã ao Machado.

Temiam-se ataques dos índios Arara e dos Mura. Por isso foi reforçado a vigilância militar.

A 7 de fevereiro de 1856 frei Joaquim foi transferido para a missão do Rio Branco. Lá ficou cerca de um ano.

"Nesse momento da história", afirma Vitor Hugo, "havia apenas dois missionários em todo o Amazonas, e frei Joaquim era o mais zeloso". (23)

Em 1858 frei Joaquim do Espírito Santo regressou ao rio Madeira, estabelecendo-se em Crato, umas 20 milhas mais acima de Sapucaiaroca. A paróquia de São João do Crato fora fundada em 1755. Ao chegar, encontrou apenas 125 índios, na maioria da tribo Mura.

Frei Joaquim adoeceu pouco depois, retirando-se então para Portugal, onde faleceu em 1877. A missão ficou abandonada.

Em 1869 havia no Crato apenas uma casa, pertencente a um coronel de Manaus, e mais duas barracas, que eram para os trabalhadores – alguns índios moxos vindos da Bolívia.

A partir dos anos 40 a Igreja do Brasil se vai estruturando como uma sociedade hierárquica e clerical, reformando-se a partir dos centros urbanos. As missões se situam na periferia, e só no período seguinte merecerão uma atenção mais significativa.

A PRESENÇA PROTESTANTE

Durante a época imperial, os protestantes tentaram pela primeira vez iniciar um trabalho de evangelização na Amazônia. Um dos estímulos para isso era a forte presença americana na região.

Já em 1839, Daniel Kidder observava em Belém do Pará uma significativa comunidade de negociantes americanos. Foi ele o primeiro pastor a exercer atividades religiosas na Amazônia.

O segundo protestante a atuar na região foi Robert Nesbitt, um capitão americano que fora ao Amazonas para entregar alguns vapores ao governo peruano. Em julho de 1857, Nesbitt aceitou o cargo de agente da Sociedade Bíblica Americana do Rio Amazonas, cujo território se estendia de Belém do Pará a Iquitos, no Peru. Nesbitt passou a viver com a esposa em Belém do Pará, posto escolhido para a distribuição das bíblias em português. Mas veio a falecer vítima de febre, numa viagem rio acima, após um ano de trabalho.

Em 1860 chegava a Balém do Pará o ministro protestante episcopal Richard Holden, para uma terceira tentativa de implantação do protestantismo na região. A missão era patrocinada pelo Conselho das Missões da Igreja Episcopal Americana e pela Sociedade Bíblica Americana, organizações que lhe recomendaram não se envolver em política local e evitar polêmicas quando da distribuição de bíblias, novos testamentos e folhetos religiosos. Muito dificilmente, porém, a ação religiosa do pastor americano passava despercebida num centro pequeno como Belém.

Holden iniciou um programa de propaganda religiosa nos dois principais jornais da cidade, o *Diário do Grão Pará* e o *Jornal do Amazonas*.

Entre dezembro de 1860 e junho de 1861, Holden fez quatro viagens, de várias semanas de duração, pelos diversos afluentes do Amazonas, vendendo bíblias nas vilas e cidades vizinhas.

Ao tomar posse na diocese, D. Macedo Costa iniciou uma campanha contra o protestantismo. Não obstante, em setembro de 1861 propôs um encontro com o pastor. Holden recusou o encontro, justificando-se com seus amigos nestes termos:
"Uma razão para não me entrevistar com o bispo foi exatamente porque temia que nos entendêssemos *bem demais para o meu próprio propósito* . . . Está muito mais de acordo com meu propósito que ele aprenda a compreender-me aos poucos, à proporção que me relevo pela imprensa, do que se tivesse de dizer-lhe em termos claros que estou aqui com o propósito expresso de fazer frente à sua Igreja". (24)

A 17 de fevereiro de 1862, Holden publicou no *Jornal do Amazonas* a tradução de uma carta dos bispos holandeses com restrições ao dogma da Imaculada Conceição. A reação católica não se fez esperar. Cinqüenta e três dos assinantes cancelaram a assinatura do jornal no dia seguinte, e entre eles todo o clero do Pará. O diretor do jornal, Tito Franco, foi seriamente advertido pelo bispo.

Tendo reconhecido que a eficácia do seu trabalho fora prejudicada pela reação do clero, Holden decidiu retirar-se. Entre maio e dezembro de 1862 fez uma viagem pelo Amazonas acima até o Peru para colocar o saldo de bíblias em português e espanhol; em seguida despediu-se de Belém e viajou para a Bahia.

A APOLOGÉTICA CATÓLICA

A reação da hierarquia católica à presença protestante foi sempre muito viva nesse período.

Quando em 1839 Kidder dirigia-se para o Norte, já o bispo do Pará, D. Romualdo de Souza Coelho, fora informado pelo bispo do Maranhão de que o "herético" Kidder para lá se dirigia. D. Romualdo comunicou ao presidente da província, Bernardo de Souza Franco, que Kidder era pessoa perigosa, solicitando-lhe que vetasse seu ingresso no Pará. Não obstante, o missionário metodista conseguiu superar esses problemas, afirmando depois:
"Ninguém interferiu comigo ou com qualquer de minhas atividades, do princípio ao fim". (25)

A ação de Robert Nesbitt coincidiu com o governo episcopal de D. José Afonso Morais Torres. Este publicou, a 8 de abril de 1857, uma *Instrução pastoral sobre o protestantismo, premumindo os fiéis contra a propaganda que se tem feito nesta diocese de bíblias falsificadas e outros opúsculos heréticos.*

A polêmica não foi muito adiante porque Nesbitt faleceu no ano seguinte e o prelado renunciou à diocese em princípios de 1859.

Holden começou a trabalhar no Pará durante a vacância da sede diocesana. Mas o novo bispo, D. Macedo Costa, iniciou imediatamente o combate apologético do protestantismo. Já em sua primeira carta pastoral, datada de 1º de agosto de 1861, declarava que a base da fé católica era o magistério autêntico da Igreja hierárquica, e não a livre interpretação da Bíblia.

Pouco depois, a 30 de agosto desse mesmo ano, como seu antecessor ele também publicava uma *Instrução pastoral sobre o protestantismo.* Era um brado de alarme contra a presença de bíblias protestantes na região. Os fiéis não podiam possuí-las nem comprá-las, devendo, sim, destruí-las. Embora declarando "ódio de morte ao protestantismo" e repulsa a "esse espírito de independência que põe a razão individual acima da augusta autoridade da Igreja Católica", o prelado exortava também aos católicos "encher-se de bondade para com seus irmãos desviados", pois "muitos deles estavam errados em boa fé, e somente Deus deveria julgá-los". (26)

Em 1871, o jornal da diocese *A Boa Nova* assim resumia a ação de D. Macedo Costa contra os protestantes:
"No começo deste bispado, um certo Holden queria implantar o protestantismo nesta diocese, ao que (o bispo) opôs-se por meio de uma carta pastoral e de sermões. Holden continuava a publicar seus erros no *Jornal do Amazonas,* de cujo redator o bispo era amigo. Sua Excia. Revma. chamou o editor à ordem e este cavalheiro prometeu-lhe que se qualquer coisa fosse publicada contra a Imaculada Conceição, não mais permitiria que os protestantes publicassem no seu jornal... De fato, um dia, sem consentimento do editor do *Jornal do Amazonas,* foi publicada uma diatribe contra a Imaculada Conceição. O redator cumpriu a palavra dada à sua Excia. e não mais foi permitido que Holden publicasse qualquer coisa no jornal". (27)

Católicos e protestantes, portanto, disputavam a hegemonia da ação pastoral na região.

A SITUAÇÃO DOS INDÍGENAS

Não obstante as tentativas de ação evangelizadora e catequética, a situação das comunidades indígenas nesse período era bastante precária, sobretudo tendo em vista as conseqüências devastadoras da guerra dos Cabanos.

José Veríssimo, que visitou diversas povoações ao término deste período histórico, faz descrições bastante pessimista da situação encontrada.

Ao relatar sua viagem fluvial do Pará a Óbidos, em fevereiro de 1877, ele assim descreve os lugares à margem do Amazonas:
"São todos eles povoados de miseráveis choupanas, onde moram os descendentes, degenerados, dos filhos de Tupã. Nada se pode imaginar de mais triste do que essas habitações, construídas pela maior parte sobre *jiraus,* para impedir de serem alargadas nas marés ou nas cheias.

A umidade cerca-os por todos os lados com o seu cortejo de doenças... São verdadeiros semi-selvagens que quando o vapor passa, correm todos à margem, as crianças nuas, as mulheres andrajosas, os homens seminus. E talvez a essa hora esteja no fogo a panela com o mingau de *pacova,* que lhes será o alimento hoje, como já foi ontem e há de ser amanhã.

E amanhã essa família toda levanta acampamento, interna-se pela mata e vai *tirar seringa,* que abunda nesses lugares". (28)

A presença da civilização, na realidade, havia servido apenas para desintegrar a sociedade indígena.

Em carta de 1882, Veríssimo assim descreve a visita feita a algumas malocas:
"Graças à muita amabilidade do distinto cavalheiro que administra atualmente na Província do Amazonas, fiz no mês de setembro último uma excursão por aquela riquíssima e futurosa terra, e tive ocasião... de visitar algumas malocas de índios aldeados...

As malocas visitadas por mim foram Andirá, Uariaú, Mocajatuba, Paricatuba e Abacaxis, as duas primeiras no rio Andirá, as outras no Maués e a última no Canumã..."

Eis a descrição da visita da maloca do Andirá:
"Feitas as apresentações do muruixaua (presidente) e do tuxaua, pusemo-nos a visitar a maloca composta de umas 23 miseráveis barracas de palha e uma pequena capela, também de palha e bastante arruinada.

Nada encontramos aí de notável senão uma velha índia rodeada de filhos, quase tão velhos como ela, netos e bisnetos, o cabelo quase todo branco, a pele enrugada, enfim, um tipo de velha guariba. Calculando-se a idade pela qual tinha na época da revolta (1835), que é o marco miliário para o cômputo do tempo entre a gente velha destas paragens, e pela dos filhos e netos, vimos que não devia ter menos de 100 a 110 anos".

E em seguida acrescenta:
"A segunda maloca visitada foi a de Uariaú, aldeia de índios Maués, à margem esquerda do rio Uariaú, afluente do Andirá, em boa posição.

Compõe-se de 18 miserabilíssimas palhoças, algumas das quais bastante compridas, e, para habitação de diversas famílias, divididas por paredes também de palha. Em cada uma daquelas casas vivem promiscuamente indivíduos de ambos os sexos. Um esteio fincado no centro basta para amarrar numa sala, geralmente quadrada, seis, oito e mais redes. É incrível a miséria em que vive esta gente, a quem faltam até os objetos mais indispensáveis à sua vida: as próprias armas de pesca e os mais necessários utensílios domésticos.

Visitei, uma por uma, todas as barracas, e observei atentamente que em quase nenhuma havia o que comer e nem sequer fogo feito entre as três pedras que lhes servem de fogão.

Como os do Andirá, os índios do Uariaú têm aspecto fraco e amolentado. São uma raça que degenera ao contato de uma civilização que não compreendem e que lhes é madrasta. São baixos, de corpo grosso, de fisionomia inexpressi-

va . . . É raríssimo encontrar entre eles um indivíduo com dentes sãos; em quase todos, senão em todos, faltam os dentes da frente da maxila superior . . . "

Após referir-se ainda à visita das outras malocas, José Veríssimo conclui seu relato com a seguinte apreciação, que reflete bem a ótica do civilizado diante dos que sofreram o impacto de sua cultura:
"A impressão que deixa no espírito do observador atento e de boa fé o estudo deste meio é má. Vem-nos, por mais que contra ela lutemos, a convicção de que o índio é um indivíduo com quem a civilização não deve contar. Nada mais desolador do que estas malocas, em ruínas, sem cultura, sem progresso, sem trabalho, sem vida, onde vegeta, que não vive, uma população mesquinha e mofina de gente fraca, sem nenhum vigor moral, nem selvagem nem civilizada, miserável, indolente, paupérrima, no meio das máximas riquezas naturais.

Não há ali nenhuma ligação de família, nenhum sentimento de pátria, de raça ou de religião que os eleve. A prostituição é geral e precoce. Não vimos uma virgem de mais de 14 anos. Dessa idade já todas tinham a aparência de mulheres gastas. Perdem de tal modo a noção da raça que quando se pergunta a um se é munducuru, por exemplo, ele, se já fala português, responde: sou ladino, o que significa para eles falar português e ser um pouco mais esperto do que os que o não falam". (29)

É evidente que, para se compreender essa situação precária, é necessário ter presente todo o processo de aculturação e desagregação tribal por que passaram os povos indígenas dessa região.

A própria educação religiosa, aliás, ficou condicionada a essas circunstâncias do meio ambiente e da época.

A RELIGIÃO POPULAR

Um dos aspectos que mais despertaram a atenção do bispo D. José Afonso em suas visitas pastorais foi o respeito e o acatamento do povo pela religião.

Ao descrever a visita realizada a Vila Nova del Rei em setembro de 1845 o prelado afirma:
"Desde os primeiros dias divisei no povo uma mui pronunciada adesão à minha pessoa, e sua prontidão em acudir às vozes da religião foi singular: corriam todos prontamente aos sermões e a todos os atos religiosos, e vi-me obrigado a passar algumas noites inteiras no confessionário. E apenas do púlpito anunciei a minha partida, romperam por todos os lados gritos e lamentos, e desde então não fui mais senhor de mim; a casa encheu-se de homens, mulheres e meninos que me impediam o passo, e assim me dirigi ao embarque, abraçando-me uns, lamentando-se outros em altas vozes . . . Sensibilizou-me profundamente tal comoção". (30)

Não obstante, como a presença do clero era muito escassa, a maior parte do povo manteve-se fiel a um tipo de fé enraizada em concepções medievais, a qual se acrescentavam elementos da cultura indígena e até mesmo da tradição africana.

A pesquisa realizada por Eduardo Galvão em 1948 numa comunidade da Amazônia reproduz sem dúvida diversos aspectos que já estavam presentes desde o século passado. Escreve ele:
"O catolicismo do caboclo amazônico é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de "santos de devoção" identificados à comunidade . . . O culto é dirigido pelas irmandades religiosas, instituições tradicionais que constituem o fulcro da organização local. Seus diretores e empregados são os homens de maior prestígio na comunidade". (31)

Ao referir-se à atuação protestante na Amazônia em meados do século passado, David Vieira assim descreve o catolicismo popular:
"A religião no lar dos analfabetos era, e em muitas partes continua a ser, marcada por uma associação íntima entre o adorador e seu "santo" particular. Havia uma relação muito pessoal entre o adorador e essa divindade menor que era conservada em casa . . .

Todas as gravuras de santos, ou que se parecessem com santos, eram usadas como "santinhos". Certa vez, Holden sentiu-se obrigado a suspender a venda de "ilustrações bíblicas", que eram cópias de quadros célebres de grandes artistas representando cenas bíblicas. Informou à Sociedade de Literatura Religiosa de Londres que as "ilustrações" estavam em "perigo" de irem parar nos altares domésticos como santinhos. A ignorância do povo, especialmente o do Alto Amazonas, era tal que, como registrou Holden, um inglês astucioso, que recebera em Belém um carregamento de cartas de baralho danificadas, recuperou seu prejuízo e ainda obteve grande lucro vendendo, como santinhos, ao povo daquela região, os valetes, rainhas e reis não estragados". (32)

A devoção aos santos é um aspecto característico de todo o catolicismo brasileiro nesse período. O que particulariza a região amazônica é a influência indígena. Sobre ela, comenta Eduardo Galvão:
"A maioria das crenças não-católicas do caboclo amazônico deriva do ancestral ameríndio. Foram, entretanto, modificadas e influenciadas no processo de amalgamação com outras de origem ibérica e mesmo africana. A integração dessas crenças . . . não assumiu, porém, a forma de "sincretismo" que se observa nos cultos afro-brasileiros de algumas regiões do país".

E em seguida acrescenta:
"A pajelança e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. Os santos protegem a comunidade e asseguram o bem-estar geral. Seus favores e sua proteção obtêm-se através de promessas e orações que propiciam sua boa vontade. Contudo, existem fenômenos que escapam à alçada ou ao poder dos santos . . . Nestes casos somente o pajé, que dispõe de poderes e conhecimentos especiais, é capaz de intervir com sucesso. Embora as crenças e instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboclo das freguesias não as distingue como forças opostas. Para ele, os santos e os bichos visagentos são entidades de um mesmo universo". (33)

Na realidade, a atuação do movimento reformador procurou substituir esse catolicismo popular centrado na devoção dos santos pelo espírito tridentino, com ênfase na doutrina católica e na prática dos sacramentos da confissão e comunhão.

Nesse como em outros aspectos, se a reforma teve alguma receptividade nos centros urbanos, quase não atingiu os povoados, as vilas e regiões indígenas, onde a população não contava senão com a presença esporádica de clérigos, devendo ela própria organizar e administrar suas expressões de fé e de culto.

NOTAS

(1) Azzi, Riolando, "D. Pedro II e a reforma do clero", in *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 1977, vol. 314, janeiro-março, pp. 22-44.

(2) Vide Azzi, Riolando, "A concepção da ordem social segundo D. Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará (1860-1890)", in *Síntese*, 1980, nº 20, pp. 97-123.

(3) Reis, Arthur Cesar Ferreira, *A conquista espiritual da Amazônia*, São Paulo, 1942, p. 72.

(4) Vide, Azzi, Riolando, "D. Romualdo Seixas e D. Macedo Costa: dois propugnadores da liberdade da Igreja no século passado", in *Revista de Cultura Vozes*, 1974, nº 6, pp. 53-57.

(5) *Itinerário das visitas do Exmo. e Revmo. Sr. D. José Afonso de Morais Torre, bispo da diocese do Grão-Pará*, Pará, 1852, p. 47.

(6) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, p. 34.

(7) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, p. 42.

(8) Museu Imperial, doc. nº 6.763.

(9) Reis, Arthur Cesar Ferreira, *A conquista espiritual da Amazônia*, São Paulo, 1942, pp. 156-157.

(10) Almeida, Cândido Mendes, *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, Tomo I, 2ª parte, p. 659.

(11) *Itinerário das visitas do Exmo. e Revmo. Sr. D. José Afonso de Morais Torres, bispo da diocese do Grão-Pará*, Pará, 1852, p. 102.

(12) *Op. cit.*, pp. 3-4.

(13) *Op. cit.*, pp. 98-99.

(14) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, p. 82.

(15) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, pp. 26-27.

(16) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, p. 33.

(17) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, p. 57.

(18) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, p. 69.

(19) Hugo, Vitor, *Desbravadores*, 1º v., Edição da Missão Salesiana de Humaitá, 1959, p. 124.

(20) *Relatórios da Presidência da Província do Amazonas*, Rio de Janeiro, vol. II, pp. 36-38.

(21) Lustosa, Antônio, *D. Macedo Costa*, Rio, 1939, p. 76.

(22) Hugo, Vitor, *Desbravadores*, Edição da Missão Salesiana de Humaitá, 1959, 1º vol., p. 132.

(23) Hugo, Vitor, *Desbravadores*, Edição da Missão Salesiana de Humaitá, 1959, 1º vol., p. 131.

(24) Vieira, David Gueiros, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Edição da Universidade de Brasília, 1980, p. 185.

(25) Kidder, Daniel, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1951, v. II, p. 274.

(26) Costa, D. Antônio de Macedo, *Instrução pastoral sobre o protestantismo. Belém do Pará, 30 de agosto de 1861*, Pará, Tip. Jornal do Amazonas, 1961, p. 7.

(27) *A Boa Nova*, Belém, 6 de dezembro de 1871, p. 1.

(28) Veríssimo, José, *Estudos amazônicos*, Pará, Universidade Federal do Pará, 1970, p. 218.

(29) Veríssimo, José, *op. cit.*, p. 116-122.

(30) *Itinerário das visitas do Exmo. e Revmo. Sr. D. José Afonso de Morais Torres, bispo da diocese do Grão-Pará*, Pará, 1852, p. 32.

(31) Galvão, Eduardo, *Santos e visagens*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, p. 3.

(32) Gueiros, David, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Ed. Universidade de Brasília, 1980, pp. 170-171.

(33) Galvão, Eduardo, *Santos e visagens*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, pp. 4-5.

OTÁVIO VELHO
Antropologia / Museu Nacional

SETE TESES EQUIVOCADAS SOBRE A AMAZÔNIA

A Amazônia sempre foi parte importante dos elementos constituintes da representação que os brasileiros fazem do seu país. Nos últimos anos, porém, sua posição nesse quadro vem se alterando. De pura imagem de natureza e de recursos supostamente garantidores do futuro nacional, vem sendo vista mais e mais no campo de encontro real com a natureza e de embate entre forças sociais. Nesse sentido, só fez crescer o interesse pela Amazônia, e uma hipótese plausível, não reconhecida imediatamente pelos atores, é que, para além dos eventos concretos aparentemente distantes, está em jogo uma carga simbólica muito densa na construção do drama do encontro da nação com seu destino.

Nesse sentido, nos últimos anos tem havido um processo intenso de construção de novas representações sobre a Amazônia, onde ciência, política e emoção muitas vezes se misturam – até (conscientemente – de forma inextricável. A análise do significado ideológico desse processo é sem dúvida da maior importância. Ao mesmo tempo, parece razoável que, como preliminar, se tente também uma análise mais objetivista dessas representações, assumindo uma espécie de ingenuidade metodológica que coloca até certo ponto entre parênteses os usos sociais dessas representações, discutindo-as tal como se apresentam, aceitando-as por seu *face-value*.

A expressão "equivocadas" do título deve ser tomada no seu sentido pleno. Ou seja, não se trata propriamente de discutir questões de erro e verdade, mas de realizar um exercício pelo qual, deslocando-se a perspectiva, certas afirmativas são vistas sob nova luz, permitindo perceber melhor seus limites e aquilo que ocultam. Tratando-se de um artigo-síntese, pretende-se sobretudo levantar questões pelo simples fato de desnaturalizar as representações. Muito mais do que com demonstrações, estar-se-á interessado em apresentar *indicações de argumentação* que possibilitem abrir o debate. E como na verdade as questões estão todas interligadas, seguidamente as argumentações referidas a uma tese serão retomadas e/ou relativizadas quando da discussão de outras, mesmo não havendo em nenhum sentido a intenção de ser exaustivo.

Em geral essas teses não têm seu âmbito restrito à Amazônia. Todavia, aparentemente, o drama amazônico é percebido como o *locus* privilegiado para a sua encenação. Nesse sentido, também, parece importante levá-las a sério e travar a discussão no campo em que são colocadas.

PRIMEIRA TESE

O capital possui uma lógica própria e inexorável expressa na Amazônia pelo avanço da frente pioneira. Os movimentos sociais – mesmo aqueles que a ele se opõem – nada mais fazem em última análise do que compor essa lógica.

Essa questão pode ser discutida em vários níveis. É uma das que, em uma análise mais ampla, mostra como as representações não estão associadas univocamente a posições políticas determinadas, sugerindo a necessidade de realizar outros recordes que revelem matrizes ideológicas ocultas. No caso, parece estar presente uma postura associada a uma ideologia do progresso, bem como uma postura que abomina as ambigüidades e incertezas, preferindo postular um destino certo que

clareie realidades complexas. Uma variante dessa tese é a conhecida suposição da tendência à proletarização genérica e homogeneizadora.

No que diz respeito concretamente à Amazônia, a tese torna-se suspeita à medida que se baseia na suposição da irreversibilidade de certos processos que, no entanto, muitas vezes se revelam episódicos. É o caso, por exemplo, da *pecuarização* da Amazônia, tendência hoje muito menos evidente que há dez anos atrás. Como também por obrigar a ignorar fatos inquestionáveis como a iniciativa seletiva do Estado no sentido de garantir a terra para determinados segmentos camponeses, ignorância duplamente suspeita à medida que se confunde com a denúncia do caráter restrito ou politicamente autoritário do seu *modus faciendi*.

Interpretação mais profunda também requereria a necessidade de discutir-se o próprio significado da postulação de um ator absolutamente onipotente – o capital –, mesmo quando aparece como o vilão da história. Certamente isso é questão a ser abordada por vários ângulos. Em um nível estritamente empírico, no entanto, caberia levar a sério a observação dos obstáculos concretos antepostos aos empreendimentos *strictu sensu* capitalistas na região, ao nível da extrema debilidade das condições de infra-estrutura (transporte, comunicações, energia, redes de distribuição de equipamentos e insumos modernos, serviços técnicos e financeiros, infra-estrutura social, ecologia), e a enorme dificuldade para o recrutamento e fixação da mão-de-obra, tal como analisado em detalhe por Donald Sawyer (Sawyer, s/data). E isso na circunstância em que a industrialização da agricultura (agroindústria) cria opções para o capital associadas a uma reconcentração espacial da atividade agrícola.

Aparentemente, do ponto de vista da análise por parte da vertente de esquerda dos defensores dessa tese, dá-se um problema adicional: de tanto criticar-se o posicionamento dos analistas que se colocavam do lado do capital, chegou-se à impossibilidade de incorporar a perspectiva dos capitalistas concretos a suas análises.

Hipótese alternativa (indicada por Sawyer) é a de que o grande capital afirmar-se-á na região seletivamente, em geral em empreendimentos não-agrícolas, e em muitos outros casos retrocederá. Seja como for, caberia questionar a um nível mais geral e mesmo epistemológico os posicionamentos deterministas. A imagem de um *campo de forças* no seu sentido mais amplo, aí incluídos os movimentos sociais e os recursos de toda ordem mobilizáveis pelos diversos atores sociais, pareceria mais suscetível de permitir abarcar a complexidade das situações sem empobrecê-las.

SEGUNDA TESE

O camponês possui concepções próprias a respeito da terra que nada têm a ver com as concepções dominantes, sendo-lhes mesmo antagônicas.

Também aqui, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, a tese não se articula univocamente com uma posição política, podendo ser assumida tanto pelos que defendem o desaparecimento do campesinato quanto pelos que defendem a sua existência. Por outro lado, oferece também campo largo para uma discussão epistemológica e metodológica, à medida que a percepção dessas diferenças e/ou antagonismos seja fruto não só da simples observação como também de declarações explícitas por parte dos camponeses.

Um complicador adicional nessa discussão – e que vale para as demais – está no risco da própria lógica do debate obrigar a aceitar os termos binários em que a questão é posta, de tal maneira que, no caso, ou se acredita que o camponês possui concepções próprias ou, como alternativa única, que seu pensamento identifica-se com o dos grupos sociais dominantes. Embora fazer isso seja válido como etapa dialética da discussão, é importante não se deixar enredar.

Esse papel de "advogado do diabo" já tem sido realizado (Velho, 1982), indicando como não estão ausentes concepções mercantis da terra e de seus produtos, bem como do quanto as chamadas "categorias" do pensamento camponês seguidamente devem, inclusive, aos códigos e leis, não podendo ser considerado irrelevante para essa questão o *legalismo* camponês, tão salientado por muitos autores. E quanto à presença das categorias mercantis, não seria intempestivo lembrar o caráter histórico da ocupação do território brasileiro e o papel, aí, do chamado "capital comercial", a que voltaremos adiante.

Um passo a mais estaria em tentar explicar como, então, essa realidade convive com a indubitável presença de concepções aparentemente antitéticas. É nesse ponto que parece encontrar-se a questão crucial, posto que não enfrentá-la permite que o diálogo se mantenha como de surdos, cada parte encontrando suporte na sua meia-verdade para ignorar a outra.

Também já tem sido indicado que os discursos não podem ser entendidos nem como mero espelho de uma realidade abstrata, nem mesmo como mera percepção oriunda de uma cultura igualmente abstrata, mas como instrumentos de *intervenção* em uma realidade vista como um campo de forças onde nenhum discurso é neutro ou puramente comunicativo. Mas para além dos posicionamentos táticos ou conjunturais, caberia indagar se refletem algo de mais profundo. A hipótese seria, então, que estaríamos diante de uma *epistème* que, ela própria, não obedece a uma lógica binária formal. Nesse sentido, abre-se um espaço para o que, ainda apoiado num referencial da mesma ordem, denominar-se-ia "ambigüidade", que é exatamente o que permite intervenções "incongruentes". Ambigüidade, no entanto, não pensada como liminaridade provisória e ameaçadora, mas como positividade. Concretamente no caso da terra, isso permite que *convivam* concepções que acentuam o seu valor de uso com outras de um utilitarismo extremo, num sentido mercantil e secular que, na verdade, abarca praticamente todos os objetos.

Essa ambigüidade, por sua vez, não diria respeito exclusivamente a uma questão epistemológica, mas seria também existencial e mesmo política, no

sentido mais amplo. Retrataria a sedimentação de uma experiência que muitas vezes emerge nos relatos, mitos e tipos populares, quando são apreciados em conjuntos que permitem reunir as várias pontas do dilema, enganadoras quando tomadas isoladamente. E essa experiência histórica é muito diferente daquela associada não só a lógicas binárias como também a noções de totalidade e de sistema em que os atores são como que funcionários. Essa última experiência associa-se a uma *confiança* em uma realidade maior, internalizada, com a qual então se cria uma relação de homologia que *não* é a que estamos aqui apreciando, cheia de vazios, fraturas e desníveis.

O aprofundamento dessa questão (a que ainda se voltará) abre um campo enorme de possibilidades, que aqui apenas afloramos com a esperança de transmitir a possibilidade de pensá-la em termos que deslocam radicalmente o quadro de referências que dá suporte a essa e outras teses.

TERCEIRA TESE

O que caracteriza a penetração do capitalismo no campo é a instauração da propriedade privada da terra e, portanto, da renda capitalizada, concretizada na Amazônia pelo choque da frente pioneira capitalista com a frente de expansão anterior.

Essa tese constitui interessante alternativa à da proletarização homogeneizadora como característica central do desenvolvimento capitalista referida na discussão da primeira tese, permitindo aceitar a realidade de relações de trabalho e de produção extremamente variáveis. Todavia, apresenta os seguintes problemas:

a) Coloca a questão do direito formal como determinante, subestimando outras formas de regulação da vida social, bem como noções como as de mercado e das diversas modalidades de capital que o extravasam, o que implica, então, em concepção bastante restritiva e excludente do capitalismo;

b) Ignora, no plano teórico, discussões construídas precisamente, tendo como referência processos de *colonização* capitalista em que se supõe realizado o equivalente a uma nacionalização da terra, ou seja, o *oposto* da instauração da propriedade privada sobre a terra;

c) Supõe uma lógica reificada do funcionamento do capitalismo, onde a renda é reduzida a um derivado técnico, esvaziando seu conteúdo político e sua determinação diferencial no interior dos campos de força. O mesmo diria respeito à própria instituição da propriedade privada e dos capitalismos concretos, bastando para confirmar a insuficiência desse modelo geral o contraste, no plano histórico, entre a promulgação da nossa Lei de Terras (1850) – considerada pelos defensores dessa tese o marco fundamental da instauração do nosso capitalismo – e a Lei de *Homestead* (1862) nos Estados Unidos, que vai em direção *oposta;*

d) Em conseqüência dos itens anteriores, radicaliza para a Amazônia uma distinção entre frente pioneira capitalista e frente de expansão não-capitalista, a que se fará menção a seguir.

QUARTA TESE

A característica básica da atividade camponesa na Amazônia é sua autonomia ao nível da produção, e é isso que explica – juntamente com as concepções sobre a terra – a resistência à expropriação e a formas de dominação capitalistas (frente pioneira), que, ao contrário da dominação tradicional por parte do capital comercial (frente de expansão), atingem a própria organização da produção.

Aqui retoma-se o tema da "ambigüidade". A sugestão alternativa seria a de que a defesa do estatuto do camponês tem menos a ver com a autonomia e mais com a ambigüidade, que no caso indicaria, de acordo com a velha sabedoria, a conveniência de evitar um ponto de não-retorno, a partir do qual dar-se-ia um engajamento no "sistema" que obrigaria a colocar todos os ovos na mesma cesta. Certamente, a autonomia camponesa é e sempre foi mais do que relativa – pelo menos na Amazônia –, sendo duvidosa a suposição de, na chamada frente de expansão, estarmos simplesmente diante de economias de excedente. A presença preponderante de produtos tipicamente comerciais como o algodão no Maranhão e/ou de produtos como o arroz, cultivados em escala incompatível com uma lógica de subsistência (Velho, 1982), já o indica.

Por outro lado, é igualmente duvidosa a existência de um capital comercial que restringe a sua ação ao momento de comercialização da produção. Na verdade, o referencial camponês que se tornou corrente nos últimos anos para se pensar o pequeno produtor na Amazônia de certa maneira fez com que se abandonasse um acúmulo de conhecimentos onde sobressaía, justamente, o mecanismo da *patronagem* por parte de agentes comerciais, presente com conseqüências no dia-a-dia da produção. Hipótese alternativa no caso seria até a de que o chamado capital comercial (ou comercial-usurário) é, de fato um verdadeiro organizador da produção (Musumeci, 1983), o que não transparece tanto no curso normal da atividade produtiva, mas que surge mais claramente à luz do dia nos momentos de crise e de reorganização da produção, analogamente ao que ocorre com a atividade extrativista (Velho, 1981). Sob certa ótica, a *forma* de produção ou de unidade produtiva – seguidamente reificada – pode até ser encarada como conveniência circunstancial, subordinada a objetivos e interesses mercantis.

Não obstante, a atividade camponesa pode abrir certos espaços e margens de manobra; sobretudo quando combinada com outras atividades, multiplicando-se as redes e os circuitos de relações. Na verdade, a atividade camponesa parece mais um exemplo privilegiado do chamado trabalho "autônomo" e de ocupação suscetível de ser *combinada* com outras; um teste empírico dessa hipótese sendo que aparentemente, mesmo quando *in abstracto* o camponês possui condições de prescindir de outras atividades, na Amazônia raramente o faz por completo, desmentindo a valorização simples do seu ser camponês. Encarado dessa maneira, sua valorização deixa de ser um constituinte absoluto e exclusivo de uma classe quase casta – como sugerido

pela primeira tese – para transformar-se em elemento de uma visão de mundo a um nível menos fenomenológico, compartilhado por outros grupos sociais e caracterizado por uma estratégia sempre complexa onde se busca realizar certa noção de liberdade. Em outras palavras, a reprodução camponesa deixa de ser vista como um fim em si mesma, ou como a simples lógica de funcionamento de um determinado modo de produção, para ser encarada como um *meio* de aproximação de um referencial constituído por uma pauta de valores mais ampla.

A presença do capital comercial na produção é incompatível com a tese da valorização da autonomia camponesa. Mas, dentro dos quadros que normalmente definem a atividade camponesa, é compatível com sua "ambigüidade", bem mais difícil de ser atualizada nos quadros de uma plena proletarização.

QUINTA TESE
A noção que melhor caracteriza a atitude do camponês diante do avanço do capitalismo na Amazônia é a de "resistência", por isso mesmo transformada simultaneamente em conceito sociológico e em palavra de ordem dos militantes.

Pelo que já foi exposto, deve ter ficado claro que uma noção como a de "resistência" é forte demais para dar conta dessa questão, à medida que supõe uma lógica dicotômica excessivamente simples. Sugere-se, agora, que ela é também excessivamente fraca, pois subestima a importância das *situações* concretas na determinação do comportamento (em contraste com um ser camponês fixo e rígido) e a própria *variedade* de situações. Isso sem falar do questionamento à própria noção de "avanço" do capitalismo e outras assemelhadas que supõem um algo sobre o qual se avança, anterior, igualmente problemático.

À medida que se aceite não se tratar de defender uma essência camponesa, mas de uma referência a uma pauta de valores e atitudes que não encontra uma realização substantiva única, todo o lado de jogo e de negociação com a realidade das situações concretas se revela.

Por outro lado, faz parte da definição dessas situações não se postular a existência de uns poucos atores em seu conjunto, também fixos e inamovíveis. A ciência social praticada entre nós nos últimos anos tem dado muita ênfase à especificidade dos grupos e classes sociais. Isso se fez em parte como crítica a noções extremamente abstratas de cultura e sociedade, que diluíam a realidade das diferenças e dos conflitos. Todavia, ao se confundir determinado nível de análise com uma realidade naturalizada, esses grupos e classes sociais transformam-se como que em átomos fixos, por vezes retransformados em entidades abstratas. No caso presente: campesinato, Estado, capital etc. "Resistência" supõe uma atitude única de um ator único diante de atores também únicos. Ora, diante de situações concretas isso certamente não se aplica. O que não significa que se trata, como por vezes se pensa, de buscar novos átomos, que seriam, por exemplo, as diversas instituições governamentais tomadas de per si, por um lado, e os diversos estratos sócio-econômicos camponeses, por outro. Mas o reconhecimento dessas outras possibilidades – contanto que não sejam também reificadas, como os famosos campesinatos "rico", "médio" e "pobre" – é fundamental; sobretudo à medida que indica uma outra perspectiva que não se esgota em uma polêmica estritamente empírica.

No caso do campesinato na Amazônia, todavia, a existência de diferenciações é inegável. Não só as estritamente econômicas, mas as que indicam *estratégias* diversas, definidas a partir do privilegiamento de pontas diversas das ambigüidades (terra como valor de uso *versus* terra como mercadoria; autonomia *versus* dependências calculadas etc.). E estratégias que, por não estarem necessariamente associadas de maneira unívoca em termos de relações de causa e efeito a condições sócio-econômicas, não podem ser vistas como fixas e definitivas.

Por outro lado – tomando-se a direção oposta, sem que isso signifique o retorno às totalidades abstratas – existem níveis de análise para "cima" tão dignos de serem levados em conta quanto o das diferenciações; e aqui já indicamos que realidades supostas, como distintivas de determinados grupos sociais, podem ser tomadas como manifestações de quadros sociais e de pensamento mais amplos.

Tudo isso indica uma riqueza de possibilidades não só de adaptação criativa mas até de criação de situações, que ultrapassa a noção defensiva de resistência, e que por isso aparece não só como excessivamente forte mas também como excessivamente fraca e empobrecedora.

SEXTA TESE
O sucesso da Igreja Católica na mobilização do campesinato na Amazônia vem de sua opção pelos pobres, que lhe permite identificar-se com o povo, adquirir sua confiança e expressar as suas aspirações.

Certamente a Igreja Católica não possui o monopólio de uma "opção pelos pobres". Portanto, sem questionar ainda precisamente o que é esse sucesso, não é por aí que ele se explica. Deve dizer respeito a algo que lhe é mais específico, a opção pelos pobres, por mais fundamental que pareça, devendo ser encarada como questão derivada.

Hipótese alternativa teria a ver com o fato de sociedades como a que aqui viemos analisando, caracterizadas por certa frouxidão sistêmica, exigirem a presença de mediadores, sobretudo entre as elites (aí incluídas as envolvidas diretamente com o poder do Estado) e a massa da população. E esse papel não é de hoje que a Igreja desempenha, desenvolvendo um saber que abarca não só as dimensões mais instrumentais da tarefa como, sobretudo, uma capacidade muito grande de lidar com as dimensões espirituais e simbólicas envolvidas, principalmente as associadas à moralidade, das quais o próprio discurso renovador que acentua os aspectos materiais é paradoxalmente parte.

Nesse preciso sentido, a opção pelos pobres, mais do que uma ruptura pro-

funda, representa uma atualização desse papel em momento de crise, o conflito, mesmo aberto, significando ainda uma forma de mediação e de comunicação, bem como de afirmação do próprio instrumento de mediação envolvido.

Por sua vez, essa mediação certamente não é neutra, mas associa-se a determinada matriz de pensamento. Nesse sentido, a idéia de que a Igreja aí abdica da evangelização e parte do povo e de seu ser, com que então se identifica, não deve ser tomada literalmente. Esse processo envolve necessariamente uma interpretação realizada por intermédio de categorias utilizadas como instrumento seletivo, distinguindo o "autêntico" do que não o seria, o "espírito comunitário" do "egoísmo", a "fé" da "superstição" etc.

Todavia, seria erro grosseiro, que não se coadunaria com a linha de argumentação deste artigo, supormos, então, tratar-se simplesmente de um fenômeno de manipulação de cima para baixo. Sem falar também, no que diz respeito à Igreja, que não estamos diante de uma entidade que se deva reificar. Na verdade, a relação entre mediadores e mediados constitui um segmento de um campo de forças, ao lado do que poderia, para simplificar, ser considerado manipulação por parte dos mediadores. Seria preciso verificar o que se dá em direção oposta.

Nesse sentido, precisamente porque não se trata de um sistema *strictu sensu* integrado, o canal de mediação é seguidamente apenas a face mais visível de uma vida social que transcende de muito essa política. Face mais visível, inclusive, para os próprios mediadores, que, paradoxalmente, poderosos na mediação, seguidamente não têm plena clareza quanto ao seu exato papel e seus limites no ponto de vista dos mediados (Velho, 1982), os quais podem perfeitamente lidar com todas as ambigüidades envolvidas sem com isso cair no que uma outra moralidade taxaria de cinismo. Isso se torna ainda particularmente difícil de ser detectado à medida que faz parte, também, da manipulação envolvida a própria imagem de pobreza e fraqueza como contraface do vilão forte a que fizemos referência na discussão da primeira tese. E essa imagem é de fato de tal maneira eficaz socialmente – base do próprio poder dos fracos – que talvez não seja à-toa que se tenha vulgarizado nas próprias ciências sociais a dicotomia Estado forte-sociedade fraca, a ponto de tratar-se os dois como universos díspares cuja face oculta (Estado fraco-sociedade forte, por assim dizer) e identificações dificilmente afloram.

E aqui retornamos à questão do "sucesso". Na verdade, a "opção" pelos pobres também pode ser vista inversamente como *imposição* das próprias populações. Como sua fidelidade aos mediadores não é de maneira nenhuma irrestrita, a sua legitimidade depende do desempenho de seu papel; o que exigirá posturas diferentes conforme as circunstâncias, sob risco de perda de posição. O que significa, também, que variando as circunstâncias – e variam até de área para área, o que nem sempre é percebido dado o privilegiamento dos focos de tensão como notícia – variarão também de parte a parte essas posturas. Em momentos menos críticos, por exemplo, haverá uma tendência ao refluxo a mediações e patronagens mais parcelizadas, inclusive no plano espiritual, onde na Amazônia a pajelança é sempre um recurso alternativo.

Segmentos importantes da Igreja têm expresso na sua ação atitudes compatíveis com essa realidade. A ponto de não poder ser considerada aleatória ou mera questão de indivíduos a correlação forte entre áreas de tensão-clero avançado e áreas relativamente sossegadas-clero mais tradicional. É essa a medida do seu sucesso, cujos desdobramentos dependem de se atuar tendo em vista o que é permanente e o que é circunstancial, adaptação criativa de todos às situações.

•

SÉTIMA TESE

Mesmo que isso tudo reflita alguma verdade, essa complexificação tem como efeito diluir a crítica ao capitalismo, ao autoritarismo etc. e, portanto, presta um desserviço às populações com as quais os intelectuais devem estar comprometidos e das quais os cientistas sociais, particularmente, não podem simplesmente se utilizar para produzir seus trabalhos acadêmicos.

De todas, a questão mais opinativa e que pode ser respondida de muitas maneiras. Politicamente há uma questão de fundo envolvida que é a de que conhecimento e eficácia política caminham lado a lado. É provável que, apesar de princípios como o de que sem teoria não há prática, não haja uma resposta genérica para essa questão. Ou seja, aqui também não há soluções unívocas. De qualquer maneira, a colocação dessa posição em termos de tese exige um trabalho de montagem maior, já que os princípios racionalistas nem sempre permitem que seja assumida.

Essa tese, todavia, baseia-se numa série de categorias que valem a pena ser analisadas, tais como compromisso, serviço etc. Tão profundas que possuem, elas próprias, uma carga simbólica, de mobilização de ação e de consciências considerável em nossa sociedade. Talvez também aqui haja uma vantagem em pelo menos desnaturalizá-las. Bem como em levantar a hipótese de que esse poder de mobilização não seja mero subproduto de uma verdade, mas já esteja assumido na própria maneira pela qual se articula o discurso. Nesse caso, é de se imaginar que nesse contexto tudo se preste a *n* leituras e interpretações. Até há pouco era possível tentar traçar uma tênue linha entre aqueles que justificavam o conhecimento pelo conhecimento e aqueles que o viam como instrumento de ação (Velho, 1983). Hoje as coisas estão mais embaralhadas, e é necessário muitas vezes perceber por detrás do discurso político o que existe de busca de legitimidade para a própria busca de conhecimento, tal como antes a motivação política por vezes se colocava nas entrelinhas do discurso acadêmico. Assim sendo, talvez a palavra final seja que, mais uma vez, apesar do discurso aparentemente direto, aqui também penetramos no território do equívoco e da ambigüidade, que não seria privilégio do povo e do campesinato. Para além da vontade de objetividade coloca-se a *vida*, e os intelectuais que descubram – sem moralismos – quais as

vontades que os regem. Mas nesse esforço talvez fosse interessante lembrar – na linha do que foi mencionado na discussão da tese anterior – que, se relativizarmos o fosse entre Estado e sociedade, talvez descubramos que o "autoritarismo" e categorias assemelhadas não são um simples agente externo, e se manifestam das mais inesperadas maneiras.

Essa leitura, decepcionante na medida que não entra na lógica do discurso explícito – o que não seria difícil – é, talvez, mais real, já que indicando linhas para a sua própria interpretação torna o diálogo menos defensivo, mais franco e, espera-se, em algum sentido mais produtivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MUSUMECI, Leonarda
1983 – "Pequena produção e capital comercial-usurário em áreas de fronteira", mn.

SAWYER, Donald
s.d. – "A fronteira inacabada: industrialização da agricultura brasileira e debilitação da fronteira amazônica", mn.

VELHO, Otávio
1981 – *Frentes de expansão e estrutura agrária*. 2 ed. (1 ed. 1972) Rio, Zahar.
1982 – "A propósito de terra e Igreja", *in Sociedade e Agricultura*. Rio, Zahar (publicado originalmente em *Encontros com a Civilização Brasileira*, nº 22, maio de 1980).
1983 – "Processos sociais no Brasil pós-64: as ciências sociais". *In Sociedade e política no Brasil pós-64*, org. p/B. Sorj e M. H. Almeida, São Paulo, Brasiliense.



Índio junto à planta de maconha com inflorescência recente (fevereiro de 1979) Foto do autor.

Uma versão anterior deste trabalho foi apresentada no I Congresso da Internacional Cannabis Alliance for Reform, realizado em Amsterdã de 8 a 10 de fevereiro de 1980, e publicada em *The Ecologist,* Londres, vol. 10, n. 8/9, 1980.

ANTHONY RICHARD HENMAN
Antropologia / Unicamp

A GUERRA ÀS DROGAS É UMA GUERRA ETNOCIDA

um estudo do uso da maconha entre os índios Tenetehara do Maranhão

Religião e Sociedade 10, Rio, nov.1983, pp 37/48

Não se tem observado no Brasil grande interesse em documentar o efeito desorientador e contraproducente das campanhas dirigidas pelas autoridades contra o uso de drogas. A abordagem oficial prima por seu obscurantismo, uma autêntica paranóia cujas duas vertentes – a policialesca e a sanitarista – são ambas igualmente desprovidas de um mínimo entendimento dos complexos processos envolvidos na experiência de uma alteração da percepção. Por esse motivo, não é de estranhar que as campanhas oficiais procurem antes de mais nada ridicularizar e infantilizar os adeptos das drogas, tratando sua procura de novos estados de ânimo como uma "fuga", desconhecendo e até ignorando o fato de que o uso de tais substâncias se encontra necessariamente sujeito a controles de ordem cultural.

Procura-se, dessa maneira, minimizar o sentido cognitivo que o costume de ingerir uma determinada droga pode ter para o seu usuário, reservando-se para este o papel passivo de um "problema" a ser tratado pelos especialistas do ramo. Entre os muitos perigos decorrentes dessa situação, destaca-se o fato de o discurso oficial tornar-se totalmente auto-suficiente e fechado em si mesmo, com a conseqüente impossibilidade de estabelecer um elo de simpatia e entendimento entre as "autoridades competentes" e as supostas "vítimas do flagelo". Na falta do diálogo entre usuários e agentes repressores, cria-se um confronto entre dois universos culturais que se assemelha a uma guerra de trincheiras, com longos períodos de surdez e indiferença mútua, alternados com breves tiros de canhão, anunciando uma feroz disputa pelo espaço intermediário onde efetivamente são debatidos os discursos provenientes de ambos os lados.

O presente artigo trata de um desses momentos, quando se tornou mais nítida e evidente a defasagem entre setores distintos da sociedade brasileira, com a vantagem adicional de que o caso em questão, por uma série de fatores conjunturais, acabou sendo relativamente bem documentado. A tortura do índio Celestino Guajajara, ocorrida durante a *Operação Maconha* empreendida por agentes da Polícia Federal nas áreas indígenas do Maranhão em 1977, chegou a ser amplamente divulgada em agosto do ano seguinte – quando o seu depoimento e vários relatórios da FUNAI referentes à posterior *Operação* de 1978 foram entregues à imprensa e ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Com o meu interesse despertado por esse material, resolvi examinar um pouco mais de perto seu contexto social, fazendo duas viagens às áreas dos índios Tenetehara (ou Guajajara, como são conhecidos pela população circundante): uma, para fazer o contato e estabelecer amizades numa época do ano em que sabia não existirem plantações de maconha na região (setembro/outubro de 1978), e a outra, já em pleno começo da safra (fevereiro/março de 1979). Às observações de campo, acrescentei dados históricos e comparativos provenientes da reduzida, porém bem fundamentada bibliografia sobre a maconha no Brasil, e – para melhor explicitar o choque de culturas aqui relatado – decidi manter no texto trechos significativos do depoimento de Celestino, resguardando assim a originalidade de sua expressão.

Além de uma modesta contribuição à etnografia do Maranhão, espero que o presente trabalho sirva também para alertar a opinião pública sobre os efeitos freqüentemente infelizes das campanhas contra o uso de drogas, e demonstrar que tais campanhas – longe de serem moralmente inexpugnáveis – inspiram-se numa clara vontade etnocida por parte da nossa civilização, que busca denegrir e suprimir aspectos considerados "indesejáveis" na cultura dos remanescentes indígenas no Brasil. Por certo não são os índios os únicos a sofrerem este tipo de interferência. Processo similar é observado nas campanhas contra o uso de drogas entre muitos outros segmentos da sociedade, especialmente aqueles cuja aparência e comportamento divergem significativamente das normas aceitas pela maioria da população. Considerando que o processo de criminalização já atingiu não só o uso da maconha no Maranhão, mas também o consumo tradicional da coca no noroeste amazonense e o da oasca no Acre, é de se esperar um agravamento do conflito em torno dessas substâncias, e a reprodução, em escala nacional, do triste espetáculo da repressão ao uso de drogas nas principais cidades do país. Invertendo a lógica da guerra de trincheiras, é hora de escutar a mensagem implícita na prática indígena de que as plantas psicotrópicas não são maléficas em si, mas que o seu aproveitamento adequado depende de uma precisa contextualização cultural. Se não somos capazes de entender essa simples verdade e, a partir dela, repensar a política adotada com relação ao uso e ao abuso de drogas, que autoridade moral teremos para continuar maltratando e encarcerando amplos setores da população em nome da saúde pública?

Sim é o seguinte, chefe. No dia 19 de maio do ano passado numas 10 horas da manhã, a Polícia veio atrás de mim na aldeia Coquinho. Eu estava cortando arroz na roça, num roçado... Aí ele disse: nós vamos até Grajaú, o coronel tá pra Grajaú. Aí, quando nós chegamos em Grajaú, arrodeamos a sede do Batalhão e entremos lá pra dentro, lá onde tava as polícias lá. Aí eles disseram para mim: rapaz nós vamos ali conversar com o coronel, se o coronel está aí. Quando eu vi, foi gente diferente. Chegou um soldado por nome André, me procurou. Você é que é o Celestino? Eu respondi é ele mesmo: Você está preso. E me algemou logo e outro correu e passou uma camisa na minha cara aí eu entrei. Me levaram para dentro. Lá fiquei sentado numa sala. Lá me botaram em riba de um banco lá fiquei sentado... E num momento tiraram aquela camisa e passaram um capuz na minha cara, aí eu fiquei sem conhecer ninguém. Agora eu conhecia aquelas pessoas, que eu já tinha conhecido, eu conhecia as falas deles inclusive a fala do senhor coronel lá. Mas que coronel? perguntamos. Celestino respondeu: *o coronel Perfetti, chefe dos índios. Então, eu lá, me fizeram uma porção de perguntas, aí eu sempre dizendo que não, aí de momento ele chegou, aí disse: você se vira com os meninos, você conta o que sabe aí pros meninos... (CIMI 50: 5-6).*

A primeira parte do depoimento de Celestino revela, de forma inequívoca, que o então delegado da FUNAI no Maranhão, cel. Armando Perfetti, estava presente, pelo menos no início do interrogatório policial a que o índio



foi submetido. Ao fazer essa intervenção, o coronel contrariava claramente a posição oficial da FUNAI com relação ao uso da maconha entre os indígenas Tenetehara, posição que reconhecia o importante papel que a planta cumpre nos seus costumes tradicionais, sendo por essa razão protegida pelo Artigo 47 do Estatuto do Índio, que reza:

"É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão." (Lei 6.001 de 19.12.73).

O próprio presidente da FUNAI na época, gal. Ismarth de Araújo Oliveira, já havia dado a conhecer a linha oficial:

"O consumo de plantas tóxicas pelos índios não tem a conotação negativa que tem entre os civilizados... Proibi-lo seria interferir na cultura tribal, o que... teria conseqüências altamente negativas nas relações entre índios, FUNAI e até com os civilizados..." (Beltrão 1977: 227).

Para os índios continuarem desfrutando livremente de seu *status* privilegiado perante a lei, colocava-se apenas uma condição: eles não deveriam participar da produção de maconha para o comércio clandestino. Foi encomendado um estudo para determinar a quantidade exata de maconha de que necessitariam para consumo próprio. Este estudo, embora nunca tenha chegado a ser feito, supostamente restringiria o uso da erva maldita a contextos mais aceitáveis para as autoridades, contextos descritos em termos de "ritos religiosos", "cerimônias e festas" e "rituais místicos" (FSP 19.07.73; CB 26.07.73; ESP 18.10.78, 22.06.79, 05.08.79).

Inevitavelmente, o liberalismo da FUNAI frente a essa questão foi duramente atacado não só por figuras como o gal. Antônio Bandeira, chefe do Departamento de Polícia Federal (DPF), mas também pelo *establishment* de Saúde Pública, incluindo o eminente farmacólogo e membro do Conselho Federal de Entorpecentes, dr. José Elias Murad, que prontificou-se a denunciar o fato de que "até entre os índios existem sérios problemas de abuso de drogas." (Murad 1977: 118).

Fica então patente que a ênfase dada aos aspectos supostamente "místicos" do uso da maconha entre os Tenetehara (aliás inexistentes, como veremos a seguir) tem muito menos a ver com a percepção dos próprios índios sobre o efeito dessa substância do que com a tentativa do governo de distorcer o costume indígena como uma inofensiva aberração cultural, um traço idiossincrático sem nenhuma vinculação com a temática de "loucura e morte", associada ao uso da mesma droga no contexto urbano. A lógica subjacente a essa classificação serve principalmente para reafirmar estereótipos já bem arraigados entre a população – a imagem do índio inocente, quase infantil, colocada em contraposição à do "viciado" violento e desesperado das grandes cidades – e, apesar de uma tolerância aparente, não demonstra respeito algum ao considerável entendimento das propriedades da planta evidenciado pelos Tenetehara.

Aí ele saiu, foi embora, eu fiquei lá, eles fazendo muita pergunta, eles me botando choque pelas pernas, amarrando fio elétrico nos meus dedos, botando aquele choque de momento eu ia pro céu e voltava. Então é melhor vocês me matarem, eu dizendo para eles. (E eles respondiam): Ó seu sacana você tem que dizer, você sabe, né? Deram palmada com a palmatória nas costas... (CIMI 50:6).

É público e notório que o Departamento de Polícia Federal tem lançado mão com bastante freqüência da tortura como forma de interrogação em investigações sobre tóxicos, pelo menos desde o fim da década de 60, quando práticas desse tipo foram adotadas em grande escala na luta contra a "subversão". Tais abusos, ainda que comentados à boca pequena entre amplos setores da população, raramente chegaram a ser divulgados pela grande imprensa, mesmo quando denúncias sobre a tortura de presos políticos começavam a ganhar um certo espaço nas manchetes. Inclusive, durante a fase negra da censura prévia, uma ordem datada de 9 de janeiro de 1973 chegou a proibir especificamente a publicação de qualquer notícia referente ao uso de violência por parte dos órgãos de segurança em casos envolvendo entorpecentes. (JB Especial "Os Documentos da Censura", 18.06.78).

Não foi por mera coincidência que essa proibição acabou sendo promulgada justamente naquele momento, quando uma crescente demanda pela maconha nas cidades vinha encorajando muitos pequenos produtores a aumentar sua produção bem além do padrão tradicional de auto-suficiência. As primeiras operações policiais nas áreas indígenas do Maranhão começaram durante a safra de 1973, sendo autorizadas pelo delegado da FUNAI em São Luís, em aberta discordância com a linha oficial de seus superiores em Brasília (Beltrão 1977: 224-227). Já em 1975, a quase totalidade dos Tenetehara – um grupo com mais de 4.300 membros, distribuídos em cinco reservas principais, ocupando uma área total em torno de um milhão e meio de hectares – havia sentido na pele os resultados das investidas repressivas da Polícia Federal. Os primeiros relatos sobre os pavorosos espancamentos sofridos nas mãos dos agentes federais provocaram um rápido declínio na produção para a venda, ficando evidente para os índios que o *boom* da maconha acabaria antes mesmo de realmente começar. (Gomes 1977: 248).

As campanhas do DPF no interior do Maranhão coincidiram também com um período de repetidas invasões do território indígena, empreendidas por fazendeiros e pequenos posseiros, que vinham sendo expulsos das terras circundantes por grandes projetos agropecuários. Durante essa fase, porém, o DPF permaneceu praticamente alheio ao problema, fugindo do seu dever constitucional de velar pela integridade

dos bens da União. Sua indiferença à problemática da invasão das terras indígenas se explica não só pelas pressões políticas movidas por grupos ligados ao governo, como também pelo profundo racismo e antipatia de que os índios eram alvo, decorrentes das campanhas contra a maconha.

Durante a *Operação Maconha* de 1978, os agentes federais utilizaram expressões como "sacana", "desgraçado", "filho da puta", "seu merda", referindo-se aos índios. Essas ofensas não apenas eram comunicadas a terceiros, mas também dirigidas pessoalmente aos índios. O relatório do sertanista Elomar Gerhardt, que registrou essas injúrias e as freqüentes agressões físicas ocorridas na ocasião, também contém a seguinte frase, bastante significativa, proferida por um dos agentes que participou da *Operação:* "Mas o quê esses índios vão querer com esse horror de terras? " (CIMI 50:21).

Em novembro de 1976 os Tenetehara do Posto Indígena Angico Torto demonstraram que a paciência tem limites. Percebendo que o apoio da Polícia Federal lhes seria negado indefinidamente, resolveram recuperar o território usurpado na região denominada Marajá, onde mil colonos estavam em vias de consolidar um pequeno povoado. Ao queimar as casas dos invasores, chamaram a atenção da imprensa nacional, e um jornalista de *O Estado de São Paulo* chegou à área para entrevistar os índios e brancos envolvidos no conflito. O fazendeiro Raimundo Barroso foi citado por diversas fontes como responsável pela introdução de grandes plantações de maconha dentro da área indígena, artifício que lhe permitiria desfrutar de total imunidade legal, caso as plantações fossem "descobertas" pelas autoridades. De qualquer forma, essa possibilidade parecia bastante remota, visto que as autoridades tinham pouco interesse em apurar casos dessa natureza. O próprio Barroso declarou ao jornalista, sem nenhum constrangimento, que contava com o apoio da Polícia Federal (ESP 15.01.76).

Com base nessa afirmação – e em muitas outras que me foram confidenciadas por índios e "civilizados" nos municípios de Barra do Corda e Grajaú – não seria precipitado supor que o mesmo tipo de arranjo é bastante comum no Maranhão. Este fato explicaria a falta de iniciativa da Polícia Federal em estender suas operações às áreas controladas pela oligarquia latifundiária e por outros grupos ligados ao aparelho de poder, ao mesmo tempo que deixaria patente os motivos da repressão ao uso da maconha entre os Tenehehara. Por um lado, esses índios são os únicos cidadãos brasileiros que não fazem segredo do uso da planta. Por outro, seu sistema de produção – ao mesmo tempo tenazmente independente e de escala bastante limitada – jamais será acessível ao tipo de monopolização característico do comércio em grande escala no mercado negro. Já nos anos 50 era perfeitamente evidente a natureza corrupta do comércio ilícito no interior nordestino. Um prefeito alagoano chegou a fazer o seguinte desabafo: "A maconha tem dado é muito dinheiro para a polícia, essa é a verdade." (Araújo 1961: 259). Esses fatos é que explicariam a preocupação quase obsessiva da Polícia Federal em provar que os Tenetehara se dedicam a plantar maconha em grandes áreas, obsessão manifesta pelo constante exagero que caracteriza seus informes sobre a questão.

Apesar de repetidas referências às "vastas plantações" e numerosas "máquinas para prensagem e embalagem" supostamente existentes nas áreas indígenas (Beltrão 1977: 225), o único testemunho independente de uma operação do DPF – o do indigenista Elomar Gerhardt (em CIMI 50: 12-30) levanta sérias dúvidas a respeito da veracidade das estimativas feitas pelos agentes federais sobre o volume de maconha produzido pelos Tenetehara. Num determinado momento, o comandante da *Operação Maconha* de 1978, bastante irritado, chegou a ameaçar o indigenista de fazer "graves denúncias", caso ele não concordasse em assinar alguns autos de apreensão e incineração de maconha, que exageravam enormemente a quantidade encontrada dentro das áreas indígenas. Depois que o erro de avaliação lhe foi apontado, o comandante esclareceu que aqueles dados serviriam para fins "puramente estatísticos". Assim, o fato de que a descoberta de menos de cem plantas poderia ter sido utilizada para criar uma suposta apreensão de 1.300 quilos provoca uma certa descrença nas outras características da Polícia Federal, especialmente naquelas referentes aos totais de maconha apreendidos no Maranhão em 1978 (205 toneladas) e 1979 (367 toneladas).

Quando foi sete horas da noite, era escuro, eles me levaram em um campo com capuz na cara . . .! Você tem que contar aqui. Ou você conta ou você morre. Aí me algemaram, fiquei agarrado, meu braço num galho de pau. Aí eles metendo o couro, dois soldados em cima dos meus pés pra gente não estribuchar. Aí eles me bateram muito, me deram pancada na barriga, no estômago, por as costas. Uns chegavam e me chutavam assim aqui por riba dos rins que eu ficava sem fôlego. Foi quando eu pedi a arma de um rapaz, é melhor vocês me darem uma arma de vocês que eu mesmo quero me matar com minhas mãos que tanto eu sofre, sofrer não sei qual motivo que estou sofrendo, eu dizendo pra ele . . . (CIMI 50: 6).

A ocorrência dessa absurda violência por parte da repressão policial é resultado obviamente da cobertura e da justificativa dadas por uma cuidadosamente orquestrada campanha de desinformação pública sobre o uso de drogas no Brasil. O emprego de termos chavão como *tóxico* e *viciado* não só evidencia uma lamentável falta de critério no que se refere à grande variedade de drogas e formas de uso existentes no país, mas também traz à tona uma atitude, ao mesmo tempo moralista e etnocêntrica, de repúdio ao consumo de qualquer substância não-incluída no trio culturalmente aceito, que inclui o álcool, o tabaco e as bebidas à base de cafeína (café, chá, mate e guaraná). O caso da maconha é particularmente ilustrativo dessa incapacidade de assimilar o "outro", pois, apesar de uma longa trajetória histórica e de uma difusão extraordinariamente ampla no Brasil, continua sendo um assunto tabu na grande maioria das discussões políticas – inclusive, e especialmente, em determinados setores de esquerda. O próprio ato de acender um baseado rarissimamente é encarado com real naturalidade, até mesmo na companhia de outros usuários.

O que indica essa angústia, essa impossibilidade de incorporar o ato de fumar maconha ao comportamento socialmente aceito, mesmo àquele das subculturas contestatórias da nossa sociedade? Será unicamente resultado do *status* ilegal da planta, da possibilidade, sempre presente, da implacável repressão policial? Será, como sugerem os *punks* paulistanos (a maioria deles maconheiros de fato, porém não "assumidos") que o costume mantém uma vinculação já cristalizada com certas atitudes consideradas libertárias no final da década de 60? Ou será um fator decorrente de um enquadramento ideológico mais amplo, no qual o fenômeno do uso da maconha se vê constantemente sujeito a um discurso altamente tendencioso, de inspiração psico-mecânica, um discurso que cria um sentimento de quase-vergonha até no usuário mais inveterado?

Basta estudar a coletânea sobre a questão publicada pelo Ministério da Saúde (1958) para entender como historicamente esse discurso ganhou primazia, partindo do velho racismo nordestino de um Rodrigues Dória (1915) até chegar a teoria epidemiológica dos anos 50, *made in USA* e reproduzida pela ONU nos seus acordos internacionais. Comparando estas leituras com Schmidt (1976), Russel (1978) ou com qualquer uma das inúmeras séries de reportagens publicadas pela grande imprensa nos últimos anos, entende-se porque no plano teórico, quase nada de fundamental foi alterado no último quartel do século. As observações mistificadoras de Pinho (1975: 299) de que "as psicoses observadas em usuários de maconha compartem uma fisionomia schizofreniforme, nunca antes apresentada em nossa casuística, e outras síndromes de reação exógena . . . ", por exemplo, poderiam ter sido escritas há 20 ou 30 anos.

Cabe, sem dúvida nenhuma, às ciências sociais uma boa parte da responsabilidade por tal situação. Fora os trabalhos de Wagley e Galvão (1949: 41-42), Araújo (1961: 316-322) e Hutchinson (1975), nenhum autor tem-se dedicado à questão do uso tradicional da maconha no Brasil com um mínimo de objetividade e compreensão. E, no contexto urbano, sem desmerecer a perspectiva de Velho (1978) sobre a manipulação social do "drogado" como categoria de acusação, não se percebe na literatura nenhum questionamento a fundo da continuada vigência do modelo do uso da maconha como doença epidêmica – defendido, entre outros, pelo professor Murad (1977) – mesmo frente à evidente incapacidade de tal modelo oferecer alguma "solução". Enquanto não se admitir que só haverá solução se a própria colocação do "problema" for alterada, é de se esperar imobilismo ainda maior e um crescente esvaziamento da questão das drogas. Questão, aliás, já suficientemente batida para dispensar mais comentários, pelo menos até sua completa reformulação . . .

Capuz na cara, não tinha jeito de olhar, fazendo muitas perguntas, eles me passando aquele negócio, eu estava de bermudas. Eles me passando aquele negócio que dá choque, que vai comendo a gente, beliscando. Passaram onde? *Passaram aqui na minha perna. Choque eles me passaram duas vezes. Lá assim que cheguei e lá no campo quando eles me levaram.* E isso alto na tua barriga, o que é? *Isto foi pancada que a polícia me deu. Pancada, tô doente que eu não posso nem trabalhar pra mim . . . Sinto aquela dor quando eu como às vezes muito, passo a comer mais um pouco, vem aquela dor de barriga, fica, cresce, incha, é assim né. Sinto dores aqui assim.* Nas costas também? *Aqui em riba dos rins. Que eles me deram muito, me bateram muito. Cada um homão daquele, senhor. Não sei como eles não me mataram. (CIMI 50: 8-10).*

A incompreensão de Celestino das torturas que sofreu se deve ao fato de que o uso da maconha tem sido encarado pelo povo maranhense, ao longo da história, como uma coisa normal, e – por que não dizer? – até mesmo saudável. Parece que a planta foi introduzida nessa parte das Américas por escravos de origem angolana, e tanto o nome local *(diamba)* como o termo comum em outras regiões do Brasil *(maconha)* têm sua origem na língua quimbundo da África central. Aliás, uma expressão aparentemente corriqueira em Alagoas, *fumo de Angola*, deixa perfeitamente evidente a fonte da introdução dessa planta no Brasil. A mitologia popular supõe que as sementes chegaram ao Novo Mundo escondidas no interior de pequenas bonecas de pano, e que o uso da erva se difundiu no período colonial no contexto dos quilombos nordestinos, onde foi adotado por negros nagôs que não a teriam conhecido em sua terra de origem (Carneiro 1966: 18; Hutchinson 1975).

Provas documentais da existência de maconha no Brasil só datam, porém, do início do século XIX, sendo de qualquer forma, bem anteriores às evidências citadas em outros países da América, como México, Cuba, Colômbia e Jamaica. Ironicamente, a primeira referência segura sobre o uso da planta provém da Corte portuguesa instalada no Rio de Janeiro durante as guerras napoleônicas. Sabe-se que a rainha Carlota Joaquina utilizava com freqüência um chá preparado de "diamba do Amazonas" preparado por seu escravo Felisbino (Cintra 1934; Hutchinson 1975: 175). Já em outubro de 1830, o uso da maconha para fumar era tão amplamente difundido na cidade do Rio de Janeiro que a Câmara Municipal se viu obrigada a ceder a pressões racistas – segundo um ditado popular da época: "Maconha em pito faz negro sem vergonha" (Pinho 1975: 294) – proibindo a venda e a importação da erva, assim como "o uso do *pito do pango* e sua presença em estabelecimentos públicos" (Dória 1915 em Min. Saúde 1958: 7). O *pito* em questão era um cachimbo ou *marica* que filtrava a fumaça através da água contida numa cabaça ou garrafa. De inspiração originalmente árabe, tinha atravessado o continente africano e chegado ao Brasil em parceria com a maconha, perdurando como elemento característico do uso tradicional da planta até anos bem recentes.

Por outro lado, o fato de a rainha Carlota Joaquina referir-se à erva pelo nome de *diamba do Amazonas* sugere que uma boa parte da maconha então encontrada no Rio de Janeiro provinha do norte do país. Juntamente com a região às margens do baixo São Francisco, nos atuais estados de Alagoas e Sergipe, o Maranhão seria, sem dúvida, um dos principais centros de dispersão do uso dessa planta no Brasil. É de se suspeitar uma referência à maconha (mais conhecida dos portugueses de

então como *cânhamo,* uma variedade da mesma espécie *Cannabis sativa,* utilizada na Europa para produzir fibra numa carta dirigida a Lisboa em 1784 pelo governador do Maranhão e Grão-Pará, José Teles da Silva, "que nessa ocasião remetia uma planta, que era semelhante à malva, de que as nações do norte, e principalmente os hamburgueses, se serviam para cordagens, a qual mandando preparar achou ser muito útil, o que melhor em Portugal se poderia verificar pelas amostras que mandava . . . Dizia também que no caso de ser útil à fábrica de cordoaria, se fizesse interesse e fosse de bom uso, poderia carregar um navio da sobredita planta." (Marques 1970: 517).

Negros angolanos só começaram a chegar ao Maranhão em grandes levas na segunda metade do século XVIII, quando a mão-de-obra escrava foi requisitada para trabalhar nas plantações de algodão. Durante a primeira metade do século XIX, os índios Tenetehara tiveram repetidos contatos com negros foragidos na área do baixo Pindaré (Gomes 1977: 70, 90, 108), e é bem provável que o uso da maconha também tenha sido introduzido por essa via. Sua rápida aceitação na região não é, aliás, o único exemplo de assimilação da maconha por parte das comunidades indígenas. Dória (1915) cita o caso de grupos não identificados no baixo São Francisco; Tastevin (1923) fala do uso da planta entre os Mura do baixo Madeira; e Pereira (1954) e Wassén (1976: 171) descrevem sua introdução entre os Saterê-Mawé do Amazonas. Mas entre os Tenetehara é que ela certamente foi adotada com mais entusiasmo, recebendo o nome de *petem-ahê* – que tem os significados de "fumo bravo" e "tabaco silvestre" – e adquirindo, ao longo de mais de um século e meio de uso, um caráter mítico repetido por vários dos meus informantes: "Nos tempos dos antigos, antes de se fixar num lugar para fazer roça e plantar tabaco, os nossos avós só fumavam *petem-ahê* . . . "

Eu acompanhei a polícia até a aldeia. Lá os índios quiseram se revoltar contra mim. Os índios queriam me bater, me cutelar, muita coisa . . . Se revoltaram contra eu. Diz que era eu que andava indicando aonde tinha maconha viu, sem ser. Aí viemos embora. Lá eles não arrumaram nada. Viemos embora chegamos em Grajaú eu fui livre num dia de terça-feira, quatro horas da tarde. Eles falaram também. A polícia disse para mim, o que estava escrevendo, na máquina batendo, ele disse para mim: Oi você não vá dizer nada na aldeia, você não vá dizer pra ninguém que você apanhou da mão da polícia. Mas quem sente deve dizer . . . Eu vou dizer para o senhor como eu estava lá. Estava com o capuz assim, aqui assim aqui eu, quando queria gritar: Oh senhores não façam mais isso comigo, e eles chegando e apertando, dizendo não grita seu safado, não grita, não grita, eles botando as mãos na minha cara e tapando a minha boca, enforcando a minha güela de tanto sofrer, que eu tinha sofrido, eles dizendo pra mim que iam me jogar de dentro de avião do céu pra baixo, ia morrer assim. Iam me levar para Minas Gerais quebrar pedra lá, sem ganhar um tostão. Desse jeito que a polícia fez comigo . . . De momento chegou aquela coragem em mim, parece que Deus disse ao meu coração: Fale, fale que você não deve. Num momento fiquei numa altura do chão, criei coragem tão grande . . .

Entre as muitas explicações pela atroz tortura que Celestino sofreu a principal seria dada, sem dúvida, por sua firme recusa em "cantar" para os seus algozes. De acordo com as regras de conduta Tenetehara, é uma questão de honra negar qualquer participação em atividades que possam causar ofensa a terceiros, especialmente se as supostas vítimas de tal ofensa são as mesmas que tentam forçar os índios a admitir a sua culpa. Comparem-se as palavras do Celestino quando sujeito às sevícias policiais:

Ele sabe que ele tem a roça de maconha, eles dizendo lá pra mim. A polícia dizendo. Então rapaz eu não tenho esse negócio . . .

com a sua confirmação descontraída, quando entrevistado por um funcionário amistoso da FUNAI:

Você já vendeu alguma vez maconha?
Já sim senhor. Mas pouca, assim de dois quilos, eu já vendi mesmo. Então desde esse tempo que eles vem dizendo que eu trabalho com isto . . .

Como resultado das operações policiais dos últimos anos, não é fácil conseguir que os Tenetehara falem abertamente a estranhos sobre o uso que dão à maconha. No caso das minhas visitas à região em 1978-9, foram necessárias duas viagens e a disposição de compartilhar de um bom número de baseados para estabelecer um mínimo de confiança e convencê-los de que eu não trabalhava para a *Federal.* Algumas das reservas Teneteharas – a de Bacurizinho, por exemplo – se tornaram quase herméticas a esse respeito, e provavelmente cerca de 25% dos homens adultos ainda plantam maconha e a usam regularmente. Mesmo em outras áreas, onde a erva é fumada pela grande maioria dos homens e rapazes adolescentes, existem numerosos casos de indivíduos que nunca chegam a usá-la. Esse comportamento é respeitado, mesmo sendo objeto de ocasionais gozações, e certamente uma "cabeça leve" não implica nenhuma exclusão dos não-fumantes nas ocasiões em que se consome a maconha.

O contexto em que a maconha é mais consumida ocorre durante a realização de trabalhos que exigem esforços físicos. Acredita-se que a planta tem efeito estimulante, ajudando na execução das tarefas pesadas associadas às derrubadas e plantações. Os índios concordam que a maconha "te dá ânimo de trabalhar" (Wagley e Galvão 1949: 42), e sua principal queixa depois da *Operação Maconha* de 1978 foi a seguinte: "*Karaiw* (branco), como é que nós vamos botar roça? Tu sabe que nós só bota roça fumando maconha" (CIMI 50: 30). Ao mesmo tempo, não seria justo inferir dessa declaração que os Tenetehara tenham de fato alguma dependência psíquica da maconha. A época de fazer a roça coincide com o fim da safra, e logo depois – na segunda metade do ano – o rápido esgotamento dos estoques leva muitos homens a passar vários meses sem consumir maconha nenhuma. A imprevidência que caracteriza sua relação com as coisas materiais em geral se faz também claramente presente no tocante à maconha. Fumam quantidades impressionantes quando a erva está disponível, e raramente guardam pequenas reservas para depois.



O segundo contexto do uso da maconha entre os Tenetehara são as reuniões noturnas, durante as quais os índios se juntam para discutir questões referentes à vida da comunidade, dando espaço para os velhos recitarem mitos e fazerem discursos políticos, e os jovens contarem piadas e aventuras sexuais. Enormes quantidades de maconha (digamos, 25 gramas por pessoa numa só noitada) são consumidas nessas ocasiões, com a erva sendo enrolada em grandes charutos cônicos, feitos com papel fino de embalagem, ou, mais raramente, com a casca interna da árvore *tawarí* (*Couratari tauary* Berg.). Os baseados são feitos cada um por um indivíduo, retornando a este depois de oferecidos aos demais presentes. Não circulam, porém, numa roda disciplinada como costtuma acontecer em nossa cultura; em geral se vêem vários girando anarquicamente, com cada fumante tomando uma baforada – ou diversas, de acordo com a sua vontade – de cada baseado que lhe vem às mãos. Em suma, o aspecto ritualístico desses encontros é pouco desenvolvido, sendo bem menos elaborado nos gestos e nas expressões do que o da roda de guaraná-e-tabaco entre os Saterê-Mawé, de coca-e-tabaco entre os vários grupos Tukano, ou até mesmo do chimarrão entre índios e brancos no sul do Brasil.

Portanto, falar de "rituais místicos" no uso tenetehara da maconha só pode ser um equívoco devido à falta de observação. O fato se torna ainda mais evidente quando se considera a ausência da maconha no xamanismo desse grupo indígena, em que o estado de transe – uma autêntica narcose, com o pajé caído duro no chão por um período de 10 a 20 minutos – é atingido unicamente pelo uso do tabaco, sendo a fumaça engulida para o estômago, acompanhada de violentos tragos e gesticulações. A maconha também está ausente dos principais ritos de passagem tenetehara, como a célebre "festa da moça", através da qual a adolescente é reintegrada à sociedade depois de sua primeira menstruação. Na verdade, os poucos elementos propriamente ritualizados no uso da maconha entre esses índios denotam uma clara influência da população circundante, e seriam melhor considerados como sobrevivências do padrão nordestino descrito por autores como Iglésias (1958) e Dias (1974) no Maranhão, e Dória (1915), Araújo (1961) e Duarte (1974) em Alagoas. Ainda que falte entre os índios o elemento material do *pito* ou da *marica*, sobrevivem interpelações (em português) do tipo "xinga a bicha!", às quais deve-se responder com as *loas* estabelecidas pela tradição, conhecidas pelos índios apenas nas suas versões mais resumidas:

Ó diamba, sarabamba!
Quando eu fumo a diamba
Fico com a cabeça tonta
E com as minhas pernas zamba

(os índios sempre faziam questão de escorregar no chão ao recitar esta última linha, ironizando o suposto efeito da erva – efeito, aliás, não reconhecido por eles, a não ser depois de doses homéricas).

e também:

Quando não é tia Chica
Então é tia Rosa
Quanto mais véia mais sebosa
Quanto mais nova mais cheirosa

ou ainda:

Diamba é coisa excelente
Remédio de dor de dente
Assim como Deus não mente
Diamba não mata a gente

Becker (1977) tem chamado a atenção para o fato de que o adepto de drogas ilícitas normalmente não dispõe de muita informação científica sobre os efeitos das substâncias que ingere, mas que em compensação, desfruta de uma ampla rede de comunicações informais com outros usuários, o que permite a criação e a definição do estado de consciência que se procura mediante o consumo de drogas. No caso tenetehara, é evidente que a sobrevivência de *loas* adquiridas da população envolvente indica também uma certa convergência da sua percepção do efeito da maconha com as atitudes aceitas pelos camponeses maranhenses em geral. Na verdade, a rede informal dos usuários tradicionais de maconha no Brasil não pode sequer ser circunscrita a um determinado estado. É notável o fato de que a primeira das *loas* citadas acima já foi encontrada por diversos autores (começando com Dória, 1915) em distintas épocas pelo Nordeste inteiro, e a terceira também foi escutada por Monteiro (1966) entre caboclos do Amazonas, que apenas modificaram a *diamba* pelo nome local *dirijo*. A estas evidências de um contato razoavelmente estreito entre os Tenetehara e outros usuários não-indígenas da maconha, dever-se-ia adicionar o uso, bastante arraigado entre os índios, da expressão (de novo em português) *bicudo* para descrever o tipo de concentração e sensibilização sensoriais resultantes de uma boa fumarada, uso que vai diretamente ao encontro da tese de Becker sobre a definição cultural do efeito da droga. Poderíamos, então, supor que o complexo da maconha entre os Tenetehara nada mais é que uma reprodução periférica da cultura tradicional nordestina?

Pessoalmente, considero perigoso aceitar tal passividade por parte dos índios, e dois elementos em particular parecem indicar uma clara especificidade indígena no aproveitamento dessa planta. Uma é a emergência da expressão *hê'mongatú*, considerada por todas as autoridades lingüísticas como "gíria", ou seja, elemento não-integrante do vocabulário clássico tenetehara. Ainda que seu sentido seja apenas "numa boa" ou "tudo bem" (normalmente conjugado com o verbo estar), é de se notar que a expressão originalmente foi utilizada com exclusividade para referir-se ao estado de ânimo decorrente do uso da maconha, e mesmo hoje, seu emprego em outros contextos seria considerado duplamente neológico. A etimologia do termo é obscura – os índios afirmam que "não tem outro sentido, só quer dizer tudo bem" – mas com certeza o uso de uma palavra específica indica não só a existência atual de uma categoria especial

para descrever o efeito da maconha, mas também – o que é muito mais significativo – a *criação* dessa categoria inédita em algum momento do passado. Ao nomear esse novo estado de consciência, deu-se uma precisa contextualização cultural do efeito da droga, contextualização que foi bem além da importação do termo português *bicudo,* ou mesmo do reconhecimento lingüístico da planta em si, o que significou sua equiparação à categoria do fumo já conhecido (*petem* = "tabaco", *petem-ahê* = "tabaco bravo, forte ou silvestre").

Outro elemento que indica que a maconha adquiriu um caráter especificamente tenetehara, não compartilhado por outros grupos sociais, é a sua assimilação à extensa lista de plantas utilizadas por estes índios para favorecer a caça. Considera-se que o poder mágico da fumaça da maconha pode ser aproveitado para "chamar" ou "encantar" animais, particularmente pássaros e roedores como a paca, que seriam ávidos consumidores de suas sementes. Mesmo outros bichos são considerados presas mais fáceis dos índios que tenham fumado maconha, já que a sensibilidade resultante permite ao caçador aproximar-se a uma menor distância sem espantar o animal.

Também no plano propriamente agronômico, a maconha tem-se inserido nas práticas teneteharas com relativa facilidade, complicado apenas pela necessidade de esconder as plantas das freqüentes operações policiais. Pequenas cestas, contendo uma mistura de terra preta e areia – e umas cinco a dez sementes de maconha –, são preparadas com uma folha de babaçu, e guardadas perto da casa para protegê-las dos ataques de roedores e formigas cortadeiras. Quando as plantinhas atingem uma altura de aproximadamente 20 cm são transferidas para a roça, sendo distribuídas irregularmente e em pequenas concentrações, o que as torna, às vezes, de difícil identificação no meio da folhagem mais densa da mandioca. Cada grupinho individual de plantas tem sua origem na cesta usada como sementeira, e individualmente acaba contendo alguns exemplares fracos, que são arrancados para não prejudicar as duas ou três plantas principais. Estas, ao atingirem um metro de altura, sofrem uma capação na extremidade superior, prática que supostamente evita que elas se tornem machas, além de favorecer o desenvolvimento das florações laterais.

A prática de capação denota uma clara influência da população envolvente, já que esses cuidados não são dispensados aos pés de tabaco, inserindo-se no contexto das arraigadas crenças populares nordestinas sobre a sexualidade da maconha. Evita-se que as mulheres se aproximem das plantas, especialmente na época da capação, para não favorecer o desenvolvimento de exemplares machos, de escasso rendimento. Além disso, o próprio consumo da maconha é, em geral, restrito aos homens, e apenas as mulheres de *status* elevado – avós e pós-menstruantes – se dão a liberdade de pedir aos homens maconha para o seu uso pessoal. Para as crianças e mulheres mais jovens, a principal função da planta é medicinal, sendo usada em infusões para o tratamento de febres e gastrites.

Nos primeiros meses da safra (dezembro a fevereiro), os Tenetehara fumam exclusivamente as folhas da planta, que vão sendo retiradas de acordo com a necessidade, e secadas rapidamente ao sol. Este fumo é muito verde, relativamente fraco, e irrita bastante a garganta, razão pela qual espera-se ansiosamente a chegada das primeiras plantas à completa maturidade em março. Nos três meses seguintes as plantas são colhidas inteiras, assim que os "pelos" (pistilos) nas flores femininas passam de amarelo-claro a um marrom meio ressecado, ponto no qual a planta efetivamente pára de desenvolver-se. É também nesse momento que a planta contém um teor mais alto do princípio psico-dinâmico Δ9-THC (delta 9-Tetra-hidrocanabinol) do que do elemento CBD (Canabidiol), que provoca uma certa sonolência.

As plantas geralmente são secadas inteiras, penduradas de cabeça para baixo sob um abrigo. Com alguma freqüência, como resultado desse tratamento, a maconha é consumida ainda verde. A pressa para usufruir da safra é responsável por essa prática, já que os índios – e outros eventuais consumidores – reconhecem que obtém-se uma melhor qualidade de fumo se a planta chegar a ser curtida depois de seca. Os sistemas de curtição incluem desde uma simples pilha dentro de um recinto fechado para favorecer a fermentação orgânica, até as famosas *mutucas* de bambu ou de cabeça, contendo o material vegetal amassado no interior, que são colocadas no teto ou debaixo da terra durante dois meses. Distingue-se imediatamente um fumo bem curtido pela cor parda e pela ausência do cheiro de clorofila, característico da maconha em estado verde. Vários nomes locais descrevem as tonalidades desta cor mais escura – *manga rosa* tem traços avermelhados, *cabeça de nego* puxa mais para o preto – ou indicam a qualidade do produto – *rabo de raposa* seria uma inflorescência bem desenvolvida, maior que o *camarão,* que por sua vez é preferível ao *pelo de macaco,* expressão usada para designar um fumo de segunda, composto principalmente de folhas e não de inflorescências.

Celestino, você tem notícia de outro índio que sofreu assim? *Sei do nome dele.* Como é? *Djalma.* Mora aonde o Djalma? *Ele mora no Bacuri, sobrinho do senhor Alderico... Lá no Grajaú tem um localzinho dos índios de nome Morro Branco, senhor Mourão é que foi buscar ele lá. Quando ele chegou botaram dentro desse quarto onde fiquei também. Então chegou lá, viu que ninguém ligou, quando ele conheceu que era polícia, aí tentou escapulir. Ele correu, foi besteira, fizeram fogo nele pra matar ele ou pra adoecer, foi como cercaram ele, enganchou a perna no arame. Aí o índio caiu, aí eles trouxeram ele, ele sofreu do mesmo tanto d'eu, pois os pés dele estava todo inchado...* Tem mais alguma coisa a dizer? O que você acha, o que você espera da FUNAI? *Eu espero da FUNAI que a FUNAI dê um jeito sobre este caso meu. Olhe chefe eu vou lhe dizer, porque sou uma pessoa que não gosto de andar dizendo certas coisas. Quando eu digo uma coisa é porque eu sinto. Nem a vida do Coronel não paga a pisa que eu peguei, e nem a riqueza do Coronel, riqueza dele, não paga não, não paga não, não paga não, porque não paga mesmo. Porque ele diz que é chefe dos índios e ao mesmo instante ele não é, ele é contra os índios, isso aí eu digo, posso até dizer pra ele, aí ele pode mandar me matar.*

Se tem lei para matar o índio, se não tem, então . . . (CIMI 50: 9-10).

Celestino teve a sorte de contar sua história a um interlocutor simpatizante dos índios, José Porfírio Fontenele de Carvalho. Ao assumir a chefia da Ajudância de Barra do Corda no começo de 1978, Carvalho ficou profundamente chocado ao descobrir que a prática de tortura fora autorizada por seu superior, cel. Armando Perfetti – um ex-oficial da Polícia Militar sem nenhuma experiência de trabalho com índios, e cuja nomeação como delegado da 6ª Delegacia Regional da FUNAI fora resultado de favor político a nível estadual. Era de se esperar como conseqüência das indagações um caso exemplar de idealismo lutando contra o nepotismo e a corrupção. Mas atenção! O desenrolar da história demonstra claramente como interesse excusos e obscuras maquinações conseguem perverter o curso normal da justiça, cada vez que se trata do temível assunto das drogas.

O testemunho de Celestino foi gravado no final de fevereiro de 1978. Em maio do mesmo ano, sr. Mourão, chefe do Posto Indígena Bacurizinho, finalmente concordou em fazer uma declaração sobre o seu envolvimento no caso do índio Djalma Guajajara: " . . . com relação a maus tratos aos índios, tenho a informar que cheguei a presenciar, quando o índio Djalma Guajajara estava sendo interrogado dentro do acampamento do BEC em Grajaú, o Dr. Nazareno (segundo ele identificava-se) aplicar-lhe dois tapas, com as mãos abertas, nos ouvidos do índio Djalma Guajajara. Como não aprovava as atitudes agressivas contra o índio, retirei-me do local não sabendo o que ocorreu depois. Explico ainda que a pessoa que se dizia chamar Dr. Nazareno dizia-se pertencer à Polícia Federal e chefiava a equipe em operação em Grajaú" (CIMI 50: II).

Teria sido suficiente perguntar ao próprio Djalma sobre as torturas que sofreu, mas aparentemente o sr. Mourão não fez isso, nem se preocupou em apurar qualquer informação sobre o assunto até ser interrogado, quase um ano depois, por Porfírio Carvalho. Já por essa época, Carvalho tivera a oportunidade de sentir na pele as pressões e as arbitrariedades da Polícia Federal, ao tentar sem êxito convencer o comandante da *Operação Maconha* de 1978 dos efeitos nefastos de sua atuação sobre as conturbadas relações inter-étnicas na região. A documentação de Carvalho, juntamente com o depoimento de Celestino e o relatório do indigenista Elomar Gerhardt denunciando a atuação dos agentes federais dentro das áreas indígenas, foi enviada primeiro à delegacia em São Luís e depois à sede da FUNAI em Brasília. A Polícia Federal passou então a hostilizar os funcionários da FUNAI em Barra do Corda, tentando em repetidas ocasiões provar que eram eles os grandes traficantes que se beneficiavam da produção de maconha dos índios. O próprio cel. Armando Perfetti reagiu às acusações de tolerar a tortura de índios com a fria declaração de que não conhecia nenhum indivíduo chamado Celestino Guajajara. Seu nome finalmente ganhou as manchetes quando insinuou que as acusações que lhe eram feitas partiam de traficantes de maconha atuantes no interior do Maranhão (EMa 24.08.78).

A própria comissão de inquérito da FUNAI – obviamente pressionada pela Polícia Federal em Brasília – concluiu cinicamente pela improcedência das acusações contra as autoridades, isentando de culpa o delegado Perfetti e punindo Carvalho e outros dois indigenistas pela divulgação de documentos oficiais (ESP 10.10.78). Uma semana mais tarde, o próprio Celestino chegou a Brasília e, na companhia de vários chefes teneteharas, repetiu suas denúncias ao então presidente da FUNAI, gal. Ismarth de Araújo Oliveira. Celestino também foi recebido pela cúpula do CIMI e concedeu algumas entrevistas a jornais (ESP 18.10.78). Sua intervenção sustou a punição a Carvalho e aos outros indigenistas, mas mesmo assim o delegado Perfetti continuou no cargo, só sendo demitido um ano mais tarde, quando foram comprovados sua anuência e seu direto envolvimento em vários casos de invasão e usurpação de terras nas reservas indígenas. Como era de se esperar, as investigações realizadas pelo delegado de Ordem Política e Social do DPF para apurar as denúncias de tortura também decidiram – após um ano de demorados inquéritos – pela "improcedência da denúncia", devido ao fato de que Celestino estava encapuzado na ocasião, ficando portanto impossibilitado de identificar seus torturadores (ESP 22.06.79).

É difícil acreditar que o caso de Celestino Guajajara tenha sido apenas um acidente histórico, um acontecimento limitado a uma determinada época, quando o emprego da tortura ainda continuava em voga nos órgãos policiais. Reportagens esporádicas do interior do Maranhão descrevem a repetição, a cada ano, das tristemente célebres *Operações Maconha*, uma rotina no calendário da Polícia Federal no período de abril a julho. Pior ainda, a violência física contra indígenas e outros pequenos produtores da região já deixou de ser notícia, e faltam funcionários da estatura e da coragem de um Porfírio Carvalho para denunciar os abusos praticados em nome da repressão às drogas. Existe uma clara lógica neste cenário de indiferença, pois a politização da questão das drogas avança inexoravelmente com a contratação dos agentes dos extintos DOPS para as delegacias estaduais de entorpecentes, e com a monopolização da repressão política nas mãos da mesma Polícia Federal, que tanto tem-se distinguido na luta por controlar o tráfico. Que este controle tem-se colocado às ordens das grandes máfias internacionais – como no caso da corrupção comprovada do Superintendente Regional do DPF no Amazonas, Ivo Americano – ou que o excesso de zelo repressivo continua dando margem à tortura com pancadas e choques elétricos (conforme foi denunciado pelo cantor português Sergio Godinho em dezembro de 1982, no Rio de Janeiro), nada disso parece alterar a lógica cega da campanha de vitimização dos usuários de drogas, assim como não tem levado a nenhum questionamento fundamental da forma pela qual a nossa sociedade encara a questão do abuso de tais substâncias.

No fundo, não se procura solucionar um problema de saúde pública, e sim assegurar a representação de uma "verdade" científica, monolítica e intolerante, que ao mesmo tempo reflete e justifica o autoritarismo da estrutura política no plano maior. Numa época em que o presidente dos Estados Unidos dedica grande parte de sua visita

ao Brasil a insistir na necessidade de uma guerra sem quartel às drogas, numa década em que a infiltração de agentes da Drugs Enforcement Administration (DEA) norte-americana continua subvertendo os aparelhos estatais em toda a América Latina, não é de se esperar muito respeito ao direito anacrônico dos índios de continuarem desfrutando do seu patrimônio cultural. Afinal de contas, na heróica luta contra a "erva assassina", pequenos detalhes como os direitos humanos de um grupo de índios podem ser pisoteados sem preocupação alguma. É um desserviço que rendemos a nós mesmos pois, ao rotular os índios Tenetehara como meros "maconheiros", perdemos a oportunidade de aprender uma lição sobre o uso adequado desta planta, de inestimável valor para a nossa civilização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CIMI Boletim do Conselho Indigenista Missionário, Brasília.

CB Correio Brasiliense, Brasília.

ESP O Estado de São Paulo, São Paulo.

EMa O Estado de Maranhão, São Luís.

FSP Folha de São Paulo, São Paulo.

JB Jornal do Brasil, Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Alceu Maynard
1961 – *Medicina rústica,* São Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasiliana vol. 300.

BECKER, Howards
1977 – "Consciência, poder e efeito da droga", *in Uma teoria de ação coletiva,* Rio de Janeiro, Zahar.

BELTRÃO, Luís
1977 – *O índio, um mito brasileiro.* Petrópolis, Vozes.

CARNEIRO, Edison
1966 – *O quilombo dos Palmares,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CINTRA, Assis
1934 – *Escândalos de Carlota Joaquina,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

DIAS, Erasmo
1974 – "A influência da maconha no folclore maranhense", São Luís, *Revista Maranhense de Cultura* n. I, Fundação Cultural do Maranhão.

DÓRIA, Rodrigues
1915 – *Os fumadoresde maconha: efeitos e males do vício* (apresentado no 2º Congresso Científico Pan-Americano, Washington D.C.) *in Ministério de Saúde* 1958: 1-14.

DUARTE, Abelardo
1974 – *Folclore negro das Alagoas,* Maceió, Deptº de Assuntos Culturais.

GOMES, Mercio Pereira
1977 – *The ethnic survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil,* tese do doutoramento, Universidade da Flórida, EUA.

HUTCHINSON, Harry William
1975 – "Patterns of marijuana use in Brazil" *in* Vera Rubin (ed.) *Cannabis and culture,* Den Haag, Mouton.

IGLESIAS, Francisco de Assis
1958 – *Sobre o vício da diamba, in Ministério de Saúde,* 1958: 15-24.

MARQUES, César Augusto
1970 – *Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão,* Rio de Janeiro, Fon-Fon e Seleta.

MINISTÉRIO de Saúde
1958 – *Maconha, coletânea de trabalhos brasileiros,* Rio de Janeiro, Edição do Ministério de Saúde.

MONTEIRO, Mario Ypiranga
1966 – "Folclore da maconha", Rio de Janeiro, *Revista Brasileira de Folclore* 6 (16): 285-300.

MURAD, José Elias
1977 – "O abuso de drogas e sua extensão no meio estudantil no Brasil", Belém doPará, *Boletim de Polícia Científica* 1 (2): 85-123.

PERNAMBUCO, Jarbas
1937 – *A maconha em Pernambuco, in* Gilberto Freyre (ed.) *Novos estudos afro-brasileiros* vol. 2: 185-191, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

PINHO, Álvaro Rubim
1975 – *Social and medical aspects of the use of Cannabis in Brazil, in* Vera Rubin (ed.) *Cannabis and culture,* Den Haag, Mouton.

RUSSELL, George K.
1978 – *Maconha hoje,* São Paulo, Associação Beneficente Tobias.

SCHMIDT, Ivan
1976 – *A ilusão das drogas: Um estudo sobre a maconha, LSD e anfetaminas,* Santo André, SP, Casa Publicadora Brasileira.

TASTEVIN, Constant
1923 – "Les indiens Mura de la région de L'Autaz (Haut-Amazone)", Paris *L'Anthropologie* 33: 514-533.

VELHO, Gilberto
1981 – *"Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea", in Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea,* Rio de Janeiro, Zahar.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo
1949 – *The Tenetehara indians of Brazil: A culture in transition,* Nova Iorque, Columbia University Press.

WASSEN, S. Henry
1976 – "Uma coleção de naturalista perdida com material etnográfico do Brasil, ou o caso de 1786", *in* Vera Penteado Coelho (ed.), *Os alucinógenos e o mundo simbólico,* São Paulo, E.P.U./EDUSP.

Apenas terminada a versão brasileira deste artigo – e enfrentadas as primeiras críticas de colegas que consideravam sua temática "ultrapassada", e "de interesse meramente histórico" – recebi uma inesperada confirmação da atualidade e mesmo da urgência de um debate científico em torno das questões aqui levantadas. Refiro-me a uma nefasta reportagem publicada n'*O Estado de São Paulo* (06.05.83):

Cadeia para índios que usam tóxico

Da sucursal de BRASÍLIA

Os índios que usarem ou traficarem drogas poderão, "em princípio", ser responsabilizados penalmente, ou seja, presos, segundo decisão tomada ontem pelo Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), depois de uma palestra e discussões com o presidente da Funai, coronel Paulo Leal. Aos juízes, no entanto, será recomendada a aplicação atenuada das penas previstas na lei antitóxicos, de acordo com o que prevê o Estatuto do Índio, inclusive o cumprimento da pena em regime de semiliberdade, em estabelecimento da Funai.

Esta decisão deve-se ao aumento significativo do cultivo, uso e comercialização de maconha por índios, principalmente no Maranhão, em comunidades onde o uso desta droga não fazia parte de suas culturas, tendo sido introduzida por civilizados. Os índios têm tido um tratamento especial em relação ao problema, o que tem estimulado traficantes a lhes proporcionar sementes e recursos para plantio, voltando às tribos após a colheita e comprando toda a produção para venda.

As informações foram dadas ontem à tarde pelo presidente do Confen, Arthur Castilho, ressalvando que "dentro do aspecto cultural, o consumo de determinadas substâncias utilizadas em rituais, geralmente de cunho religioso, místico, não é um fator de desagregação da comunidade". Observou, no entanto, que este consumo eventualmente deve ocorrer dentro de rituais e ocasiões específicas, de acordo com determinadas regras culturais próprias de cada comunidade em quê se evita, inclusive, a utilização por parte das crianças.

Um dia depois, a *Folha de São Paulo* (07.05.83) publicou o seguinte desmentido:

Funai não reprimirá os índios por uso de drogas

BRASILIA — O presidente da Funai, coronel Paulo Moreira Leal, garantiu ontem que a ação repressiva contra o uso de alucinógenos não será estendida aos índios. "A operação contra as drogas, entre elas o epadu (coca) e a maconha, se dirige aos não-índios que estão usando os grupos indígenas na comercialização das drogas" — afirmou o coronel Leal.

Disse ele ainda que, na campanha de fiscalização contra a comercialização das drogas plantadas pelos índios, a Funai "conta com total apoio da Polícia Federal. Não podemos reprimir os índios, pois o uso de alguns alucinogenos é cultural. O importante agora é coibir e mesmo perseguir os brancos que se aproveitam deste traço cultural".

Para o coronel Leal, o difícil nessa operação é determinar o limite das plantações para as comunidades, evitando-se o comércio. Entre as comunidades indígenas que fazem uso de drogas encontram-se os Guajajara, no Maranhão, os Macu, Tucuna e Tucano, no Amazonas, e o presidente da Funai reconhece o fato de que estes grupos indígenas usam alucinógenos "apenas em rituais". A Funai, informou o coronel Leal, já encaminhou amostras das ervas utilizadas pelos índios para a Central de Medicamentos a fim de que sejam feitos estudos sobre o uso medicinal dessas ervas.

Finalmente, *O Estado de São Paulo* (10.05.83) se viu na obrigação de corrigir sua versão original, mediante uma diminuta nota:

Funai não pune tóxico

O presidente do Conselho Federal de Entorpecentes, Arthur Castilho, negou ontem, em Brasília, que o órgão tenha determinado a repressão ao consumo de maconha nas comunidades indígenas: "Em nenhum momento afirmou-se que a Funai iria punir índios por isso, mesmo porque a competência para a repressão aos tóxicos é da Polícia Federal e, segundo estudos da Fundação, a maconha não faz parte da cultura indígena".

Quais são as principais dúvidas suscitadas por uma leitura atenta destes textos? Além das referências de praxe aos "rituais", místicos ou não, que estariam orientando o uso de drogas entre as populações indígenas do país, observa-se, em primeiro lugar, uma clara discordância entre o presidente da FUNAI e o presidente do CONFEN sobre o *status* cultural do uso da maconha entre os índios do Maranhão. Se o primeiro considera que "não podemos reprimir os índios, pois o uso de alguns alucinógenos é cultural" (note-se de passagem que nenhuma das duas plantas citadas, nem maconha nem coca, é propriamente um "alucinógeno"), esta posição se vê abertamente contestada pelo presidente do CONFEN, com base em dados apresentados pela própria FUNAI: " . . . segundo estudos da Fundação, a maconha não faz parte da cultura indígena."

Será que os presidentes dos dois órgãos federais envolvidos nessa questão não puderam chegar, mesmo após longas discussões a portas fechadas, a um acordo sobre a interpretação dos dados etnográficos? Não é possível que a confusão em torno desta interpretação se deva, antes de mais nada, a uma certa confusão também no próprio levantamento dos dados em questão? Enfim, cabe à comunidade científica questionar a objetividade e a competência dos citados "estudos da Fundação", especialmente se tais estudos, ao serem examinados em detalhe, nada descrevem além de vagos, indefinidos e mistificantes "rituais" e "regras culturais".

Como já demonstrei no texto principal deste trabalho, é muito difícil definir exatamente o que é "ritual" ou "regra" no uso Tenetehara da maconha. Se ritual é observar uma certa concentração no ato de fumar, uma reciprocidade nas trocas de baseado com parentes e afins, e um tipo de comportamento padronizado nos gestos e nas expressões – os Tenetehara praticam "rituais" ao consumir a maconha. Agora, se ao invés do caráter difuso, ambíguo e espontâneo das práticas Tenetehara se vê, nas palavras do presidente do CONFEN, "regras culturais" que evitam "a utilização por parte das crianças", é de se colocar uma interrogação fundamental.

De acordo com a minha experiência entre os Tenetehara, os meninos começam a puxar fumo na mesma idade em que se iniciam no uso do tabaco também. Isso ocorre, em geral, na fase pós-infantil mas pré-adolescente, ou seja, entre os seis e os dez anos. O pouco acesso desses meninos à maconha – eu não diria que eles fumam o dia todo, nem mesmo todo dia – não é determinado por moralismos paternos, mas pelo simples fato de não disporem de plantações próprias, e de serem os últimos na hierarquia masculina que prevalece na roda dos fumantes. Por esta razão, é justamente o pai, ou possivelmente um "padrinho" *in loco parentis*, que pode inverter a hierarquia e oferecer o baseado a seu filho, antes de passá-lo aos outros homens adultos. Sem dúvida esta atitude paterna, determinada por um real respeito entre as gerações, assim como pela falta de autoritarismo no processo educativo, terá pouca acolhida entre os pais "civilizados", acostumados a tratar o assunto através do medo e da negação.

Por outro lado, é de se indagar também a origem e a veracidade da informação sobre o "aumento significativo do cultivo, uso e comercialização de maconha por índios, principalmente do Maranhão, em comunidades onde o uso dessa planta não fazia parte de suas culturas." Não é possível que esta constatação se inspire em novas manobras por parte de certos elementos na Polícia Federal, interessados tanto em aumentar o raio e a impunidade de sua atuação, como em desviar as atenções de sua evidente incapacidade de atuar contra os grandes traficantes no Maranhão? Com o "total apoio" da Polícia Federal citado pelo presidente da FUNAI, pode-se contar com uma crescente atividade repressiva nas áreas indígenas, impressão confirmada por uma leitura atenta das sinistras palavras do presidente do CONFEN: "Em nenhum momento afirmou-se que a FUNAI iria punir índios por isso, mesmo porque a competência para a repressão aos tóxicos é da Polícia Federal . . . "

Ao analisar os discursos das diferentes autoridades envolvidas, chega-se à impressão de que em breve veremos multiplicarem-se os casos de abusos, espancamentos e torturas aos índios que utilizam maconha, coca, ou qualquer outra substância considerada "alucinógena", "tóxica", ou "entorpecente". Sem dúvida, espera-se em círculos oficiais que os resultados dessas campanhas acabem confirmando a tese da "não-indianidade" do consumo das drogas vegetais, e que efetivamente o uso de tais substâncias deixe de fazer parte da cultura indígena. Ao desenvolver uma política dessa natureza, o Estado brasileiro dá renovadas provas de sua clara vocação etnocida – agora, porém, justificada perante a opinião pública em termos da guerra contra as drogas. O resultado de tal obscurantismo será o empobrecimento não só da cultura indígena, mas da cultura brasileira como um todo, privada do exemplo de uma relação sadia com a flora psicotrópica do país.

CULTURA DO TERROR: ESPAÇO DA MORTE NA AMAZÔNIA

Este é o texto de uma conferência proferida em abril de 1982 no Departamento de Antropologia da Universidade de Michigan e no Centro de Estudos Latino-Americanos do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago.

MICHAEL TAUSSIG
Antropologia / Universidade de Michigan

Tradução do inglês
MARCUS PENCHEL

Este trabalho é sobre a tortura e a cultura do terror, que para a maioria, senão a totalidade, dos que estão aqui hoje, inclusive eu, é conhecida apenas através das palavras de terceiros. Assim, o que me interessa é a mediação da cultura do terror pela narrativa e os problemas de se escrever contra o terror.

Jacobo Timerman finaliza o seu último livro, *Prisoner without a name, cell without a number*(*), com a impressão causada pelo olhar de esperança no espaço da morte.

Algum de vocês já olhou nos olhos de uma pessoa encarcerada que sabe que vai morrer embora ninguém lhe tenha revelado isso? Ela sabe que vai morrer mas se apega ao desejo biológico de viver como única esperança, já que ninguém lhe contou que vai ser executada.

Tenho muitos desses olhares impressos em mim . . .

Esses olhares que encontrei nas prisões clandestinas da Argentina e que guardei um por um foram o ponto culminante, o mais puro momento de minha tragédia.

Eles estão comigo aqui hoje. E, mesmo que eu quisesse, não poderia e não saberia partilhá-los com vocês. (1)

O espaço da morte é crucial para a criação do sentido e da consciência, e em nenhum lugar isso é mais verdadeiro do que nas sociedades onde a tortura é endêmica e onde floresce a cultura do terror. Pode-se pensar que o espaço da morte é limitado, mas ele é amplo e oferece possibilidades tanto de avanço como de extinção. Às vezes uma pessoa o atravessa e volta fortalecida, como Timerman, que o penetrou porque acreditava na luta – "pelo menos *havia* uma luta, ainda que embrionária. Alguns acham que a única resposta à repressão totalitária – seja fascista ou comunista – é entrar na clandestinidade ou exilar-se. Essas duas soluções eram contrárias à minha filosofia. Achava necessário dar um passo à frente: atacar diretamente os líderes dos grupos militares extermistas." (2)

Timerman lutou através das palavras, do seu jornal *La Opinión*, dentro do silêncio e contra o silêncio imposto pelos árbitros do discurso que forjaram uma nova realidade nas prisões, fazendo surgir simultaneamente torturadores e torturados. "Nós, vítimas e carrascos, somos parte da mesma humanidade, colegas na mesma tarefa de provar a existência das ideologias, dos sentimentos, dos feitos heróicos, das religiões, das obsessões. E o resto da humanidade, em que se engaja?". (3)

A construção da realidade colonial no Novo Mundo tem sido e continuará sendo matéria de enorme curiosidade e

(*) *Prisioneiro sem nome, cela sem número* (N. do T.).

estudo – esse Novo Mundo em que os índios e os africanos foram submetidos por um número inicialmente bem menor de cristãos. Sejam quais forem nossas conclusões sobre como essa hegemonia se efetivou tão rapidamente, seríamos bastante ingênuos se desprezássemos ou subestimássemos o papel do terror. E com isso quero sugerir que pensemos o terror, que além de ser um estado fisiológico é também um fato social e uma construção cultural cujas dimensões barrocas permitem funcionar como o mediador por excelência da hegemonia colonial. O espaço da morte foi um dos espaços cruciais em que os indígenas, os africanos e os brancos deram à luz o Novo Mundo.

Esse espaço da morte tem uma cultura antiga e rica. Foi ali que a imaginação popular colocou suas imagens metamórgicas do mal e do mundo inferior. Na tradição ocidental, Homero, Virgílio, a Bíblia, Dante, Bosch, a Inquisição, Baudelaire, Rimbaud, o Coração das Trevas(*) . . . Na tradição do noroeste amazônico, as regiões das visões, da comunicação entre os seres terrestres e sobrenaturais, da putrefação, da morte, da ressurreição e da gênese, estas talvez nos rios e nas terras abundantes de leite materno e banhadas eternamente pela suave luz verde das folhas de coca (4) . . . Com a conquista e colonização européias, esses espaços da morte se fundem numa mistura comum de significantes chave ou pontos de captação que ligam a cultura do conquistador à do vencido. O espaço da morte é eminentemente um espaço de transformação: pela experiência da morte chega-se à vida; pelo medo, à perda do eu e à conformidade com uma nova realidade; ou pelo mal, ao bem. Perdido na selva escura, viajando depois com seu guia pelo inferno, Dante alcança o paraíso somente depois de ter cavalgado em Satanás. Timerman pode servir-nos de guia, da mesma forma que os curandeiros putumaios que conheço servem de guias para os que se perdem no espaço da morte.

Um velho putamaio do grupo ingano contou-me certa vez sobre o espaço da morte:

Eu estava com febre mas consciente de tudo. Porém, depois de oito dias, caí em inconsciência. Não sabia onde estava. Divagava como um louco, consumido pela febre. Tiveram que me levantar quando caí de cara no chão. E fiquei oito dias sem saber de nada. Estava inconsciente. Não me lembro de nada que as pessoas falavam. Não me lembro das dores da febre; apenas o espaço da morte – caminhando no espaço da morte. E, depois dos ruídos que falavam, permaneci inconsciente. O mundo ficava para trás. O mundo tinha-se retirado. Bem, então compreendi. Agora as dores falavam. Sabia que não ia mais viver. Estava morto agora. Minha visão se fora. Nada sabia do mundo, sequer o som dos meus ouvidos. Da fala, nada. Silêncio. E a gente conhece o espaço da morte, lá . . . E aquilo é a morte, o espaço que eu via. Eu estava no centro, de pé. Então subi às colinas. Dali, um ponto estelar parecia minha meta. Estava de pé. Então desci. Lá eu buscava pelos cinco continentes do mundo, para ficar, para achar um lugar para mim nos cinco continentes do mundo – no espaço em que divagava. Mas não conseguia.

(*) Referência ao romance de Joseph Courad *Heart of Darkness* (N. do T.).

Pode-se perguntar: que lugar nos cinco continentes do mundo encontrará para si o extraviado no espaço da morte? E por extensão: onde irá encontrar-se toda uma sociedade? O índio velho teme o demônio da feitiçaria, a batalha por sua alma. Entre ele, o feiticeiro e o curandeiro, a luta e a procura pelos cinco continentes. Mas aqui existe também o riso, furando o temor do mistério, o que faz lembrar o comentário de Walter Banjamin sobre a maneira como o romantismo pode prejudicar a compreensão da natureza da intoxicação.

Qualquer exploração séria dos dons e fenômenos ocultos, surreais, fantasmagóricos, escreveu, pressupõe um entrelaçamento dialético ao qual uma atitude romântica é impermeável. Pois a ênfase histriônica ou fanática do lado misterioso do mistério não nos leva adiante; penetramos o mistério apenas na medida em que o reconhecemos no mundo cotidiano, em virtude de uma ótica dialética que percebe o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano. (5)

A partir da crônica de Timerman e de textos como *El señor presidente*, de Miguel Ángel Asturias, fica bem claro que as culturas do terror se baseiam e se nutrem no silêncio e no mito em que floresce, por meio do boato e da fantasia trançados numa densa teia de realismo mágico, a ênfase fanática do lado misterioso do mistério. É também claro que o carrasco precisa da vítima para produzir verdade, objetivando suas fantasias no discurso do outro. Sem dúvida, o desejo do torturador é também prosaico: obter informação, agir de acordo com as estratégias econômicas elaboradas por seus senhores e com as exigências da produção. Mas tão ou mais importante é a necessidade de controlar as massas através da elaboração cultural do medo.

É por isso que o silêncio é importante, é por isso que Timerman, o publicista, foi tão importante, por isso ele soube quando silenciar e enfrentar a realidade na câmara de tortura.

Esse silêncio, escreve, começa nos canais de comunicação. Certos líderes políticos, instituições e padres tentam denunciar o que está acontecendo, mas não podem estabelecer contato com a população. O silêncio começa com um forte odor. Sente-se o cheiro dos suicidas, mas o silêncio os elide. E o silêncio encontra então um novo aliado: a solidão. Teme-se os suicidas da mesma forma que se teme os loucos. Aí, a pessoa que quer lutar sente-se só e amedrontada. (6)

Daí a necessidade de combater a solidão, o medo e o silêncio para examinar as condições produtoras de verdade e cultura, para seguir os passos de Foucault e "ver historicamente como se produzem efeitos de verdade em discursos que em si mesmos não são nem verdadeiros nem falsos". (7) Temos, ao mesmo tempo, não apenas que ver, mas ver de uma forma nova através da criação de contradiscursos.

Se os efeitos de verdade constituem poder, então a questão que se coloca não é somente a do poder de falar e de escrever, mas a da forma que deve assumir esse contradiscurso. A questão da forma tem sido ultimamente de grande preocupação para os que escrevem sobre história e etnogra-

fia. Hoje, no entanto, confrontados com a proliferação da tortura, do terror e o crescimento dos exércitos, somos assaltados, no Novo Mundo, por uma nova urgência. Há um esforço para compreender o terror e fazer com que os *outros* o compreendam. Mas a realidade, aqui, zomba da compreensão e ridiculariza a racionalidade – quando o menino Jacobo Timerman perguntou a sua mãe "Por que eles nos odeiam? ", ela respondeu: "Porque eles não compreendem". Depois de sua provação, já adulto, Timerman escreve sobre a necessidade de um objeto odiado e do medo simultâneo que ele desperta – a inevitabilidade quase mágica do ódio. Como se pode mudar essa corporificação do mal, o judeu (ou o índio ou o negro)? "Não há dúvida de que minha mãe é que estava errada. Não são os anti-semistas que se deve fazer compreender. Somos nós, os judeus." (8)

Odiadas e temidas, objetos a serem desprezados apesar de infundirem respeito, e incorporando em seu ser a própria essência materializada do mal, essas figuras – o judeu, o negro, o índio e até a mulher – são, nitidamente, objetos de construção cultural, a quilha de chumbo do mal e do mistério que estabiliza o barco e o curso da história ocidental. Com a guerra fria, somam-se a essas figuras os comunistas. Com a bomba-relógio que lateja dentro da família nuclear, acrescente-se as feministas e os *gays*. Os militares e a Nova Direita, como os conquistadores de outrora, descobrem o mal que imputaram a esses estranhos personagens e imitam a selvageria que acusavam.

Que espécie de compreensão – que espécie de discurso, de escrita, de construção de sentido, seja de que modo for – pode enfrentar e subverter isso?

Num ponto, Timerman é claro. Contrapôr à erotização e romantização da violência meios e formas igualmente místicos não traz resultado. Dar uma ou todas as explicações racionais padronizadas para a cultura do terror é igualmente inútil. Pois por trás da busca de lucros, da necessidade de controlar a força de trabalho, de aliviar a frustração e assim por diante, há uma intricada lógica cultural do sentido de há muito sedimentada – as estruturas do sentimento – cuja base está num mundo simbólico e não num mundo racionalista. Como último recurso, há essas duas facetas: os fatos empíricos mais crus, tais como o choque elétrico e a mutilação de corpos humanos, e a experiência de ser torturado. Timerman cria no seu texto um poderoso contradiscurso que nos leva por esse espaço da morte onde a realidade surge aos trancos para confrontar a alucinação dos militares. Um texto da loucura e do mal que funda o que me parece uma poética revolucionária porque encontra o seu contrapeso e a sanidade naquela que considero a mais difícil e virtuosa das posições políticas, marcada por um espaço contraditório entre o socialismo e o anarquismo. Ele está para Victor Serge como Naipaul para Koestler e Conrad.

A forma que Conrad encontrou para lidar com o terror da febre da borracha no Congo foi *Heart of darkness*. Havia a esse respeito três comportamentos no país, comenta Frederick Karl: o do rei Leopoldo, feito de intrincadas farsas e dissimulações; o estudado realismo de Roger Casement; e o de Conrad, que, segundo Karl, "ficava a meio caminho dos outros dois, na medida em que ele tentava descerrar o véu mas sem romper sua qualidade alucinatória". (9)

Essa formulação é incisiva e importante: *descerrar o véu sem romper sua qualidade alucinatória*. Ela evoca as duas hermenêuticas de Ricoeur na sua grande discussão sobre Freud: a da suspeição (ou redução) e a da revelação. (10) Quanto ao resultado político de *Heart of darkness*, se Ian Watt o considera o mais poderoso e duradouro libelo literário contra o imperialismo, (11) já não estou tão seguro de que sua qualidade extraordinariamente literária e sua alucinatória concepção cinematográfica não acabem por cegar e estontear o leitor numa espécie de transe, afogando-o numa tempestade de imaginação. O perigo aqui é estetizar o horror e, se Conrad consegue não ultrapassar esse limite, lembremo-nos de que logo ali do outro lado se escondem a sedutora poética do fascismo e a imaginativa fonte de terror e tortura embutida no fundo de todos nós. O problema é ocupar-se disso, manter essa qualidade alucinatória e ao mesmo tempo voltá-la efetivamente contra si própria. Essa seria a verdadeira catarse, o grande contradiscurso cuja poética devemos considerar no terreno político que hoje confrontamos com tamanha urgência; a forma pela qual tudo isso atrai e seduz na iconografia e na sensualidade do submundo torna-se sua própria força de auto-subservasão. O conceito que Foucault tem de discurso frauda essa aspiração e esse conceito de subversão dialeticamente engajada. Mas é com essa poética que temos que desenvolver a política cultural adequada ao nosso tempo.

A literatura de Casement oferece um espantoso e útil contraste à de Conrad, um contraste tanto mais vivo pela maneira como seus caminhos se cruzaram em 1890 no Congo, pelos traços comuns de sua origem política como exilados ou quase-exilados das sociedades européias sob domínio imperialista, a Polônia e a Irlanda, e por uma indefinível semelhança, já que apenas superficial, no temperamento e no amor à literatura. No entanto, foi Casement quem partiu para a militância em defesa de sua terra natal, organizando o envio de armas da Alemanha para os rebeldes dublinenses que se insurgiram no domingo de Páscoa de 1916, acabando enforcado por traição, enquanto Conrad fincava pé na sua tarefa de artista, imerso em nostalgia e culpa pela Polônia, emprestando seu nome mas se recusando a ajudar Casement na Sociedade de Reforma do Congo, alegando que não passava de um "pobre e infeliz romancista". O texto-chave para os nossos propósitos é a carta de Conrad ao seu amado amigo e socialista, o aristocrata don Roberto, também conhecido como R.B. Cunninghame Graham (que, segundo me contaram, é tido por Borges, junto com outro grande romântico inglês, W.H. Hudson, como autor dos esboços literários e retratos mais precisos da socieedade argentina do século XIX). Nessa carta (de 26 de dezembro de 1903) Conrad saúda don Roberto pela excelência do seu livro sobre o grande conquistador espanhol Hernando de Soto, especialmente pela maneira simpática com que penetra a alma dos conquistadores – o glamour, o pathos e o romantismo daquela época –, o que funciona como um sedativo para esquecermos tudo o que envolve os conquistadores modernos, tais como Leopoldo, e a falta de romantismo e de visão do imperialismo burguês

do século XIX e início do século XX. Conrad prossegue informando don Roberto a respeito de Casement e seus planos para uma Sociedade de Reforma do Congo que pusesse fim ao terror associado à indústria da borracha, o mesmo terror que inspirou o romance de Contad. Compara Casement a um conquistador, entregando-se a uma imagem dele freneticamente romantizada – que Brian Inglis, um dos biógrafos de Casement, corrigiria de forma drástica setenta anos depois. (12) O odioso e instrutivo nesse tipo de abandono, que deriva e informa da teoria poética de Conrad tal como formulada na introdução de *The nigger of the Narcissus*(*) é que, na época do julgamento de Casement por traição e de sua difamação como homossexual em 1916, Conrad passou a exibir uma opinião bem diferente do romantismo que o levara a quase deificar o Casement que havia conhecido no Congo em 1890. Escrevendo a John Quinn, ele refaz a sua primeira impressão de Casement, vendo-o agora como um simplório recrutador de mão-de-obra, ao contrário do homem que "pensa e fala bem, inteligentíssimo e muito simpático" que descreve em seu Diário do Congo. Chega ao ponto de depreciar Casement como um oportunista romântico e afirma:

Era um bom companheiro, mas já na África eu o achava, para falar a verdade, um homem sem nenhuma inteligência. Não quero dizer estúpido e, sim, que era só emoção. Ele se fez pela força emocional (o informe do Congo, o informe putumaio etc.) e o consumado emocionalismo o perdeu. Uma criatura que era puro temperamento – uma personalidade verdadeiramente trágica, da qual possuia apenas a grandeza. Apenas vaidade. Mas no Congo isso não era ainda visível. (13)

O fato, no entanto, é que os informes de Casement sobre o Congo e as selvas do Putumaio(*) tiveram grande influência na interrupção da brutalidade maciça que se cometia naquelas duas regiões e, na opinião de Edmund Morel, "inocularam na diplomacia desse país (a Grã-Bretanha) uma toxina moral", de forma que "os historiadores saudarão essas duas ocasiões como as únicas em que a diplomacia britânica ergueu-se acima do lugar comum". (14)

Além das coincidências propiciadas pela história imperialista, o que une Casement e Conrad é o problema que eles dois acabaram levantando a respeito do poder retórico e dos efeitos políticos do realismo social e do realismo mítico. Entre o emotivo cônsul-geral que efetivamente escreveu a favor dos colonizados, como realista e racionalista, e o grande artista que não o fez estão os problemas cruciais da dominação cultural e das culturas de dominação.

(*) *O negro do Narciso*, romance de 1898 (N. do T.).

(*) Afluente do Amazonas que faz a fronteira Peru-Colômbia e a seguir percorre cerca de 200km em território brasileiro, onde recebe o nome de Içá (N. do T.).

O INFORME PUTUMAIO

Será interessante analisar aqui, rapidamente, o informe de Casement sobre a região do Putumaio, entregue a Sir Edward Grey, ministro britânico das Relsções Exteriores, e publicado pela Câmara dos Comuns no dia 13 de julho de 1913, quando Casement tinha 50 anos.

De início deve-se observar que a simpatia de Casement pela causa da Irish Home Rule e seu ódio ao imperialismo britânico não apenas saturaram de contradições as atividades de cônsul britânico que exerceu durante quase toda a vida como também levaram suas experiências na África e na América do Sul a ampliar sua compreensão sobre os efeitos do colonialismo na Irlanda, o que em troca estimulou sua sensibilidade política e etnográfica para as realidades ao sul do Equador. Argumentava que era seu conhecimento da história irlandesa que lhe permitia, por exemplo, compreender as atrocidades no Congo, ao passo que o mesmo não se dava com o Foreign Office, insensível à evidência empírica. Numa carta à sua amiga Alice Green, escreveu:

Eu sabia que o Foreign Office não entenderia, pois percebi que eu estava vendo essa tragédia com os olhos de uma outra espécie de gente, que por sua vez já havia sido caçada, cujos corações baseavam-se na afeição como princípio fundamental para o contato com seus irmãos e cuja vida não era algo a se avaliar eternamente segundo o preço de mercado. (15)

No artigo que escreveu para a respeitada *Contemporary Review* em 1912, afirmava que os índios Putumaio eram mais desenvolvidos, do ponto de vista moral, do que seus opressores brancos. Faltava aos índios o rasgo competitivo; quanto a ele, era "um socialista por temperamento, por hábito e, possivelmente, por uma memória ancestral dos preceitos incaicos e pré-incaicos". Concluindo, Casement perguntava: "Será muito tarde para esperar que, através da própria intervenção humana e fraternal, algo da boa vontade e da bondade da vida cristã seja passado aos remotos, desamparados e perdidos filhos da floresta? "(16) Mais tarde iria referir-se aos camponeses de Conemara, na Irlanda, como "índios brancos". (17)

Seu informe putumaio, de 136 páginas, baseia-se na viagem de sete semanas que fez em 1910 pelos seringais das margens do Caraparaná e do Igaraparaná, afluentes do médio Putumaio, e em cerca de seis meses que passou na bacia amazônica. A essência do informe é a detalhada descrição do terror e das torturas, com a explicação de suas causas e uma avaliação do tributo pago em vidas humanas. A extração da borracha na região do Putumaio seria anti-econômica não fosse a utilização da mão-de-obra indígena escravizada (principalmente dos Huitoto). De 1900 a 1912, a produção local de aproximadamente 4.000 toneladas de borracha custou a vida de milhares de índios. Com as mortes por tortura ou doença e, possivelmente, as fugas, a população da área diminuiu em cerca de 30.000 pessoas naquele período. (18)

O governo britânico viu-se obrigado a designar Casement seu representante consular na região devido ao clamor pú-

blico que despertou em 1909 uma série de artigos da revista londrina *Truth* descrevendo a brutalidade da exploração da borracha naquela área, desde 1907 empreendida por um consórcio de interesses peruanos e britânicos. Sob o título "O paraíso do diabo: um Congo de propriedade britânica", esses artigos narravam as experiências de um jovem "engenheiro" de minas e aventureiro norte-americano de nome Walter Hardenburg, que em 1907, partindo dos Andes colombianos, penetrara com um companheiro aquele remoto rincão da bacia amazônica, sendo feito prisioneiro pela Companhia Peruana da Borracha fundada por Julio César Arana em 1903. A narrativa de Hardenburg é em grande parte uma elaboração sobre um texto básico da saga putamaia, um artigo publicado num jornal de Iquitos(*), *La Sanción*, pouco antes da interdição do periódico pelo governo peruano e por Arana.

Afirmando que as seringueiras estavam em rápido processo de exaustão, que se completaria em quatro anos devido à voracidade do sistema produtivo, o artigo prosseguia informando que os pacíficos indígenas trabalhavam noite e dia extraindo o látex sem receber qualquer remuneração. Não lhes davam nada para comer ou vestir. Suas colheitas, assim como as mulheres e os filhos, eram tomadas pelos brancos. Eram cruelmente açoitados até ficarem os ossos à mostra. Depois da tortura, sem receber cuidados médicos, eram abandonados à morte e comidos pelos cães da empresa. Eram castrados e suas orelhas, dedos, braços e pernas amputados. Eram também torturados com fogo, água e crucificação. Os brancos cortavam-nos em pedaços a golpes de facão e estouravam os miolos de criancinhas atirando-as contra árvores e paredes. Os mais velhos eram mortos quando não podiam mais trabalhar. Para se divertirem, os funcionários da companhia praticavam tiro usando índios como alvos e, em ocasiões especiais, como no domingo de Páscoa ou no sábado de Aleluia, abatiam-nos aos grupos ou, de preferência, ensopavam-nos em querosene e ateavam fogo para apreciar sua agonia. (19)

Numa carta a Hardenburg, um empregado da companhia conta que uma "comissão" foi enviada pelo capataz de um seringal para exterminar um grupo de índios que não conseguira extrair a quantidade suficiente de látex. A comissão retornou quatro dias depois com dedos, orelhas e várias cabeças de índios para provar que tinha cumprido a missão (20). Em outra ocasião, o capataz convocou centenas de índios a se reunirem na sede do seringal:

Tomou da carabina e do facão e começou a massacrar os índios indefesos, deixando por terra mais de 150 cadáveres de homens, mulheres e crianças. Banhados em sangue e implorando misericórdia, os sobreviventes foram amontoados com os mortos e queimados até morrer, enquanto o capataz gritava: "Vou exterminar todos os índios que não obedecerem minhas ordens e não trouxerem a quantidade de látex que eu pedir."
. . . Quando se embebedavam, os altos funcionários da companhia erguiam brindes com champanha àquele que pudesse se gabar do maior número de assassinatos. (21)

(*) Capital do departamento peruano de Loreto, limitado ao norte pelo Putumaio (N. do T.).

Talvez o momento mais dramático do terror implantado na região, cuja veracidade é atestada tanto por Casement como por Hardenburg com base num artigo publicado por um jornal de Iquitos em 1908, fosse o da pesagem da borracha que os índios traziam da floresta:

O índio é tão submisso que, assim que percebe que o ponteiro da balança não marca os dez quilos necessários, estende os braços e atira-se ao chão para receber o castigo. Então o capataz ou um subordinado avança, abaixa-se, pega o índio pelos cabelos, esmurra-o e levanta-lhe a cabeça para jogá-lo em seguida de cara no chão. Depois de golpeado e chutado até ficar com o rosto coberto de sangue, o índio é açoitado. Isso quando recebe o melhor tratamento, pois o comum seria cortarem-lhe o corpo em pedaços com o facão. (22)

No seringal de Matanzas, prossegue o relato, "vi índios amarrados em árvores, com os pés cerca de meio metro acima do chão, onde colocavam um recipiente com combustível. Eram, então, queimados vivos, o que constituía uma espécie de passatempo".

O informe de Casement é sério e sóbrio, de certa forma parecido com a argumentação de um advogado (em marcante contraste com o registro da mesma experiência que fez em seu diário). Ele vai amontoando fatos em cima de fatos, sugere uma análise global e faz suas recomendações. O informe baseou-se em três fontes: o que ele viu pessoalmente; o testemunho de três negros de Barbados de um total de 169 contratados pela companhia em 1903-1904 para trabalhar como capatazes (e cujos depoimentos perfazem 85 páginas publicadas de papel almaço); e, misturados às suas observações diretas, numerosos relatos de segunda mão e histórias contadas pelos habitantes locais ou empregados da companhia.

Logo no início do informe, num estilo ágil e despojado, ele chama a atenção para a banalidade do mal. "Os empregados, em todos os seringais, quando não estavam caçando índios, passavam o tempo deitados nas redes ou jogando". (23) A atmosfera irreal do corriqueiro, da banalidade do extraordinário, pode espantar. "Em alguns seringais o principal açoitador era o cozinheiro – dois desses homens foram colocados a meu serviço e comi as refeições que eles preparavam, enquanto suas vítimas carregavam minha bagagem de um seringal para outro, exibindo muitas vezes nas pernas horríveis cicatrizes infligidas pelas mãos daqueles homens." (24)

Pelas cicatrizes, Casement concluiu que "a grande maioria" (talvez acima de 90%) dos mais de 1.600 índios que viu tinha sido terrivelmente açoitada. Os meninos pequenos estavam entre os que sofriam as piores conseqüências e as mortes por açoitamento eram freqüentes, fosse debaixo do chicote ou alguns dias depois, quando as feridas se infeccionavam no contato com os vermes. (26) Os índios eram açoitados quando não extraíam látex suficiente e, de forma mais brutal, quando tentavam fugir. Essa tortura era combinada com outras, tais como a simulação de afogamento, "programada", segundo Casement,

para parar pouco antes de tornar-se fatal de modo a provocar a intensa agonia mental e infligir grande parte da agonia física da morte. (27)

Um homem que já muitas vezes, ele próprio, açoitado índios contou a Casement que viu mulheres serem açoitadas porque seus filhos pequenos não trouxeram borracha suficiente. O menino ficava aterrorizado com a cena, enquanto a mãe recebia "apenas umas chicotadas" para que ele aprendesse a trabalhar melhor. (28)

Recorria-se freqüentemente à fome para, às vezes, amedrontar mas, na maioria dos casos, para matar. Homens e mulheres eram amarrados ao tronco até morrerem de fome. Um homem contou que tinha visto índios nessa situação "raspando as próprias fezes com os dedos e comendo-as". Outro contou que eles comiam os vermes das feridas. (29)

O tronco às vezes era colocado na varanda ou na ala residencial da principal casa da sede, às vistas do capataz e dos empregados. Crianças, homens e mulheres podiam ficar meses ali e os negros de Barbados disseram que tinham visto mulheres serem violentadas enquanto estavam presas ao tronco. (30)

Normalmente, os açoitamentos eram aplicados pelos corpos indígenas de guarda, conhecidos como os *muchachos*. Esses guardas eram incluídos entre os índios chamados "racionais", por oposição às *salvajes* (selvagens). Eles haviam sido treinados pela companhia desde crianças e eram usados para controlar os *salvajes* e não os de sua própria categoria. Casement achava que eles eram, no geral, tão cruéis quanto os seus senhores brancos. (31) Quando os homens de Barbados estavam presentes, a eles cabia muitas vezes a tarefa de açoitar, mas, ressalta Casement, "nenhum empregado desfrutava do direito de monopólio sobre esse castigo. O próprio capataz freqüentemente empunhava o chicote, que por sua vez podia ser manejado por qualquer membro do grupo civilizado ou da 'equipe racional'". (32)

"Esses homens", escreve Casement, "tinham perdido todo o sentido da extração da borracha – eram simplesmente animais carniceiros que se alimentavam dos índios, deleitando-se em derramar o seu sangue." Os capatazes das áreas em que Casement obteve as informações mais precisas estavam, ademais, em débito com a companhia (apesar da bela comissão a que tinham direito), gerenciando negócios que em alguns setores davam ao empreendimento um prejuízo de milhares de libras esterlinas. (33)

É necessário observar aqui que, embora os índios recebessem a maior carga, também os brancos e os negros eram alvos do terror. Fossem competidores pela mão-de-obra indígena – como os comerciantes colombianos independentes que conquistaram a região e depois foram desalojados pela companhia de Arana em 1908 – ou empregados da companhia, pouquíssimos escaparam da ameaça sempre presente de degradação e tortura. Perguntado por Casement se não sabia que era errado torturar índios, um dos imigrantes de Barbados respondeu que não era capaz de desobedecer ordens – que "um homem podia ser um homem em Iquitos, mas 'não ali'". (34) E, assim como os índios, a maioria dos empregados brancos e negros da companhia estava aprisionada na armadilha do sistema de contratação, pelo qual os peões já começavam a trabalhar endividados.

A partir dos testemunhos dos homens de Barbados fica claro que a dissenção, o ódio e a desconfiança corriam soltos entre os membros da companhia – ao ponto de se ter que considerar seriamente a hipótese de que somente através da ritualização grupal da tortura dos índios poderiam ser controladas essa anomalia e desconfiança, garantindo assim à companhia o nível de solidariedade necessário para mantê-la como uma efetiva unidade social.

Ler os relatos de Casement e de Hardenburg – aquele de segunda mão e este um testemunho pessoal – sobre os ataques da companhia contra os comerciantes brancos colombianos é ficar mais ciente ainda dos aspectos ritualísticos que asseguraram à violência da febre da borracha na região do Putumaio o sucesso como cultura do terror.

A análise de Casement

A principal linha de análise adotada por Casement baseia-se no argumento de que, na região do Putumaio, havia escassez de mão-de-obra e não de borracha e de que essa escassez era a causa fundamental do terror. A borracha produzida na região era da mais baixa qualidade, a enorme distância dos seringais em relação aos centros compradores tornava dispendioso o transporte do produto comparativamente ao de outras áreas de extração e os salários da mão-de-obra livre eram muito altos. Daí c companhia ter recorrido ao trabalho forçado por meio da contratação-endividamento de peões e à tortura para manter a disciplina.

O problema desse argumento, que assume a racionalidade utilitária dos negócios e a lógica capitalista das mercadorias (tais como 'mão-de-obra'), é que ele tem algumas contradições e, embora não propriamente errado, me assusta por dar um peso insuficiente a duas considerações fundamentais. Uma é sobre as formas de organização do trabalho e da economia que a história local e a sociedade indígena propiciaram ao capitalismo internacional nas selvas do Putumaio. Outra, para falar cruamente, é que o terror e a tortura não derivam apenas da pressão de mercado (que no caso pode ser considerada um "estopim"), mas também do processo de construção cultural do mal. A "pressão do mercado" assume o paradigma da escassez, essencial ao economicismo capitalista e à teoria sócio-econômica do capitalismo. Deixando de lado a questão sobre até que ponto se pode fazer um retrato preciso da sociedade capitalista a partir desse paradigma, é altamente duvidoso que ele revele muita coisa sobre a realidade da febre da borracha na região do Putumaio, onde o problema enfrentado pela iniciativa capitalista era precisamente o de que não havia instituições sociais capitalistas nas quais injetar e multiplicar o capital. Com efeito, poder-se-ia até afirmar que foi justamente essa falta de relações sociais mercantilizadas, em interação com as pressões do mercado mundial da borracha, a responsável pela produção da tortura e do terror. Pode-se dizer que a cultura do terror era funcional para as necessidades do sistema de trabalho, mas isso não explica as contradições

mais significativas que emergem do informe de Casement, quais sejam as de que a matança dessa preciosa força de trabalho era incrivelmente vasta e, como o próprio Casement observou, os capatazes não só custavam largas somas de dinheiro à companhia como "tinham perdido todo o sentido da extração da borracha – eram simplesmente animais carniceiros que se alimentavam dos índios, deleitando-se em derramar o seu sangue". Alegar a racionalidade dos negócios nesse caso é defender uma racionalidade ilusória, confundindo nossa compreensão sobre a maneira como os negócios podem transformar o uso do terror de um meio em um fim em si mesmo.

A história e a organização econômica locais requerem um tratamento bem mais aprofundado do que o que eu posso empreender aqui. Mas cumpre observar, de passagem, que a "escassez" de mão-de-obra não pode estar relacionada a uma escassez de índios, pois estes, ao que parece, existiam em abundância, mas antes ao fato de que os índios não se adaptavam ao ritmo de trabalho regular e confiável exigido por um empreendimento capitalista de larga escala. Casement desprezou esse fenômeno, comumente chamado hoje em dia de "curva descendente de oferta de mão-de-obra" (embora ele mesmo se tenha queixado no Congo de que o problema é que os nativos não trabalhavam) (35) e estava seguro de que, se recebessem maior quantidade de bens em pagamento, os índios trabalhariam voluntariamente no ritmo exigido pela companhia. Muitas pessoas com experiência bem maior na região contrariaram essa suposição ingênua, assinalando, com uma lógica tão impecável quanto a de Casement, que a escassez de mão-de-obra e a facilidade dos índios em extrair o seu sustento da floresta obrigaram outros empregadores locais a tratá-los com consideração. (36) Em qualquer caso, no entanto, com ou sem coação, a produtividade do trabalho ficava bem aquém do que desejavam os empregadores.

As contradições aumentam com um exame mais detalhado do sistema de contratação-endividamento dos peões, que Casement encarou como escravidão. Era apenas um pretexto, afirmou, que o índio submetido a essa relação estivesse em débito, pois ele era obrigado pela força física a trabalhar para a companhia e não podia escapar. (37) É o caso de se perguntar, então, porque a companhia insistia nesse pretexto, especialmente considerando-se os meios de coação de que dispunha.

Havia um registro dos adiantamentos feitos em bens (como facões, roupas, espingardas) a cada seringueiro, que recebia em 1910 cinco pence britânicos por cada libra-pesó de borracha que extraísse, cotada a três shillings e dez pence no mercado londrino. (Na África Ocidental, os nativos recebiam entre dois shillings e dois shillings e seis pence por libra-peso da variedade de borracha "Ibi Red niggers", da mesma qualidade que a do Putumaio). (38) Um capataz contou a Casement que os índios nunca perguntavam o preço ou o valor da borracha. Às vezes lhes davam apenas uma moeda – e Casement viu muitas índias usando colares de moedas. (39) Joaquin Rocha escreveu que os índios do seringal de Três Esquinas não consideravam o dinheiro como meio de troca mas como objeto precioso: transformavam as moedas em suaves triângulos cintilantes para usar como anéis no nariz ou brincos de orelha. (40) Mas seria ingênuo supor que não entendiam nem se interessavam pelos termos comerciais e pelo que os brancos recebiam em troca da borracha no mundo exterior. "Você compra isso com a borracha que produzimos", disse um chefe indígena encantado com os binóculos que Casement lhe mostrou. (41) Contaram a Casement que os capatazes fixavam a quantidade de borracha a ser extraída por cada indivíduo segundo o adiantamento de bens que lhe fora feito. A esse respeito, o padre Gridilla relata um episódio interessante que presenciou ao subir o Caraparaná em 1912.

Era a época em que milhares de índios faziam a entrega da borracha no seringal de La Occidente. Primeiro havia uma grande dança que durava cinco dias – tipo de manifestação que Joaquin Rocha comparou, uma década depois, a uma "festa da colheita". Depois a borracha era entregue e se fazia o adiantamento dos bens. O padre Gridilla comenta que "os selvagens não conhecem o dinheiro, suas necessidades são muito limitadas e eles pedem apenas espingardas, munição, machados, facões, espelhos e, às vezes, redes". Um índio, que ele descreve como um feio e corpulento selvagem, recusou-se a aceitar qualquer coisa e, pressionado, retrucou: "Não quero nada. Eu tenho tudo." Os brancos insistiram mais uma, duas, várias vezes para que pedisse algo. Finalmente o índio replicou: "Quero um cachorro preto!"

"E onde vou arranjar um cachorro preto ou mesmo branco se não há um só cachorro em toda a região? ", perguntou o capataz.

"Você me pede borracha", respondeu o selvagem, "e eu trago borracha. Se eu lhe peço um cachorro preto, você tem que me arranjar um!. (42)

Baseado em histórias que ouviu, Hardenburg conta que os índios recebiam os adiantamentos demonstrando grande prazer, porque se não o fizessem eram açoitados até a morte. (43)

Ainda que um pretexto, a dívida garantida pelo contrato era de qualquer forma real; e como pretexto seu realismo mágico era tão essencial à organização do trabalho naquela região como a "ficção consumista" descrita por Karl Polanyi para uma economia capitalista desenvolvida. (44) Para analisar a construção dessas realidades ficcionais precisamos voltar a alguns dos seus aspectos mais obviamente míticos, encerrados que estão na relação sinergética entre selvageria e negócio, canibalismo e capitalismo. Interrogado em 1913 por uma comissão parlamentar britânica criada para investigar as denúncias sobre o terror na região do Putumaio (Select Committee on Putumayo), Julio César Arana, o homem forte da companhia de borracha, foi solicitado a esclarecer a sua afirmação de que os índios resistiram por muito tempo ao estabelecimento da civilização e de que praticaram o canibalismo.

"O que eu quis dizer", explicou, "é que eles não admitiam a troca nem faziam negócio com ninguém – por exemplo, os brancos." (45)

SELVA E SELVAGERIA

Em todos os relatos das atrocidades cometidas na região do Putumaio há um problema que eu apenas aflorei. Embora a enorme crueldade seja inquestionável, grande parte das provas são fornecidas por histórias contadas. O historiador meticuloso encararia esse fato como um desafio para separar a verdade do exagero e das omissões. Mas para mim a implicação básica é que essas narrativas são em si mesmas evidências do processo pelo qual se criou e manteve uma cultura do terror.

Dois temas interligados sobressaem: os horrores da selva e os horrores da selvageria. Todos os fatos circulam no prisma formado por esses dois temas, os quais, a crer-se na teoria de arte de Conrad, mediariam a verdade não tanto pela disseminação da informação mas através do apelo sensível aos temperamentos. Aqui a imagem européia e colonialista da selva primitiva, com suas vinhas e seringueiras e a sujeição da dominação humana, funciona como a metáfora colonizadora do grande espaço de terror e de crueldade atroz (para a Europa do final do século XIX que penetrava as antigas florestas tropicais). Carlos Fuentes afirma que a literatura latino-americana é tecida entre dois polos, a Natureza e o Ditador, com o poder de destruição do primeiro servindo para refletir relações sociais ainda mais destrutivas. O autor colombiano José Eustacio Rivera, que viveu a experiência do peão manietado em dívidas nas selvas do Putumaio, escreveu na década de 20:

Sou um cauchero [*seringueiro*] *e sempre serei. Vivo na lama viscosa, na solidão das florestas, no meio de um bando de homens afetados pela malária, lanhando a casca das árvores cujo sangue escorre branco como o dos deuses... Sou e sempre serei um* cauchero. *E o que a minha mão inflige às árvores pode também infligir aos homens.* (46)

Em *Heart of darkness,* o narrador, Marlow, senta-se como um Buda para apresentar sua história, representando a exploração colonial do Congo no final do século XIX com a evocação de um soldado romano movendo-se nos lodaçais do Tâmisa.

Desembarcar num pântano, marchar pelas florestas e sentir, em algum posto em terra firme, que a selvageria se fechou à sua volta – toda essa misteriosa vida do indômito que se move na floresta, nas selvas, nos corações dos homens selvagens. Não há qualquer iniciação nesses mistérios. Ele tem que viver no meio do incompreensível, que é além do mais detestável, embora tenha também um fascínio que vai trabalhar sobre ele. O fascínio da abominação – vocês sabem, imaginem a tristeza crescente, a ânsia de escapar, o impotente desgosto, a rendição, o ódio.

O capuchinho Gaspar de Pinell, que fez uma legendária *excursión apostólica* aos Huitoto e outras tribos selvagens das florestas do Putumaio no final dos anos 20, conta que seu guia branco, um homem de larga experiência, adoeceu e procurou um curandeiro huitoto (que o padre chama de feiticeiro), em vez de recorrer à farmacopéia dos brancos. Morreu pouco depois, legando ao padre Pinell o dilema moral do colonizador: "Isso mostra", escreve o sacerdote, "que é mais provável que um homem civilizado se torne um selvagem ao misturar-se com os índios do que estes se civilizem através das ações dos civilizados." (47) O padre Francisco de Villanova, com uma torrente de virtuosidade fenomenológica, perora esse mesmo tema enfadonho, só que neste caso as selvas do Putumaio é que constituem a grande representação da selvageria. Num livro em que descreve os esforços dos missionários capuchinhos entre os Huitoto a partir da década de 20, lemos o que segue:

É algo quase inacreditável para quem não conhece a selva. É um fato irracional que escraviza os que vão para lá. É um furacão de paixões selvagens que domina a pessoa civilizada que confia muito em si mesma. É uma degeneração do espírito numa embriaguez de circunstâncias improváveis mas reais. O homem racional e civilizado perde o respeito por si mesmo e por sua terra natal. Ele joga a sua herança na lama, de onde quem sabe quando ela será resgatada. O coração se enche de morbidez e de sentimento selvagem. Torna-se insensível ao que há de melhor e mais puro na humanidade. Mesmo os espíritos cultivados, bem formados e de fina educação sucumbiram. (48)

Mas é claro que não é a selva mas os sentimentos que os homens projetam nela o fator decisivo para que os corações se encham de selvageria. E o que a selva pode fazer podemno muito mais os seus habitantes nativos, os índios, como aqueles torturados nos seringais. Não se deve esquecer que a imagem do índio selvagem construída pelo colonialismo era poderosamente ambígua, dupla, oscilante, uma confusa mistura de homem e animal. Na sua forma humana ou humanóide, os índios podiam tanto melhor refletir para os colonizadores as vastas projeções barrocas da selvageria humana de que estes necessitavam para fundamentar a sua realidade como gente civilizada (para não dizer mercantilizada). E somente porque eram humanos é que os índios podiam servir como força de trabalho – e como alvos de tortura. Porque não é a vítima animalizada que gratifica o torturador, mas sim o fato de ser humana – o que permite ao torturador transformar-se no selvagem.

OS HUITOTO: SELVAGENS ATÉ QUE PONTO?

A selvageria dos índios desempenhou um papel-chave na propaganda da companhia de borracha. Hardenburg escreveu que os Huitoto eram "altamente hospitaleiros" e que a Igreja aperfeiçoava os seus costumes, ao passo que os padres eram cuidadosamente excluídos do território da companhia. "Com efeito", prossegue Hardenburg, "para amedrontar as pessoas e evitar que entrassem na região, a companhia fez circular os mais sangrentos boatos sobre a ferocidade e o canibalismo desses índios indefesos, que eu e outros viajantes descobrimos serem tímidos, pacíficos, mansos, laboriosos e submissos." (49) O padre Pinell publicou um documento peruano que descreve um filme encomendado pela companhia de Arana em 1917. Exibido nos cinemas de Lima, ele focalizava o efeito civilizatório da companhia sobre "essas regiões selvagens que até pouco tempo, cerca de 25 anos atrás, eram habitadas inteiramente por canibais. Graças à energia desse incansável lutador (Arana), eles se converteram em elementos úteis para o trabalho". (50)

Em geral a propaganda floresce apenas num solo que foi bem e longamente preparado. E parece-me que o caso de Arana não é exceção, já que a mitologia sobre o selvagem data de épocas bem anteriores. De qualquer forma, as paixões desencadeadas pela febre da borracha reforçaram essa mitologia com um poder sedutor. Mas antes de sondarmos um pouco mais a maneira pela qual a companhia adquiriu a selvageria que imputava aos índios, é necessário fazer uma pausa para examinar o complexo mítico dos índios do Alto Amazonas.

Casement reiterou repetidas vezes que os Huitoto e os demais índios do Alto Amazonas eram dóceis e gentis. Desprezando o seu canibalismo, dizia que eram antes estouvados que cruéis e encarava sua docilidade como uma notável característica *natural*. Isso ajuda-o na explicação sobre a facilidade com que foram dominados e obrigados a extrair borracha.

Um índio prometeria qualquer coisa em troca de uma espingarda ou outro objeto atraente que lhe fosse oferecido como incentivo ao trabalho. Muitos cediam à oferta tentadora para logo descobrir, uma vez registrados nos livros contábeis dos conquistadores, que haviam perdido toda liberdade, sendo submetidos a intermináveis exigências de mais borracha e variadas tarefas. Um cacique tinha que ser agradado para ceder a mão-de-obra da sua tribo e, como a influência do cacique era muito grande e a natural docilidade do índio uma característica notável das tribos do Alto Amazonas, a tarefa de conquistar um povo primitivo e submetê-lo a uma corrente contínua de extração de borracha era menos difícil do que se poderia supor de início. (51)

Por outro lado, no entanto, essa docilidade torna a violência dos brancos ainda mais difícil de entender.

Muitos pontos podem ser contestados nessa interpretação de Casement, por exemplo a sua afirmação do poder do chefe e a enganosa simplicidade com que aborda a questão da crueza e da docilidade numa sociedade tão estranha à sua. Não se deve também esquecer que ele queria contar uma história de índios inocentes e gentis como crianças que estavam sendo brutalizados pela companhia de borracha e que essa imagem sob controle dá ao seu informe um considerável poder retórico. Acrescente-se a sua propensão a comparar o sofrimento dos irlandeses com o dos índios e a ver na história pré-imperialista dos dois povos uma cultura mais humana que a dos "civilizantes" imperialistas (Conrad jamais condescendeu nesse ponto). Ainda um outro fator mistura-se aos anteriores: a sua inata ternura e a capacidade de ver nos outros o mesmo dom, o que foi testemunhado por muitas pessoas. É esse aspecto da sua homossexualidade – e não do seu desejo sexual – que deve ser ressaltado aqui, por exemplo quando escreve em seu diário:

... chicotes e intercalando espingardas, chicotes e facões às costas... Banhava-me no rio, uma delícia, quando alguns [índios] Andoque vieram até nós e pegaram umas borboletas para Barnes e para mim. Então o capitán [chefe indígena] abraçou-nos, encostando a cabeça em nossos peitos. Nunca vi uma coisa tão comovente, pobre alma, sentia que éramos seus amigos. (52)

Alfred Simson, um inglês que percorreu os rios Napo e Putumaio na década de 1880 e que permaneceu na região muito mais tempo que Casement, pinta um quadro bem diferente. Por exemplo na sua descrição dos Zaparo, que assim como os Huitoto eram considerados pelos brancos como índios selvagens. Observando que eles faziam incursões a outras tribos para raptar as crianças e vendê-las a mercadores brancos, prossegue afirmando:

Quando não provocados, eles são, como índios realmente selvagens, muito tímidos e arredios, mas não têm nenhum medo e enfrentam qualquer um, seja ou não branco, que empregue a força contra eles. Só se pode lidar com eles usando de tato, tratando-os bem e, às vezes, com simples argumentação; do contrário, vingam-se com a maior violência quando são tratados mal ou quando se tenta agredi-los... Nunca são confiáveis, mostrando-se sempre inconstantes e revelando em circunstâncias diferentes e, muitas vezes, aparentemente até nas mesmas – no que afinam com tantos outros de sua categoria – os mais diversos e opostos traços de caráter, com a exceção talvez do servilismo – essa verdadeira característica do Velho Mundo – e da avareza, que nunca constatei neles. A ausência de servilismo é típica de todos os índios independentes do Equador. (53)

E observa que "eles experimentam grande prazer na destruição da vida. Estão sempre prontos a matar animais ou pessoas e se deliciam nisso". (54)

Simson trabalhou no primeiro barco a vapor que subiu o Putumaio, de propriedade de Rafael Reyes, mais tarde presidente da Colômbia. De forma que acompanhou a abertura da região ao comércio moderno e encontrava-se em posição privilegiada para observar a institucionalização das ideologias no tocante a raças e classes. Ele não apenas apresenta uma visão diferente e mais complexa que a de Casement sobre a crueza indígena, como também fornece a chave etnográfica para compreender porque essas imagens contrárias coexistem e florescem, de que forma as imagens indígenas da ferocidade encontram-se e misturam-se a meio caminho com as imagens colonialistas da selvageria e como, finalmente, essa imagística funciona na criação do terror.

Primeiramente é necessário observar que os habitantes da região do Putumaio estavam divididos na passagem do século, segundo Joaquin Rocha, em duas grandes classes de tipos sociais: os brancos e os índios selvagens. Os brancos eram também chamados de racionais, cristãos e civilizados e incluíam não apenas as pessoas de fenótipo branco, mas também mestiços, negros, mulatos, *zambos* (*) e índios "dos grupos incorporados à civilização desde a conquista espanhola". (55) Simson aprofunda essa classificação e, embora suas observações digam respeito à região montanhosa das cabeceiras dos rios, parecem-me também aplicáveis no geral às regiões do curso médio do Putumaio e são certamente relevantes para a compreensão da cultura colonizadora.

(*) Mestiços de negro e índio (N. do T.).

Assinala que os que chama de índios puros da floresta eram divididos, pelos brancos e pelos índios que falavam espanhol, em duas classes: os *índios* e os *infieles* (infiéis). Os *índios* eram os que falavam quíchua, comiam sal e estavam semi-cristianizados, enquanto os infiéis, também conhecidos como aucas, falavam línguas diversas, raramente comiam sal e não conheciam o batismo nem coisa alguma da Igreja Católica. (56) Deve-se observar de passagem que hoje, se é que não em tempos remotos, o termo auca também se refere a canibais que erram nus pela floresta, não têm regras de casamento e praticam o incesto.

Simson afirma também que o termo auca, como é comumente entendido, preserva "o mesmo significado que tinha antigamente no Peru, na época dos incas, e inclui o sentido de infiel, traidor, bárbaro, sendo geralmente aplicado de forma pejorativa". No Peru, diz, era usado "para designar os que se rebelavam contra o rei, encarnação da suprema divindade, o Inca". (57) Se essa afirmativa é historicamente verdadeira ou não (e pode ser que sim) não nos interessa aqui, pois a importância desse significado está no seu caráter de mito que informava a vida cotidiana na época da febre da borracha.

A segunda observação importante de Simson sobre os aucas diz respeito a suas afinidades sensíveis com os animais, tão acentuadas que eles eram vistos como participantes do oculto e do mundo espiritual. Falando sobre os Zaparo, por exemplo, diz que sua capacidade de percepção auditiva e visual era fantástica, superando consideravelmente a dos índios não aucas. Seu conhecimento da floresta era tão perfeito que viajavam à noite por lugares desconhecidos. Eram grandes lutadores e podiam detectar sons e localizar pegadas ali onde os brancos simplesmente não viam nem ouviam coisa alguma. No rastro de um animal, desviavam-se repentinamente de rumo para mudar novamente em seguida como se farejassem o cheiro da presa. Moviam-se como gatos, sem se ferir, no emaranhado da vegetação, muitas vezes repleta de espinhos. Para comunicar-se uns com os outros geralmente imitavam os sons produzidos pelo tucano ou pela perdiz – e tudo isso em marcante contraste com os não-aucas ou índios civilizados "que diante deles demonstram medo e respeito, mas que pelas costas os desprezam ou fingem desprezá-los como infiéis". (58)

Acrescentaria que o curandeiro indígena com o qual trabalho nos Andes colombianos, de onde se divisa as selvas do Putumaio, encara os curandeiros da floresta como aucas, híbridos de animal e espírito possuidores de grande magia. Ele destaca os Huitoto como uma força espiritual que invoca, por meio de um pacto místico, nos cantos e rituais encantatórios, com ou sem o uso de alucinógenos, para garantir o sucesso de suas mágicas batalhas com o mal.

É essencial captar a dialética de sentimentos contida na designação auca, uma dialética envolta em magia e composta de medo e desdém – idêntica ao amálgama de misticismo, ódio e temor projetado sobre o socialista sionista Timerman nas câmaras de tortura dos militares argentinos. No caso dos aucas, essa projeção é inseparável da acusação de resistência à sagrada autoridade imperial e da acusação adicional de que os habitantes da floresta como um todo e em particular os seus oráculos, videntes e curandeiros possuíam poderes mágicos. Além disso, essa construção indígena, que bem pode ser pré-colombiana, funde-se à mitologia européia medieval do "homem selvagem" trazida para os Andes e para a Amazônia pelos espanhóis e portugueses. Hoje, nas regiões do alto Putumaio com que estou familiarizado, essa mitologia do auca e do homem selvagem está na base do gesto dos colonos brancos e negros que recorrem aos curandeiros indígenas para livrar-se de um feitiço ou de uma dificuldade, ao mesmo tempo que desprezam os índios como selvagens. (59) Durante a febre da borracha, com a desesperada necessidade de mão-de-obra indígena, essa mesma mitologia alimentou a imensa crueldade e paranóia dos brancos. É a esse legado mítico herdado pelo capitalismo internacional nas selvas do Putumaio que devemos prestar atenção se quisermos entender mais a fundo os "excessos" irracionais de terror e tortura descritos por Casement.

O MEDO À REBELIÃO INDÍGENA

Além da sede de lucro, Casement menciona a possibilidade de que o medo de uma rebelião indígena agisse como uma das causas da degeneração dos brancos. Porém, insistindo na docilidade dos índios, dá quatro razões pelas quais tal rebelião era, a seu ver, improvável. As comunidades indígenas já eram desunidas muito antes do advento da febre da borracha, ao passo que os brancos estavam armados e bem organizados. O armamento indígena era muito inferior e suas lanças, arcos e zarabatanas eram confiscados. Mais importante, na sua opinião, é que os mais velhos tinham sido sistematicamente assassinados pela companhia por terem incorrido no crime de dar "maus conselhos". (60)

Joaquin Rocha, que esteve na região uns sete anos antes de Casement, pensava diferente. Ele afirma que os brancos temiam o ódio dos índios e que esse medo era central às suas práticas e idéias. "A vida dos brancos na terra dos Huitoto", escreveu, "está sempre por um fio." As pequenas insurreições eram comuns e ele presenciou uma delas.

Em 1903, o colombiano Emilio Gutiérrez, partindo do Brasil, subiu o Caquetá em busca de índios para estabelecer um seringal. Alcançando a área que desejava conquistar, mandou de volta o grosso dos seus homens para buscar mercadorias e, enquanto dormia, ele e mais três companheiros foram mortos pelos selvagens. Inteirando-se dos fatos, outros brancos preparavam-se para a retaliação quando receberam a notícia de que 30 índios civilizados que trabalhavam para Gutiérrez tinham sido mortos também, todos ao mesmo tempo, embora em diferentes pontos da selva. Índios que trabalhavam para os brancos foram enviados em perseguição aos rebeldes, alguns dos quais foram imediatamente mortos e outros feitos prisioneiros para os brancos, ao passo que a maioria conseguiu escapar. Consta que uns poucos foram capturados e comidos pelos mercenários indígenas. (61)

Em 1910 Casement ouviu essa mesma história contada por um peruano (que introduziu a narrativa dizendo que os métodos empregados pelos conquistadores colombianos eram muito duros). Segundo essa versão, os índios rebeldes

decapitaram Gutiérrez e mais um punhado de brancos, pendurando suas cabeças em volta da oca e deixando os corpos mutilados o maior tempo possível na água para exibi-los aos outros índios. O peruano disse que encontrou outros doze corpos amarrados em estacas e Casement garante que os índios não os comeram porque "tinham repugnância à carne dos brancos, que eram extremamente odiados". Seguiram-se terríveis represálias contra os índios, informa Casement. (62)

Considerado isoladamente e em especial face à versão de Rocha, esse relato de Casement permite estabelecer que não era injustificado o medo de uma rebelião indígena, mas também que essa rebelião era temida dentro de uma visão mítica, de uma paranóia colonial em que fulguravam as imagens de mutilações e canibalismo.

MEDO DO CANIBALISMO

O canibalismo adquiriu força ideológica já no século XVI, em parte porque era uma das poucas justificativas legais para a escravização do índio. (63) Se, com isso, era exagerado, é um ponto a discutir. Provavelmente era. Porém o mais importante, a meu ver, é que a lei e a incessante necessidade européia de mão-de-obra fizeram com que o canibalismo se mantivesse vivo e macabro na imaginação e temores dos brancos até o período da febre da borracha.

Rocha dá muitos exemplos de canibalismo. Contando sua chegada ao território dos Huitoto, chama-o de "estranha terra dos canibais, terra dos Huitoto, conquistada por uma dúzia de valentes colombianos que repetiram o heroísmo de seus ancestrais espanhóis" (64). Os comerciantes de borracha, afirma de forma enfática, tentaram extirpar o canibalismo por meio de severas punições. Mas o canibalismo era um vício. Quando achavam que podiam enganar os brancos, os Huitoto sempre sucumbiam à satisfação de seus apetites animalescos". (65) O mais famoso dos conquistadores modernos, o colombiano Crisóstomo Hernandez (um mulato das montanhas que escapou da polícia e refugiou-se na selva), matou, segundo contaram a Rocha, todas as crianças, mulheres e homens de uma velha estirpe indígena porque praticavam o canibalismo – história típica do folclore branco da região do Putumaio, embora surpreendente dada a necessidade de mão-de-obra. (66)

Don Crisóstomo é o herói de um outro episódio lendário no qual se evidencia que, embora os costumes indígenas pudessem conflitar com os dos brancos – por exemplo à sua "incompreensão" sobre o valor do dinheiro e do trabalho –, havia no entanto aspectos rituais da cultura indígena que os brancos podiam canalizar para as necessidades da companhia de borracha. A prática de (às vezes) fazer preceder uma grande dança à entrega da borracha, como prelúdio a uma espécie de troca de presentes, já foi mencionada (Gridilla e Rocha). Mais interessante ainda era o costume que os brancos chamavam de *"chupe del tabaco"*, ou seja, a sucção do tabaco, praticada pelos índios adultos na maioria das ocasiões rituais, senão em todas, e que talvez fascinasse mais ainda os brancos que os índios.

Sentados em círculo, geralmente à noite, ficando as mulheres e as crianças atrás, nas redes, a uma distância em que podiam ouvir a conversa, os homens alternadamente enfiavam o dedo numa espessa infusão de suco de tabaco cozido e depois o sugavam. Hardenburg afirma que isso era indispensável em todas as festas ou para celebrar solenemente qualquer acordo ou contrato. Eram ocasiões em que os homens em geral e o chefe em particular enveredavam por extensa oratória que durava às vezes a noite toda. "Trata-se do juramento solene dos Huitoto", escreveu Hardenburg, "e nunca se soube que tenha sido rompido. Toda vez que os brancos desejam fazer um acordo importante com os índios, estes sempre insistem em realizar essa cerimônia". (67) Casement diz o mesmo, mas vai além, citando o explorador francês Eugenio Robuchon, segundo o qual nesse rito "os índios relembram a sua perdida liberdade, comparando-a com os atuais sofrimentos, e fazem terríveis juramentos de vingança contra os brancos". (68)

Contaram a Rocha que Crisóstomo Hernández era um orador maravilhoso, tomando lugar como um *capitán* ou *capitán general* (chefe ou cacique) nos círculos tribais. Numa grande assembléia de chefes, em volta do pote de tabaco, don Crisóstomo era capaz de discursar em idioma e estilo huitoto das oito da noite às quatro da madrugada, com tal poder de sedução que os chefes adotavam unanimemente as suas propostas. Isso, diz Rocha, antes que ele reinasse pelo terror e pela força militar; o seu domínio viria a assentar-se no poder das armas, embora tenha iniciado a conquista pela oratória, "porque para os Huitoto ele era rei e deus". (69)

A história que mais impressionou Joaquin Rocha falava do rito huitoto da pena de morte. Pode-se facilmente imaginar que sensações de exótico terror ela provocava entre os brancos que a ouviam numa roda em plena noite da selva.

Todos os homens de uma nação que captura um prisioneiro retiram-se para um ponto no meio da mata cujo acesso é terminantemente proibido às mulheres, exceto uma que desempenha um papel especial. As crianças também são rigorosamente excluídas. No centro é colocado um pote de tabaco para uso dos homens e num canto fica o cativo, sentado num banquinho e firmemente amarrado.

Dando-se os braços, os selvagens formam uma extensa fila e, ao som do tambor, avançam dançando até bem perto da vítima. Afastam-se e aproximam-se várias vezes, cada um deles se separando momentaneamente para servir-se do tabaco. Então cessa o tambor e, para que a infeliz vítima possa ver o quanto perderá com a morte, a mais bela moça da tribo aparece, regiamente adornada com as mais variadas e cintilantes plumagens dos pássaros da floresta. O tambor recomeça e a bonita moça dança sozinha à sua frente e quase tocando-o. Em lânguidas contorções, lançando olhares apaixonados e fazendo gestos de amor, ela se aproxima dele, dançando à sua volta, e repete isso três ou quatro vezes. Em seguida retira-se, concluindo o segundo ato dessa cerimônia solene. O terceiro retoma a dança masculina, só que agora, cada vez que a fila de dançarinos se aproxima do prisioneiro, um deles se adianta e profere algo do tipo: "Lembra-se de quando o seu povo matou Jatijiko, um dos nossos, que vocês não puderam aprisionar porque ele sabia

como morrer antes de se deixar arrastar perante a tribo inimiga? Vamos nos vingar dessa morte em você, seu covarde, que não sabe morrer em combate como ele." Ou então: "Lembra-se de quando você e sua gente surpreenderam minha irmã Jifisino no banho, capturaram-na e, enquanto ainda estava viva, fizeram um festim com sua carne, atormentando-a até o último suspiro? Lembra-se? Agora, seu desgraçado, vamos devorá-lo vivo e você não morrerá enquanto em nossas bocas ainda houver vestígio de sua carne infame."

Em seguida vem o quarto e último ato da aterrorizante tragédia. Um por um, os dançarinos avançam e com suas facas cortam pedaços de carne do prisioneiro, comendo-a, apenas tostada, ao som dos seus estertores. Quando ele finalmente morre, terminam de cortá-lo em pedaços e continuam a assar e cozer a sua carne, comendo-a até o último naco. (70)

A MEDIAÇÃO NARRATIVA: NOITE EPISTEMOLÓGICA

Parece-me que histórias como essa foram a base indispensável para a formação e florescimento da imaginação colonial no período da febre da borracha nas selvas do Putumaio. "Sua imaginação era doentia", escreveu o juiz peruano Rómulo Paredes em 1911, referindo-se aos capatazes dos seringais, que "viam por toda a parte ataques dos índios, conspirações, levantes, traições etc.; e para se salvaguardarem desses perigos imaginários . . . matavam e matavam sem compaixão." (71) Longe de serem meros devaneios a que as pessoas se entregavam após um dia de trabalho, essas histórias e a imaginação que elas alimentavam constituíam uma poderosa força política sem a qual não se poderia ter realizado a conquista nem o controle da extração da borracha. O crucial é entender como essas histórias operaram, através do realismo mágico, a criação de uma cultura do terror que dominava tanto os brancos como os índios.

A importância desse trabalho de fabulação não se limita à qualidade épica e de pesadelo dos seus conteúdos. O aspecto verdadeiramente crucial reside na criação de uma realidade imprecisa a partir da ficção, uma realidade de pesadelo em que a instável interação de verdade e ilusão torna-se uma força social de tremendas e fantasmagóricas dimensões. Até certo ponto, todas as sociedades vivem de ficções tidas como reais. O que distingue as culturas do terror é que nelas o problema epistemológico, ontológico e, aliás, puramente filosófico da verdade e da ilusão, da certeza e da dúvida torna-se bem mais que um problema "meramente" filosófico. Torna-se um instrumento de dominação muito poderoso e um recurso essencial da prática política. Nos seringais do Putumaio, a escuridão epistemológica e ontológica era representada e objetivada, da forma mais aguda, no Espaço da Morte.

No seu informe, Rómulo Paredes diz que os capatazes dos seringais viviam obcecados pela morte. Viam o perigo em toda a parte e pensavam exclusivamente no fato de estarem cercados por onças, cobras e canibais. Essas idéias de morte, ocupando constantemente sua imaginação, os aterrorizavam, tornando-os capazes de tudo, segundo Paredes. Como crianças que lêem as *Mil e uma noites*, afirma, tinham pesadelos com bruxas, maus espíritos, sangue, morte e traição. A única maneira que encontravam para viver nesse mundo aterrorizante, observa, era inspirando eles mesmos o terror.

MEDIAÇÃO MÍTICA E SOCIOLÓGICA: OS MUCHACHOS

Se a prática de contar histórias era o meio de inspirar o terror, então convém fazer uma ligeira investigação sobre o agente sociológico que mediava essa mediação, a saber, os corpos de guardas indígenas treinados pela companhia e conhecidos como os *muchachos*. Pois, nas palavras de Rómulo Paredes, eles estavam "o tempo todo inventando execuções(*), denunciando reuniões de *'chupe del tabaco'* – entendidas como juramento de morte contra os brancos –, assim como levantes imaginários e crimes semelhantes". (73)

Colocados a meio caminho, como índios civilizados e racionais, entre os selvagens da floresta e os brancos dos acampamentos, os *muchachos* incorporavam todas as diferenças de classe e de casta impostas pelo sistema produtivo. Renegados por seu próprio povo, que perseguiam e traíam e ao qual inspiravam inveja e ódio, passando à classificação de civilizados, embora dependentes dos brancos no tocante a comida, armas e bens, os *muchachos* executavam à perfeição todos os horrores da mitologia branca a respeito dos selvagens porque para isso ocupavam o espaço mítico e sociológico perfeito. Não apenas criavam ficções que atiçavam o fogo da paranóia branca, mas incorporavam a brutalidade que os brancos criaram, temiam e tentavam canalizar para os seus próprios fins. Literalmente, os *muchachos* trocavam sua identidade de selvagens pelo novo *status* social de guardas e de índios civilizados. Como observou Paredes, eles colocavam à disposição dos brancos "seus instintos especiais, como o sentido de direção, o olfato, a sobriedade e o conhecimento da floresta". (74) Assim, da mesma forma que compravam borracha dos índios selvagens, os brancos igualmente compravam os "instintos" selvagens dos *muchachos*".

No entanto, ao contrário da borracha, esses instintos selvagens eram em grande parte produtos da imaginação dos brancos. Tudo que os *muchachos* tinham que fazer para obter recompensa era objetivar e, através das palavras, refletir de volta para os brancos os fantasmas que povoavam a cultura do colonizador. Considerando os séculos de mitologia colonial a respeito dos aucas e dos selvagens e a implosão dessa mitologia no contraditório ser social constituído pelos *muchachos*, era uma tarefa fácil. As histórias contadas pelos *muchachos* eram, com efeito, partes de uma história mais antiga na qual os *muchachos* figuravam antes como objetos do que como sujeitos do discurso.

Assim, o sistema de endividamento dos peões estabelecido nos seringais do Putumaio era mais que um simples sistema

(*) I.e., execuções ritualísticas com prática de canibalismo (N. do T.).

de troca de mercadorias brancas por borracha extraída pelos índios. Era também um sistema de troca de mitologias aterrorizantes por realidades fictícias, baseado na mediação dos *muchachos*, cujas histórias permutavam a traição das realidades indígenas pela confirmação das fantasias coloniais.

CONCLUSÃO

Parece claro que os brancos não apenas temiam mas eles próprios criavam amedrontadoras imagens do canibalismo e da selvageria, essenciais para subjugar a sociedade colonial através da cultura do espaço da morte. As técnicas de tortura que inventaram para apoderar-se da força de trabalho miravam-se no horror da selvageria que eles tanto temiam, condenavam, fantasiavam e imitavam. O comportamento e a imaginação nativos que captavam através das narrativas folclóricas de pretensões etnográficas eram muito mais uma projeção da violência capitalista na região do que verdadeiramente nativos. Além do mais, a maioria das histórias que Casement e Hardenburg ouviram descrevendo e criticando as atrocidades dos brancos tinha também grande dose de ficção, originando-se da mesma fonte imaginativa historicamente modelada que levava os homens a torturar os índios.

Com o livro de Timerman torna-se evidente que a mesma dinâmica opera entre os militares argentinos. Mas, no caso de Timerman, temos uma voz que escapa ao silêncio para informar que é possível resistir aos trabalhos de realidade forçados por que se passa nessas circunstâncias, enquanto no caso do Putumaio nenhuma voz indígena ultrapassou a barreira da selva.

A tortura e o terror naquela região foram motivados pela necessidade de mão-de-obra barata. Mas, como diz Casement, a tortura ganhou força por si própria: "Da mesma forma que se desperta o apetite comendo, cada crime levava a outros crimes." (75) A isso acrescentaríamos que, passo a passo, o terror e a tortura ganharam foros de cultura: um conjunto de normas, de imagens e significados envolvendo a criação de espetáculos e ritos que forjaram uma verdade, garantiram a solidariedade dos carrascos e permitiram que eles se tornassem como que deuses acima do bem e do mal.

A partir dos relatos de Casement e Timerman fica óbvio que a tortura e a violência institucionalizadas são como uma manifestação artística ritualizada e que, longe de abandonar o que é comumente chamado "os valores da civilização", esses ritos de degradação derivam o seu poder e significado justamente desses valores. O que requer maior análise no caso do Putumaio é a mímese colonial entre o mal atribuído pelos brancos aos selvagens e a selvageria perpetrada pelos brancos.

Essa mímese recíproca, embora distorcida, é intrínseca à construção cultural da realidade colonial – o "espelho colonial" que devolve aos conquistadores o reflexo da barbárie de suas próprias relações sociais, barbárie que é imputada aos maus ou selvagens. Na região do Putumaio ela atinge o clímax, por exemplo, na narrativa folclórica dos brancos sobre o canibalismo huitoto transcrita por Joaquin Rocha. E o que é transformado em discurso pela astuciosa prática narrativa dos brancos é o mesmo que eles praticam nos corpos dos índios.

Por trás dessa prática astuciosa estão uma história e uma iconografia ocidentais do mal, igualmente extensas e mistificadoras, que produziram as imagens do inferno e do selvagem, inseparáveis de nossas concepções historicamente desenvolvidas de paraíso, de utopia e do bem. É para a destruição dessa realidade apocalíptica que todos nós deveríamos unir os nossos esforços – por meio de uma poética do bem e do mal bem diferente, cuja força catártica está não em resolver contradições mas em aceitá-las num processo de luta constante.

A cultura européia pós-iluminista torna quase impossível descerrar o véu alucinatório do coração das trevas sem romper sua qualidade alucinatória ou sucumbir à mesma. A poética fascista triunfa onde o racionalismo liberal baseado nos princípios de mercado auto-destrói. Mas o que pode preencher o silêncio aqui e o que está dolorosamente ausente dos relatos sobre o que se passou nas selvas do Putumaio é a narrativa indígena e o seu estilo, decisivos pelo menos em dois aspectos: a utilização do humor para deflagrar tanto o horror como o mistério e a habilidade, senão a receita, para reconhecer e destacar o mistério no corriqueiro e o corriqueiro no mistério. Essa é também a poética da feitiçaria e do curandeirismo com que travei conhecimento nas selvas do Putumaio, mas isso já é uma outra *estória* ou *história* (*) e fica para uma outra vez.

NOTAS

(1) TIMERMAN, Jacobo. *Prisoner without a name, cell without a number.* Nova Iorque, Vintage Books, 1982, p. 164.

(2) TIMERMAN. Op. cit., p. 28.

(3) TIMERMAN. Op. cit., p. 111.

(4) REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano indians.* Chicago, University of Chicago Press, 1971.

(5) BENJAMIN, Walter. *Surrealism: The last snapshot of the European intelligentsia.* In: *Reflections* (ensaios). Trad. Edmund Jephcott. Ed. e introd. Peter Demetz. Nova Iorque e Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 189-190.

(6) TIMERMAN. Op. cit., p. 52.

(7) FOUCAULT, Michel. *Truth and power.* In: GORDON, Colin, ed. *Power/Knowledge.* Nova Iorque, Pantheon, 1980, p. 118.

(8) TIMERMAN. Op. cit., p. 66.

(*) Utilizou-se nesta tradução apenas a grafia *história*, quer o termo original inglês se referisse a um simples relato ou narrativa (*story*), quer à história de um povo, de uma cultura etc. (*history*). (N. do T.).

(9) KARL, Frederick R. *Joseph Conrad: The three lives.* Nova Iorque, Straus and Giroux, 1979, p. 286.

(10) RICOEUR, Paul. *Freud and philosophy: An essay on interpretation.* Nova Iorque e Londres, Yale University Press, 1970.

(11) WATT, Ian. *Conrad: In the nineteenth century.* Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1979, p. 161.

(12) INGLIS, Brian. *Roger Casement.* Londres, Hodder Paperbacks, 1974, p. 32. Diz a carta de Conrad a Cunninghame Graham: "Posso assegurar-lhe que [Casement] é uma límpida personalidade. Há também nele um toque do conquistador; pois o vi partir para uma região indescritivelmente inculta empunhando como única arma uma bengala de cabo curvo, com dois buldogues nos calcanhares, um branco (Paddy) e outro malhado (Biddy), e tendo por única companhia um criado-de-Luanda carregando a trouxa. Alguns meses depois, eis que o vejo retornar, um pouco mais magro, um pouco mais moreno, com sua bengala, seus cachorros e o criado – e tão sereno como se tivesse saído para um passeio no parque." Inglis comenta: "O tempo floreou a lembrança de Conrad. O próprio Casement, numa carta à sua jovem prima, descreveu os trabalhos de construção da ferrovia . . . o campo por onde ela passava, dizia, era uma planície coberta de mato e capim – inóspita, é certo, mas longe de ser indescritível." A opinião de Borges foi extraída de *About the Purple Land,* in: *Borges: A reader,* editado por Emir Rodrigues Monegal e A. Reid. Nova Iorque, Dutton, 1981, p. 136-139.

(13) KARL, F. Op. cit., nota à p. 289. O texto completo da carta de Conrad a Cunninghame Graham pode ser encontrado em WATTS, C. T. *Joseph Conrad's letters to R. B. Cunninghame Graham.* Cambridge, The University Press, 1969, p. 148-152. Ver também NAJDER, Zdzislaw, ed. *Joseph Conrad: Congo diary and other uncollected pieces.* Garden City, NY, Doubleday, 1978, p. 7.

(14) INGLIS. Op. cit., p. 46.

(15) INGLIS. Op. cit., p. 131.

(16) INGLIS. Op. cit., p. 214.

(17) INGLIS. Op. cit., p. 234.

(18) Certas autoridades no assunto acolhem o informe de Casement a esse respeito e dão como certo o número de 30.000 mortes entre 1900 e 1912, enquanto outras, com algum conhecimento da região e de sua história, ou apresentam números bem diferentes ou afirmam que é impossível fornecer qualquer número dada a extrema dificuldade de recenseamento àquela época. Além disso, é muito discutido se a redução populacional deveu-se a doenças (especialmente varíola), à tortura ou às fugas. Do mesmo modo, as estimativas sobre o número de Huitoto que habitavam a região do Igaraparaná e do Caraparaná no final do século XIX variam entre cerca de 50.000 e 250.000 (!), sendo esta última de Joaquin Rocha no seu *Memorandum de un viaje,* Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905, p. 138. De qualquer forma, a população indígena da região parece ter sido extremamente elevada pelos padrões do Alto Amazonas, o que constituiu importante fator para que ali se desenvolvessem os seringais. Vale a pena observar que Casement foi extremamente cauteloso em seu uniforme ao apresentar dados numéricos sobre população e redução populacional. Ele detalha o problema em seu depoimento à comissão parlamentar britânica instituída para investigar a questão do Putumaio: *House of Commons sessional papers,* vol. 14, 1913, p. 30, # 707. O padre Gaspar de Pinell apresenta uma excelente discussão a respeito em *Un viaje por el Putumayo y el Amazonas,* Bogotá, Imprenta Nacional, 1924, p. 38-39, e também na sua *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabueno, Caquetá y Caguán,* Bogotá, Imprenta Nacional, 1929 (datado também de 1928), p. 227-235.

(19) HARDENBURG, Walter. *The Putumayo: The devil's paradise. Travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the indians therein.* Londres, T. Fisher Unwin, 1912, p. 214. A primeira publicação das revelações de Hardenburg na revista *Truth,* em 1909, começou com esse artigo de *La Sanción.* Tais artigos e o livro que os sucedeu foram possivelmente escritos por um *ghost-writer,* Sidney Paternoster, editor assistente de *Truth.*

(20) HARDENBURG. Op. cit., p. 258.

(21) HARDENBURG. Op. cit., p. 259 e 260.

(22) HARDENBURG. Op. cit., p. 236. No informe de Casement, p. 35, é também citado Sir Edward Grey (ver nota # 23). Casement declara que essa descrição lhe foi repetida "muitas e muitas vezes . . . por homens que executavam essa tarefa".

(23) CASEMENT, Roger. Informe Putumaio (daqui em diante, I. P. Casement), título correto: *House of Commons sessional papers,* vol. 68, 14 de fevereiro de 1912 a 7 de março de 1913, "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District", p. 17.

(24) I. P. Casement, p. 34.

(25) I. P. Casement, p. 33 e 34.

(26) I. P. Casement, p. 37.

(27) I. P. Casement, p. 39.

(28) I. P. Casement, p. 37.

(29) I. P. Casement, p. 39.

(30) I. P. Casement, p. 42.

(31) I. P. Casement, p. 31. Várias estimativas permitem concluir que a média de guardas armados em relação ao número de índios selvagens envolvidos na extração da borracha era qualquer coisa entre 1:16 e 1:50. Entre os guardas, o número de *muchachos* era o dobro do número de "brancos". Ver WOLF, Howard e Ralph, *Rubber: A story of glory and gread.* Nova Iorque, Covici, Friede, 1936, p. 88; *United States of America, House of Representatives, 62d Congress,* documento nº 1.366, "Slavery in Peru", 7 de fevereiro de 1913, informe do cônsul Charles C. Eberhardt, 1912, p. 112; Select Committee on Putumayo, *British House of Commons sessional papers,* 1913, vol. 14, p. xi; I. P. Casement, p. 33.

(32) I. P. Casement, p. 33.

(33) I. P. Casement, p. 44-45.

(34) I. P. Casement, p. 55.

(35) INGLIS. Op. cit., p. 29.

(36) ROCHA, Joaquin, *Memorandum de un viaje,* Bogotá, Editorial El Mercurio, 1905, p. 123-124, afirma que, por serem "naturalmente preguiçosos", os índios adiavam o recebimento dos adiantamentos feitos pelos comerciantes de borracha, obrigando-os assim a usar de violência física. O cônsul norte-americano Charles C. Eberhardt, *United States of America, House of Representatives, 62d Congress,* documento nº 1.366, 1913, p. 110, diz que "o índio, assim que se torna empregado de um seringalista, muitas vezes voluntariamente mas não raro à força, fica imediatamente endividado com ele em relação a comida etc . . . Entretanto, a escassez de mão-de-obra e a facilidade com que os índios freqüentemente escapam e tiram seu sustento dos produtos naturais da floresta obrigam os proprietários a tratá-los com alguma consideração. Os índios percebem isso e seu trabalho não é absolutamente satisfatório, segundo os nossos padrões. Isso foi particularmente evidenciado numa visita que fiz recentemente a uma usina produtora de cachaça. (*) Os homens pareciam trabalhar quando e como queriam, precisando para isso, todos os dias, de uma quantidade liberal da bebida (que todos

(*) No original: ". . . 'cachassa' (sic) or aguadiente (sic) . . . extracted from cane". (N. do T.).

particularmente apreciam), sem a qual ou se tratados com a menor severidade, fogem para as florestas. O empregador tem a lei do seu lado e é livre para trazer de volta o fugitivo, se puder encontrá-lo; mas o tempo perdido na inútil tarefa de rastrear o índio pelo mata densa e pelos igarapés torna mais prático tratar o servo com considerado antes de mais nada."

(37) Casement, Select Committee on Putumayo, *House of Commons sessional papers*, vol. 14, 1913, p. 113, # 2.809.

(38) E. D. Morel, Select Committee on Putumayo, *House of Commons sessional papers*, vol. 14, 1913, p. 553 e 556. Ver também o depoimento do súdito britâncio H. Parr, que em 1909-1910 foi guarda-livros da Peruvian Amazon Company no seringal de La Chorrera, p. 336-348.

(39) I. P. Casement, p. 50.

(40) ROCHA. Op. cit., p. 75.

(41) SINGLETON-GATES, Peter e GIRODIAS, Maurice. *The Black Diaries*. Nova Iorque, Grove Press, 1959, p. 261.

(42) GRIDILLA, Pe. Alberto. *Un año en el Putumayo*. Lima, Colección Descalzos, 1943, p. 29. A descrição feita por Rocha refere-se a um posto colombiano de comércio de borracha, não aos seringais de Arana: ROCHA, op. cit., p. 119-120.

(43) HARDENBURG. Op. cit., p. 218.

(44) POLANYI, Karl. *The great transformation*. Boston, Beacon Press, 1957, p. 72. Cf. TAUSSIG, Michael, *The devil and commodity fetichism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

(45) Julio César Arana, depoimento ao Select Committee on Putumayo, *House of Commons sessional papers*, vol. 14, 1913, p. 488, # 12 e 222.

(46) FUENTES, Carlos, *La nueva novela hispanoamericana*. México, DF, Editorial Joaquin Mortiz, 1969, p. 10-11. Ver RIVERA, José Eustacio, *La vorágine*. Bogotá, Editorial Pax, 1974, p. 277 e 279.

(47) PINELL, Pe. Gaspar de, *Excursión apostólica* . . . Bogotá, Imprenta Nacional, 1929, p. 156.

(48) VILLANOVA, Pe. Francisco de. Introd. a INGUALADA, Pe. Francisco de. *Indios amazónicos – Colección Misiones Capuchinas* vol. VI. Barcelona, Imprenta Myria, 1948.

(49) HARDENBURG. Op. cit., p. 163.

(50) PINELL. Op. cit., 1929, p. 196.

(51) I. P. Casement, p. 27.

(52) SINGLETON-GATES e GIRODIAS. Op. cit., p. 251.

(53) SIMSON, Alfred. *Travels in the wilds of Ecuador and the exploration of the Putumayo River*. Londres, Samson Low etc., 1886, p. 170.

(54) SIMSON. Op. cit., p. 170-171.

(55) ROCHA. Op. cit., p. 64.

(56) SIMSON. Op. cit., p. 58. Vale a pena notar que pelo menos alguns dos grupos indígenas que Simson identifica como "aucas" foram na verdade objetos de atividade missionária nos séculos XVII e XVIII e, portanto, não é fato que não conhecessem (para usar as palavras de Simson) "coisa alguma da Igreja Católica". Ver CHANTRE Y HERRERA, Pe. José, *História de las misiones de la Compañía de Jesus en el Marañón español, 1637-1767*, Madri, Imprenta de A. Avrial, 1901, p. 283, 321-328 e 365-369.

(57) SIMSON. Op. cit., p. 58. Em COOPER, John M. *The Araucanians*, in: STEWARD, Julian H., ed. *Handbook of South American Indians*, Nova Iorque, Cooper Square, 1963, vol. 2, p. 690, esse sentido de rebeldia contra os incas é sustentado com relação aos araucanos do Chile. Na parte norte-oriental dos Andes, o termo "auca" designa o índio pagão em posição ao cristianizado, segundo STEWARD e METRAUX, Alfred, *Handbook* . . . , vol. 3, p. 629 (zaparos), 637 (canelos/napos) e 653 (quijos).

(58) SIMSON. Op. cit., p. 166 e 168.

(59) TAUSSIG, Michael, *Folk realing and the structure of conquest*. In: *Journal of Latin American Lore*, vol. 6, nº 2, 1980, p. 217-278.

(60) I. P. Casement, p. 45.

(61) ROCHA. Op. cit., p. 126.

(62) I. P. Casement, p. 30. O padre Pinell ouviu falar de um grande levante, reunindo índios que trabalhavam nos seringais e outros, que teria ocorrido ao longo do Igaraparaná em 1917, sendo derrotado apenas com a intervenção de tropas peruanas: PINELL, op. cit., 1924, p. 39-40.

(63) Excelente discussão a respeito encontra-se em SWEET, David, *A rich realm of nature destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*, tese de doutoramento apresentada em 1975 na Universidade de Wisconsin e ainda não publicada. Ver vol. 1, p. 113-114, 116, 120, 126, 130-131, 141 e 347.

(64) ROCHA. Op. cit., p. 92-93.

(65) ROCHA. Op. cit., p. 118.

(66) ROCHA. Op. cit., p. 106-107.

(67) HARDENBURG. Op. cit. (ver nota # 19), p. 155. Ver também, quanto ao uso da coca no "chupe del tabaco", WOODROFFE, Joseph F. *The upper reaches of the Amazon*, Londres, Methuen, 1914, p. 151-155. Com respeito à confiabilidade e às fontes de Hardenburg, talvez seja útil citar alguns trechos do seu depoimento ao Select Committee on Putumayo, *House of Commons sessional papers*, vol. 14, 1913. Indagado sobre as crueldades que vira pessoalmente serem praticadas contra os índios, ele respondeu que "na prática não vi nenhum crime de fato ser cometido; tudo o que eu vi é que os índios de El Encanto [um dos seringais] estavam quase nus e eram muito magros e de aparência cadavérica; vi muitas dezenas deles e vi do que eram alimentados" (p. 510, # 12.848). Suas informações vinham de relatos ou histórias de terceiros: "Na verdade, devo dizer que a maioria das pessoas passava adiante o que ouvira de outras. Falavam assim: "Conheço uma pessoa que pode confirmar isso e aquilo" e traziam a mim essa pessoa" (p. 511, # 12.881). Indagado se questionava detalhadamente essas últimas sobre o que afirmavam, Hardenburg replicou: "Não posso dizer que tenha feito isso muito" (p. 511, # 12.882). Segundo ele, era do conhecimento geral que estavam ocorrendo atrocidades. Foi precisamente esse "conhecimento geral" que me deu trabalho para investigar, não porque eu acredite que as atrocidades eram menores do que as descritas pelos vários autores em que me baseei, mas sim porque é esse "conhecimento geral" sob a forma de narrativas míticas que (a) age como uma tela e como uma rede de significantes sem os quais não existiriam "os fatos" e (b) porque a função social dessa tela de significantes é aumentar tremendamente a função controladora da "cultura do terror". O depoimento de Casement é inteiramente de outra ordem (costurado de uma maneira imensamente mais cuidadosa, contida) e, como resultado, permite confirmar informes menos bem substanciados como o de Hardenburg. Em contrapartida, não evidencia o caráter mítico dos fatos com a intensidade que sua terrível realidade exigia.

(68) I. P. Casement, p. 48. O texto de Robuchon saiu sob a forma de livro em 1907 (Lima, "Edição oficial") com o título *En el Putumayo y sus afluentes*. Foi editado por Carlos Rey de Castro – homem de confiança de Julio César Arana e em certo período cônsul peruano no Brasil – a partir de papéis deixados por Robuchon após a sua misteriosa morte nas selvas do Putumaio. Se

considerarmos o livro que o próprio Rey de Castro escreveu sobre a região, *Los pobladores del Putumayo,* Barcelona, Imp. Vida de Luís Tasso, 1917, e as suas relações com Arana, é de supor extremamente ingênuo ler o texto de Robuchon como se fosse realmente uma obra inalterada deste autor. É mais provável que tenha sido editado com o propósito de dar uma visão favorável a Arana. A importância da pré-história, da "etno-história" e da história indígena na disputa ideológica pela opinião pública mundial é bem realçada pelo intrépido pincel que Rey de Castro exercita em *Los pobladores* . . . livro em que se erige a demonstrar que os Huitoto e os grupos indígenas vizinhos são na verdade descendentes dos "orejones" (orelhões) que Cuzco encontrou no interior do Peru – supondo assim fortalecer as pretensões peruanas sobre a região dos seringais do Putumaio e seus habitantes indígenas! Robuchon foi contratado por Arana como explorador em 1904. Casou-se com uma índia da floresta e então, diz a lenda, tomou o partido dos índios contra Arana, sendo por isso assassinado. É assim que aparece no romance de José Eustacio Rivera, *La vorágine,* Bogotá, 1974, p. 249-253. Casement (que não parece ter tido conhecimento do processo pelo qual foi editado o livro de Robuchon nem das já mencionadas circunstâncias de sua morte) leu a obra durante a viagem rumo às selvas do Putumaio e ficou impressionado com a descrição que fazia do trabalho forçado e do ressentimento indígenas; ver Select Committee on Putumaio, *House of Commons sessional papers,* vol. 14, 1913, p. 14-15, # 305 e 306.

(69) ROCHA. Op. cit., p. 111.

(70) ROCHA. Op. cit., p. 116-117.

(71) PAREDES, Rómulo. *Confidential Report to the Ministry of Foreign Relations, Peru,* setembro de 1911, traduzido in: *United States of America, 62d Congress,* documento nº 1.366, "Slavery in Peru", 7 de fevereiro de 1913, p. 146.

(72) PAREDES. Op. cit., p. 158.

(73) PAREDES. Op. cit., p. 147. Agradeço a Fred Y. L. Chin e a Judy Farquahar, do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, por me fazerem ver a importância dos *muchachos* como força mediadora nos seringais do Putumaio.

(74) PAREDES. Op. cit., p. 147.

(75) I. P. Casement, p. 44.

AS AMÉRICAS NEGRAS E A HISTÓRIA DA IGREJA: QUESTÕES METODOLÓGICAS

JOSÉ OSCAR BEOZZO
Instituto Teológico de Lins, SP



Alguns passos fundamentais foram cumpridos nos últimos anos quanto ao estudo da história da Igreja na América Latina.

Um primeiro passo consistiu em re-situar a história da Igreja no que se refere à sua relação com a sociedade mais global, renunciando à tarefa impossível e metodologicamente incorreta de se escrever a história da Igreja em si, sem examinar os laços, as dependências e as interferências mútuas entre Igreja e sociedade. (1)

Essa distorção atingiu não apenas a Igreja, mas também, em sentido inverso, quase toda a historiografia de cunho liberal e positivista. Se de um lado a Igreja se considerava uma sociedade perfeita, contrapondo-se ao Estado, de outro lado a corrente liberal via na Igreja uma sobrevivência feudal, destinada ao desaparecimento e sem nenhum papel na sociedade moderna, esta fruto das luzes, do progresso, da revolução e da ascensão da burguesia industrial. Assim, em que pese a contínua polêmica do liberalismo contra a Igreja, a historiografia liberal escrevia sua história eliminando qualquer referência à essa instituição. Sua análise partia da centralidade da idéia de nação, colocando como eixo de sua interpretação a dimensão política, entendida evidentemente como os sucessos ligados ao Estado e à classe social que o empalmou, a burguesia. A historiografia liberal da metade do século XIX, voltada para a exaltação da independência e dos pais fundadores das nações latino-americanas, já pode destinar um papel marginal à análise da Igreja. A corrente positivista, que predomina a partir do final do século XIX, pode ignorar tranqüilamente a Igreja, considerada uma instituição social ligada aos estágios mais primitivos da humanidade e cujo lugar seria ocupado, com o avanço da ciência e da técnica, por uma ética cientificamente elaborada através da sociologia. A renovação dos estudos históricos latino-americanos, inaugurado sob o impulso do marxismo a partir dos anos 30, não alterou a tradição liberal de se ignorar a Igreja no estudo da história da formação social latino-americana, moderna e contemporânea.

Um segundo passo consistiu em captar a especificidade da cristandade latino-americana em relação à européia. Enquanto uma era central, a outra era periférica; enquanto uma era branca, a outra era mestiça; enquanto uma era

Religião e Sociedade 10, Rio, nov.1983, pp 65/82

metropolitana, a outra era colonial. O caráter colonial, tanto da formação social latino-americana como de sua Igreja, tornou-se uma categoria importante de análise. Essa posição, além de se articular à tendência teórica inscrita nos muitos estudos sobre a dependência latino-americana, no passado e nos dias de hoje, conferiu uma especial atenção às diversas matrizes culturais do catolicismo latino-americano. Abriu-se uma fecunda investigação, tanto do caráter mestiço do nosso catolicismo, como da presença e sobrevivência da América ameríndia, suporte e realidade viva da religião católica popular. Bom exemplo dessas investigações são os trabalhos de Virgil Elizondo para a cultura mestiça indígena-hispânica dos chicanos no Sudoeste dos Estados Unidos. (2) Foi menor, entretanto, o avanço na direção do significado de uma América negra para a história da Igreja latino-americana.

Um terceiro passo consistiu não apenas em compreender a religião e a Igreja no quadro da sociedade mais global ou em apreender o seu caráter específico de colonial e mestiça, dependente e enxertada no solo indígena, mas de iniciar a leitura a partir do pobre e do oprimido. Escrever a história "desde abajo" passou a ser a espinha dorsal de um projeto como o da CEHILA. A categoria "povo" anima boa parte da interpretação de uma história que quer ser escrita a partir das maiorias esquecidas e oprimidas. (3)

Todas essas intuições revelaram-se extremamente fecundas no sentido de abrir estradas de investigação até então insuspeitadas e de produzir uma história capaz de lançar nova luz sobre a trajetória da Igreja latino-americana e de fornecer instrumentos de compreensão e de luta para os compromissos atuais da Igreja na América Latina, enquanto companheira de jornada de movimentos populares, de setores oprimidos e marginalizados de nossas sociedades. O caráter militante e popular desse tipo de produção histórica revela-se melhor no esforço para transpor o abismo existente entre qualquer empreendimento intelectual – ainda mais profundo em textos e livros – e a experiência popular. Buscando uma versão da história em linguagem mais simples, ilustrada e de baixo custo; buscando valer-se de gêneros literários e de veículos de transmissão já presentes na tradição popular, como a literatura de cordel no Nordeste brasileiro; chamando poetas, compositores e artistas populares para colaborar na tarefa de "escrever", narrar e ilustrar a história, a CEHILA – Popular representa um quarto passo, de igual ou maior importância que os precedentes. Passo fundamental, pois visa à reapropriação da história pelo próprio povo e, num segundo momento, a que este mesmo povo seja capaz de tomar a palavra, tanto para narrar, como para construir no presente sua própria história, através de sua organização e de suas lutas, iluminadas e animadas por seu passado redescoberto e reconquistado. (4)

Em diversos países latino-americanos, outros núcleos de Igreja, comprometidos com o trabalho popular, vêm-se associando à tarefa de produzir uma história passível de ser utilizada, quando não produzida, pelos grupos populares.

Em que pese a fecundidade dessas intuições para a tarefa de se escrever a história da Igreja na América Latina, tornou-se patente a ausência de um tratamento teórico mais firme. A simples aceitação da sociedade como quadro em que se desenrola a história da Igreja não é suficiente para identificar os laços institucionais, econômicos, sociais e políticos que ligam a Igreja às sociedades latino-americanas.

A incorporação do horizonte indígena e, em menor escala, do horizonte negro na investigação da história da Igreja, a aceitação de que aqui se forjou uma religião fortemente mestiça, simbolizada na Virgem indígena de Guadalupe, ou na Virgem morena de Lujan, na Argentina, ou na Virgem negra de Aparecida, no Brasil, não resolve questões cruciais como o papel da Igreja na integração da mão-de-obra indígena e africana no processo produtivo, ou a coexistência no processo evangelizador, da luta pela liberdade do índio e da aceitação da escravização do africano, ou ainda a relação entre a dominação cultural branca e católica e a sobrevivência dos cultos indígenas e afro-americanos.

A introdução da categoria povo, ao mesmo tempo em que evita uma história apenas das "elites", pode facilmente ocultar os mecanismos de classe e os conflitos nascidos da exploração do trabalho. Do mesmo modo, a noção de pobre pode não avançar suficientemente na direção de um fenômeno que nasce, de forma massiva, da expropriação dos instrumentos de trabalho e da apropriação dos frutos do trabalho: índios encomendados e índios adstritos à "mita", na América hispânica, índios reduzidos e índios repartidos, no Brasil, escravos africanos, camponeses e imigrantes sem terra, operários e assalariados, vão compondo os quadros históricos sucessivos das classes, ao mesmo tempo laboriosa e empobrecidas, do continente.

Contribuição importante trouxe Pablo Richard com sua tese *Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise*, ao enfrentar teoricamente essas questões. (5) Para esse autor, trata-se, em primeiro lugar, de situar corretamente, ao nível mais amplo, o caráter da formação social latino-americana e da cristandade que aí se formou, dirimindo-se a questão sobre sua natureza, se "feudal" ou "capitalista". Sua resposta vai no sentido da definição capitalista e não feudal da formação social latino-americana: "Nosso continente, desde suas origens históricas, foi dominado pelo capital estrangeiro: capital comercial, depois industrial e finalmente transnacional". (6) O fato de o subdesenvolvimento latino-americano coexistir simultaneamente ao desenvolvimento norte-americano não se explicaria por terem Espanha e Portugal transplantado para cá formas atrasadas de seu feudalismo decadente, enquanto a Inglaterra teria transplantado para os Estados Unidos as instituições progressistas do seu capitalismo: "nossa enorme riqueza em recursos naturais e humanos nos condenou, desde a origem, a uma economia exportadora e dependente. Nossas classes dominantes, desde o início, nasceram e se enriqueceram como agentes locais e dependentes da exploração das metrópoles coloniais e, como tais, elas orientaram o continente para o subdesenvolvimento econômico, político, cultural e religioso. " . . . A dependência, a estrutura interna de classes e o subdesenvolvimento têm, desse modo, sua raiz na integração da economia latino-americana ao capitalismo mercantil europeu desde as nossas origens. É a partir dessa perspectiva que devemos analisar o caráter da "evangelização" e da "cristianização" da América e o surgimento de todas as instituições da cristandade colonial latino-americana. (7)

Este problema da dependência e da subordinação como mecanismos de exploração possibilita a compreensão de

porque, desde o início, a alternativa "dominação-libertação" está na raiz da história latino-americana, como o diz, muito bem, Richard: "Desde suas origens, essa oposição está no coração da Igreja latino-americana, e não a oposição 'espanhol-autóctone', 'arcaico-moderno' ou 'tradicional-progressista'. Quando certos setores da Igreja, já no século XVI ou no século XVII, defendem o índio, trata-se sempre de defender o pobre e o explorado e de tornar ilegítimo o sistema de dominação. O caráter de "explorado" pode inclusive ser mais fundamental que o de "pagão". Assim, por exemplo, para Bartolomeu de las Casas, mais vale "um índio infiel e vivo" do que "um índio cristão e morto". A exploração colonial oferece maior perigo para a salvação dos "colonizadores cristãos" do que para a salvação dos "índios pagãos". (8) "A evangelização e a construção da Igreja, tendo em vista o caráter capitalista e dependente da formação social latino-americana, ver-se-ão essencialmente dirigidas e estruturalmente centralizadas pela dialética opressão-libertação, justiça-injustiça, morte-vida, desenvolvimento-subdesenvolvimento etc. Aí reside nossa *especificidade,* é exatamente isso que nos faz diferentes das outras cristandades européias ou periféricas. . . . 'A cristandade das Índias Ocidentais é a primeira formação social periférica e dependente da Europa moderna, antes da África e da Ásia'. (9) Por ser dependente e periférica, nossa cristandade colonial definiu sua identidade cristã e sua identidade social na alternativa 'opressão-libertação'. Nesse sentido nossa atual 'Teologia da Libertação' é tão antiga quanto a América Latina colonizada". (10)

Se a perspectiva apresentada por Pablo Richard representa um considerável avanço teórico que permite amarrar, de modo coerente e convincente, a marcha da Igreja latino-americana através dos seus quatro séculos de história, a insistência em manter categorias como "periférica, colonial, dependente", ao mesmo tempo em que expressa o caráter subordinado e subalterno da formação social latino-americana em relação ao capitalismo das metrópoles, não responde satisfatoriamente outras questões igualmente árduas e fundamentais, de certo modo entrevistas pelo autor.

É o que Pablo Richard chama de "combinação contraditória de relações de produção", ressalvando que a "integração original da formação social colonial latino-americana no sistema mundial único do capitalismo comercial não implica necessariamente em que as relações de produção sejam predominantemente capitalistas ou puramente capitalistas. . . . Assim se explica a permanência, na América Latina, da escravidão, dos trabalhos forçados, do trabalho semi-servil dos arrendatários etc., assim como a interferência, na relação econômica entre dominantes e dominados, de outros elementos, determinados pela raça, língua, religião e mesmo pela sobrevivência de castas e outras reminiscências de tipo feudal. Toda utilização da força de trabalho ou toda forma de mecanismos políticos de dominação não revestem uma forma capitalista pura nos países dependentes". (11)

Se, portanto, as relações de produção dessas formações periféricas, inseridas no sistema único do capitalismo comercial, não precisam ser necessariamente capitalistas, e se toda a utilização da força de trabalho não configura uma forma capitalista pura nos países dependentes, não seria necessário proceder a uma análise atenta dessas mesmas relações de produção, estabelecendo suas leis e seus mecanismos e tirando as conclusões pertinentes no plano da história, não apenas econômica, mas social, política e religiosa?

ESCRAVIDÃO: NECESSIDADE ESTRUTURAL DO SISTEMA COLONIAL

"L'essence du mercantilisme, c'est l'esclavage"
Eric Williams (11a)

É voltando o olhar para aquelas regiões da América onde a integração de sua economia se fez de modo mais completo e profundo no único sistema capitalista mundial – tabaco da Virgínia, algodão do sul estadunidense, açúcar das Antilhas, cacau das costas da Venezuela, plantações de cana do litoral da Guiana, da Colômbia e do Peru, algodão do Maranhão, fumo e açúcar de Pernambuco e da Bahia, ouro e diamantes de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, café do Rio de Janeiro e São Paulo – que se descortina a presença ativa de uma outra mercadoria. Mercadoria e motor da economia sob a forma de "peças da Guiné", "negros da Angola", "boçais da costa da Mina", e trabalhando sob um único e mesmo sistema de trabalho – em que pesem pequenas variantes – a escravidão. Apenas na medida em que nos afastamos dessas zonas centrais e cruciais do sistema colonial, a escravidão se relaxa e surge algum trabalho semi-servil e até mesmo livre.

Não se trata, portanto, da permanência ou sobrevivência confusa de formas não predominantemente capitalistas, de reminiscências feudais e mesmo escravistas, mas sim da montagem coerente e articulada de relações de produção escravistas sob uma forma até então desconhecida. Não se trata mais da escravidão doméstica da antigüidade greco-romana, das muitas formas de escravidão, quase sempre domésticas, existentes entre os árabes, de prisioneiros de guerra entre tribos indígenas e africanos, mas sim da estruturação da grande propriedade agrícola de monocultura de exportação, assentada inteiramente na exploração do trabalho escravo, suprido por um sistema de captura, transporte transoceânico, crédito, compra e venda, e sustentado por todo um corpo jurídico de regulamentos, leis e costumes.

Assim, o capitalismo mercantil, longe de produzir na América relações capitalistas de produção, produz exatamente o inverso: relações escravistas de produção como chave de compreensão não apenas da economia, mas também da formação social latino-americana. É em relação a esta forma dominante de relações de produção que as outras formas passam a existir e podem ser explicadas, e não vice-versa.

Excluindo-se a América nuclear do México central e do Peru – áreas em que a agricultura intensiva permitiu a concentração de largas populações indígenas com formas superiores de organização social e política e nas quais a exploração colonial vai lançar mão do trabalho indígena – excetuando-se ainda as áreas marginais na economia colonial como o Paraguai das reduções jesuíticas ou a Amazônia das drogas do sertão, o restante da América colonial será negra na sua composição racial e escravista nas suas relações de produção.

É sempre o mesmo debate que preside o empreendimento da exploração de metais preciosos no Caribe, México e Peru, expresso de forma patética na polêmica entre Las Casas e Guinés de Sepúlveda: liberdade ou escravidão dos índios.

Essa centralidade da escravidão como expressão concreta do sistema colonial convida-nos a colocá-la também como questão central para a compreensão da história da Igreja na América Latina. Esta é a especificidade da Igreja em terras da América: anunciar o evangelho num regime de escravidão. Cabe, pois, examinar como se comportou a Igreja perante a escravidão, de que modo foi ela associada à justificação ideológica ou à contestação da escravidão. Que conseqüências trouxe para o seu seio a manutenção de uma dupla prática e de uma dupla teologia, uma para os senhores e outra para os escravos? Quais as repercussões dessa situação em sua prática sacramental, no regime do clero e das ordens religiosas? Campo imenso a ser explorado e explicado coerentemente.

Não nos detendo porém, na questão da centralidade da escravidão negra, sobretudo para o funcionamento do sistema colonial, podemos colocar de forma indiferenciada a questão de todos os explorados – índios, negros, mestiços, mulatos e brancos empobrecidos – sem atentar para a escravidão como apenas uma entre tantas formas de exploração do trabalho, mas como a essência do capitalismo mercantil em terras da América e como o cerne da formação social latino-americana em todas as áreas onde a escravidão negra predominou.

Da América ameríndia à América negra

Há uma transição que se opera bem cedo na história latino-americana, no Caribe por exemplo: a da exploração da mão-de-obra indígena – bem depressa liquidada e exterminada pelos duros e constantes trabalhos que lhe foram impostos, pelas doenças que lhes foram trazidas e pelas guerras que lhes foram movidas – para a importação da mão-de-obra africana, sob o regime de escravidão.

Antes de entrarmos na discussão teórica sobre os modos de produção na América colonial, queremos assinalar rapidamente o quadro do nascimento e da evolução dessa América negra, assim como os seus pontos de maior incidência e concentração.

Para os quadros seguintes nos apoiamos em dados levantados por Philip Curtin (12) e citados por Michel Bergmann. (13) Na totalidade, o tráfico no Atlântico teria levado 9,5 milhões de escravos africanos para a América. O destino e a intensidade do tráfico variaram consideravelmente ao longo do tempo. Os totais aproximados por região, ao longo de todo o tráfico, foram os seguintes (Curtin, p. 87). (14)

Região e país	Estimativa
Tráfico africano e europeu	175.000
América espanhola, durante o período dos asientos	700.000
América espanhola, após o período dos asientos	852.000
Brasil	3.647.000
Antilhas inglesas	1.665.000
América do Norte inglesa (até 1790)	275.000
EUA (1791-1861)	124.000
Antilhas francesas e Guiana	1.600.000
Antilhas holandesas e Guiana	500.000
Antilhas dinamarquesas	28.000
Total	9.566.000

Se distribuímos o tráfico por grandes regiões, o africano e eruopeu responde com 1,8%, a América do Norte com 6,8%, as Antilhas com 42,2% e a América do Sul com 49,1%. Por países, o Brasil sozinho recebe 38,1% do total e apenas o estado da Bahia, com 1.200.000 escravos e 12,5%, acolhe bem mais que o segundo país maior importador, o Haiti, com 864.000 e 9,0% (Curtin, p. 88). (15)

Região e país	Nº (em milhares	% (arredondados)
TOTAL	9.566	100,0
TRÁFICO AFRICANO E EUROPEU	175	1,8
Europa	50	0,5
Madeira, Canárias, Cabo Verde	25	0,3
S. Tomé	100	1,0
AMÉRICA DO NORTE	**651**	**6,8**
EUA	**427**	**4,5**
parte inglesa	399	4,2
parte francesa (Louisiana)	28	0,3
América Central	**224**	**2,3**
México	200	2,1
América Central e Belice	24	0,3
ANTILHAS	**4.040**	**42,2**
Grandes Ilhas	**2.421**	**25,3**
Haiti	864	9,0
Rep. Dominicana	30	0,3
Cuba	702	7,3
Porto Rico	77	0,8
Jamaica	748	7,8
Pequenas Ilhas	**1.619**	**16,9**
Ilhas Virgens (EUA)	28	0,3
Ilhas Virgens (inglesas)	7	0,1
Leeward	346	3,6
Guadalupe	291	3,0
Martinica	366	3,8
S. Vicente, S. Lúcia, Tobago e Dominica	70	0,7
Granada	67	0,7
Trindade	22	0,2
Barbados	387	4,0
Antilhas holandesas	20	0,2
Bahamas	10	0,1
Bermuda	5	0,1

Região e país	Nº (em milhares)	% (arredondados)
AMÉRICA DO SUL	**4.700**	**49,1**
Guiana	**531**	**5,6**
Suriname e Guiana	480	5,0
Guiana francesa	51	0,5
Brasil	**3.647**	**38,1**
Bahia	1.200	12,5
resto do Brasil	2.447	25,6
América espanhola	**522**	**5,5**
Argentina, Uruguai, Paraguai e Bolívia	100	1,0
Chile	6	0,1
Peru	95	1,0
Colômbia, Panamá e Equador	200	2,1
Venezuela	121	1,3

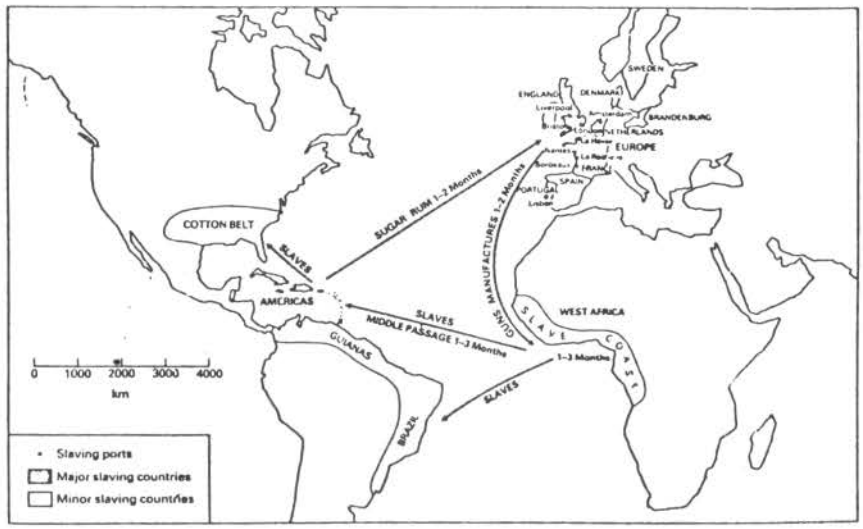
Resta examinar a flutuação do tráfico negreiro ao longo do tempo, por região e por país. Valemo-nos de uma tabela de conjunto de Curtin (268), que nos permite abranger as importações de escravos africanos nas rotas do Atlântico, de 1451 a 1870, estimadas em milhares. (16)

Região e país	1451/ 1600	1601/ 1700	1701/ 1810	1811/ 1870	Total
Am. do Norte inglesa	–	–	348.0	51.0	399.0
América espanhola	75.0	292.5	578.6	606.0	1.552.1
Antilhas inglesas	–	263.7	1.401.3	–	1.665.0
Jamaica	–	85.1	662.4	–	747.5
Barbados	–	134.5	252.5	–	387.0
Leeward	–	44.1	301.9	–	346.0
S. Vicente, S. Lúcia, Tobago e Dominica	–	–	70.1	–	70.1
Trindade	–	–	22.4	–	22.4
Granada	–	–	67.0	–	67.0
Outros	–	–	25.0	–	25.0
Antilhas francesas	–	155.8	1.348.4	96.0	1.600.2
S. Domingos	–	74.6	789.7	–	864.3
Martinica	–	66.5	258.3	41.0	365.8
Guadalupe	–	12.7	237.1	41.0	290.8
Louisiana	–	–	28.3	–	28.3
Guiana francesa	–	2.0	35.0	14.0	51.0
Antilhas holandesas	–	40.0	460.0	–	500.0
Antilhas dinamarquesas	–	4.0	24.0	–	28.0
Brasil	50.0	560.0	1.891.4	1.145.4	3.646.8
Europa e África	149.9	25.1	–	–	175.0
Europa	48.8	1.2	–	–	50.0
S. Tomé	76.1	23.9	–	–	100.0
Ilhas Atlânticas	25.0	–	–	–	25.0
Total	274.9	1.341.1	6.051.7	1.898.4	9.566.1
Média anual	1.8	13.4	55.0	31.6	22.8

A tabela deixa claro que o século XVIII, com seus seis milhões de escravos importados, concentra 2/3 de todo o tráfico e é o grande século escravista.

O mapa que segue, demonstra o envolvimento das metrópoles européias no tráfico do Atlântico. (16a)

O TRÁFICO ESCRAVO NO ATLÂNTICO: O "TRIÂNGULO NEGRO"



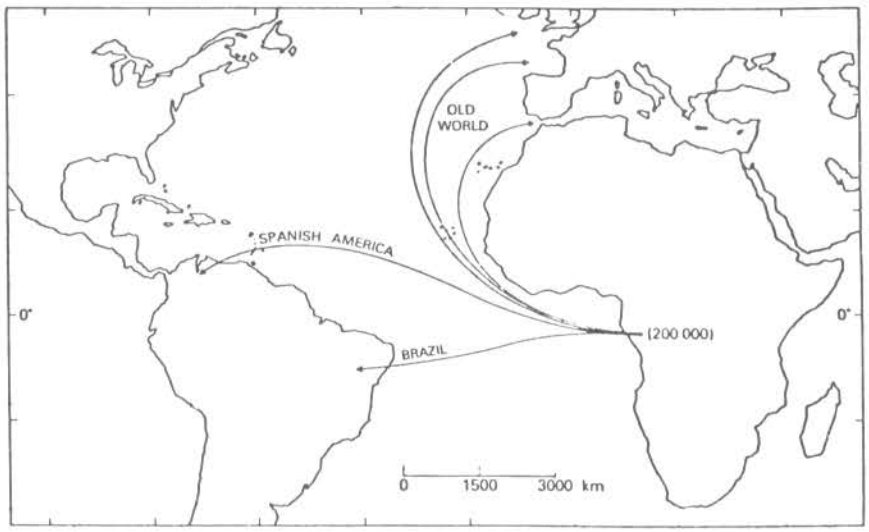
Os portos europeus forneciam os navios e as mercadorias empregadas na troca por escravos na África. A prosperidade de cidades como Liverpool, na Inglaterra, Bordeaux, na França, Lisboa em Portugal, e Amsterdam, na Holanda, estava ligada ao seu profundo envolvimento no tráfico negreiro.

O mapa assinala ainda os portos de saída na África e os de chegada no Novo Mundo, formando assim o que se denominou o "Triângulo Negro", envolvendo Europa, África e América nos negócios do tráfico.

A seqüência de tabelas e mapas relativos a cada período permitirá melhor visão do tráfico negreiro e das áreas cruciais do sistema escravista, bem como de suas mudanças e deslocamentos ao longo de quatro séculos. (Curtin, p. 116).

Região e país	1451/ 75	1476/ 1500	1501/ 25	1526/ 50	1551/ 75	1576/ 1600	Total
	(em milhares)						
Europa	12.5	12.5	12.5	7.5	2.5	1.3	48.8
Ilhas atlânticas	2.5	5.0	5.0	5.0	5.0	2.5	25.0
S. Tomé	–	1.0	25.0	18.8	18.8	12.5	76.1
Am. espanhola	–	–	–	12.5	25.0	37.5	75.0
Brasil	–	–	–	–	10.0	40.0	50.0
Total	15.0	18.5	42.5	43.8	61.3	93.8	274.9
Média anual	0.6	0.7	1.7	1.8	2.5	3.8	1.8
Taxa média de crescimento anual (%)	–	0,8	3,3	0,1	1,3	1,7	1,5

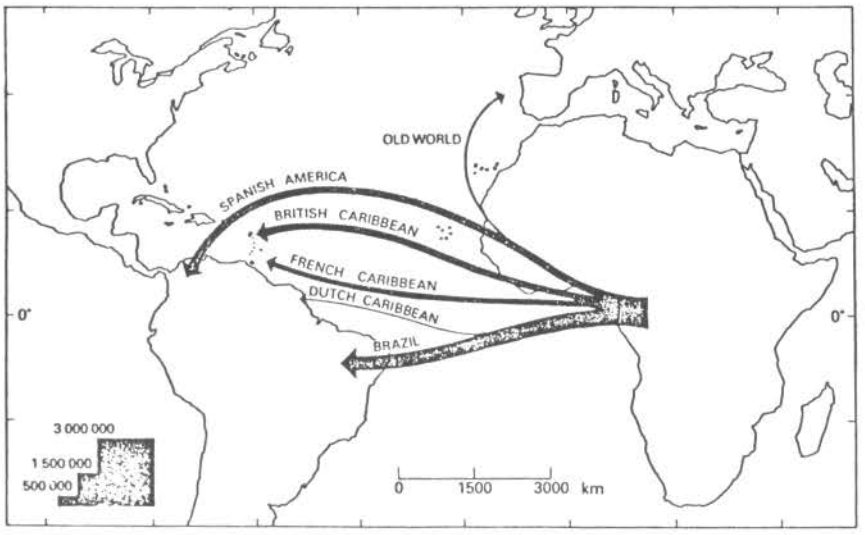
ESCRAVOS PARA AS AMÉRICAS: 1451/1600



Os primeiros 150 anos do tráfico envolvem quantidades de escravos relativamente pequenas, se comparadas com os séculos subseqüentes. De um tráfico destinado predominantemente à Europa nos primeiros cinqüenta anos (1451-1500), torna-se um tráfico voltado para as ilhas do Atlântico, como São Tomé (1500-1550), para se deslocar para a América Hispânica a partir da metade do século (1550 em diante), e já ser predominantemente brasileiro no último quartel do século XVI (1576-1600).

Região e país	1601/ 25	1626/ 50	1651/ 75	1676/ 1700	Total	%
	(em milhares)					
Europa e África	12.8	6.6	3.0	2.7	25.1	1,9
S. Tomé	15.5	6.3	2.7	2.4	23.9	
Europa	0.3	0.3	0.3	0.3	1.2	
Am. espanhola	75.0	52.5	62.5	102.5	292.5	21,8
Brasil	100.0	100.0	185.0	175.0	560.0	41,8
Antilhas inglesas	–	20.7	69.2	173.8	263.7	19,7
Jamaica	–	–	8.0	77.1	85.1	
Barbados	–	18.7	51.1	64.7	134.5	
Leeward	–	2.0	10.1	32.0	44.1	
Antilhas francesas	–	2.5	28.8	124.5	155.8	11,6
Martinica	–	1.5	22.8	42.2	66.5	
Guadalupe	–	1,0	3.0	8.7	12.7	
S. Domingos	–	–	3.0	71.6	74.6	
Guiana francesa	–	–	–	2.0	2.0	
Antilhas holandesas	–	–	20.0	20.0	40.0	3,0
Antilhas dinamarquesas	–	–	–	4.0	4.0	0,3
Total	187.8	182.3	368.5	602.5	1.341.1	100,0
Média anual	7.5	7.3	14.7	24.1	13.4	
Taxa média de crescimento anual (%)	2,8	0,1	2,8	2,0	1,9	

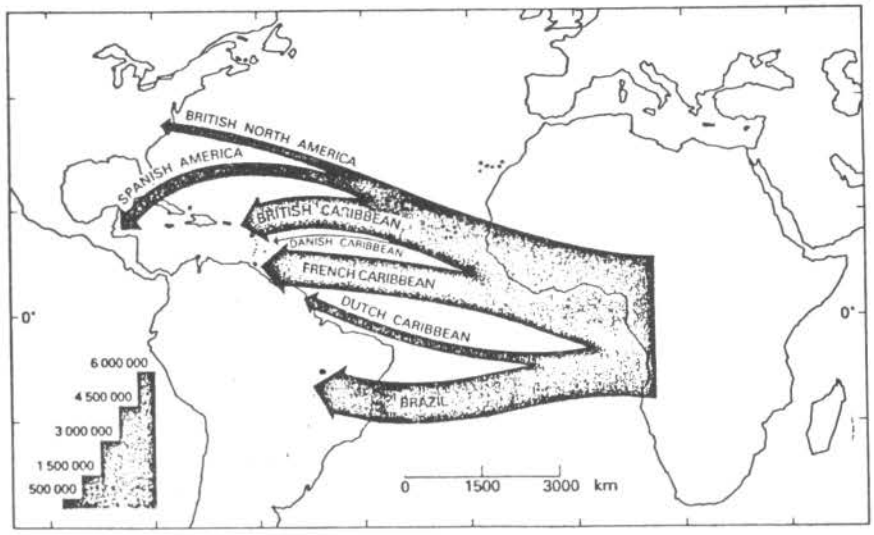
ESCRAVOS PARA A AMÉRICA:
1601/1700



O século XVII é, na sua primeira metade, nitidamente brasileiro: as importações de escravos que então ocorreram – em que pese as guerras com holandeses e a ocupação de Pernambuco – representam mais de 50% da totalidade do tráfico negreiro do século. A segunda metade assiste à explosão antilhana: o eixo da produção açucareira se desloca para o Caribe e as Antilhas Inglesas, que chegam a importar um número de escravos equivalente ao Brasil entre 1676-1700. A média anual do século XVI foi de 1.800 escravos por ano, a do século XVII de 13.400, com um claro e firme aumento à medida em que novas regiões controladas por ingleses, franceses e holandeses ingressavam na produção do açúcar, competindo com os engenhos portugueses no Brasil. (Curtin, p. 216).

Região e país	1701/20	1721/40	1741/60	1761/80	1781/1810 (=30 anos)	Total	%
	(em milhares)						
América do Norte inglesa e EUA	19.8	50.4	100.4	85.8	91.6	348.0	5,8
América espanhola	90.4	90.4	90.4	121.9	185.5	578.6	9,6
Antilhas inglesas	160.1	198.7	267.4	335.3	439.5	1.401.3	23,2
Jamaica	53.5	90.1	120.2	149.6	248.9	662.4	
Barbados	67.8	55.3	57.3	49.3	22.7	252.5	
Leeward	30.0	44.5	67.9	67.9	91.6	301.9	
Dominica, S. Lúcia, S. Vicente e Tobago	–	–	–	33.5	36.6	70.1	
Trindade	2.5	2.5	3.5	2.5	12.4	22.4	
Granada	3.8	3.8	14.5	27.5	17.3	67.0	
Outros	2.5	2.5	5.0	5.0	10.0	25.0	
Antilhas francesas	166.1	191.1	297.8	335.8	357.6	1.348.4	22,3
S. Domingos	70.6	79.4	158.7	195.0	286.0	789.7	
Martinica	33.8	42.9	70.1	70.1	41.5	258.3	
Guadalupe	53.5	53.5	53.5	52.2	24.4	237.1	
Louisiana	1.2	8.3	8.5	8.5	1.7	28.3	
Guiana francesa	7.0	7.0	7.0	10.0	4.0	35.0	
Antilhas holandesas	120.0	80.0	80.0	100.0	80.0	460.0	7,6
Antilhas dinamarquesas	6.0	3.3	6.7	5.0	3.0	24.0	0,4
Brasil	292.7	312.4	354.5	325.9	605.9	1.891.4	31,3
Total	855.1	926.3	1.197.2	1.309.7	1.763.1	6.051.7	100,0
Média anual	42.8	46.3	59.9	65.5	58.8	55.0	
Taxa média de crescimento anual (%)	2,5	0,4	1,3	0,4	0,4	0,8	

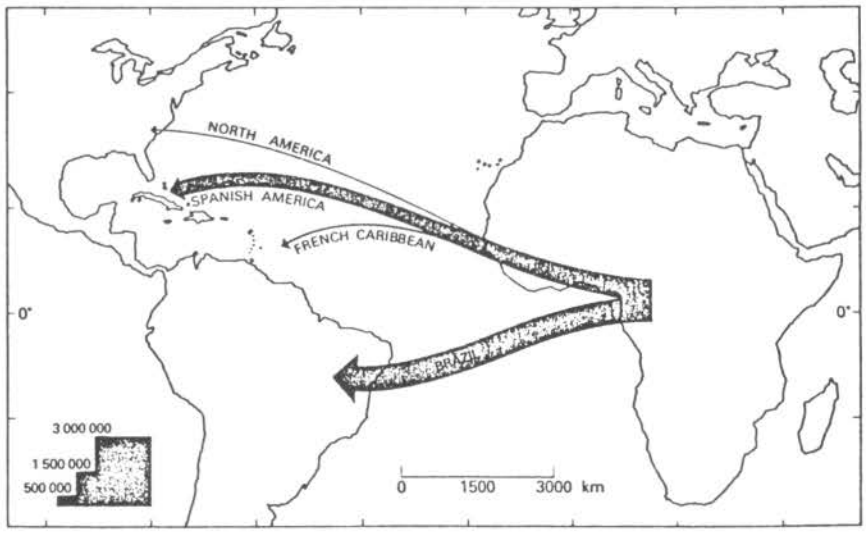
ESCRAVOS PARA A AMÉRICA:
1701/1810



O século XVIII, com seus seis milhões de escravos, representa o ponto culminante do tráfico. As Antilhas assumem a liderança nessa importação, refletindo a ascensão dos britânicos e franceses em detrimento dos espanhóis e portugueses. O declínio da produção açucareira brasileira foi compensado pela eclosão do ciclo do ouro em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, trazendo para o Brasil cerca de dois milhões de escravos. Quantidade considerável, mas que representa apenas 31,3% do total do século. (Curtin, p. 234).

Região e país	1811/ 20 (em milhares)	1821/ 30	1831/ 40	1841/ 50	1851/ 60	1861/ 70	Total	%
EUA	10.0	10.0	10.0	10.0	10.0	10.0	51.0	2,7
Antilhas espanholas	86.3	124.6	140.2	58.2	130.5	66.2	606.0	31,9
Cuba	79.9	112.5	126.1	47.6	123.5	61.5	550.0	
Porto Rico	6.4	12.1	14.1	10.6	7.2	4.7	55.1	
Antilhas francesas	31.4	46.0	3.6	–	15.0	–	96.0	5,1
Martinica	15.2	15.2	1.5	–	9.1	–	41.0	
Guadalupe	12.2	20.8	2.1	–	5.9	–	41.0	
Guiana francesa	4.0	10.0	–	–	–	–	14.0	
Brasil	266.8	325.0	212.0	338.3	3.3	–	1.145.4	60,3
Total	394.5	505.6	365.8	406.5	158.8	67.2	1.898.4	100,0
Média anual	39.5	50.6	36.6	40.7	15.9	6.7	31.6	
Taxa média de crescimento anual (%)	–2,0	2,5	–3,2	1,1	–9,4	–8,6	–3,1	

ESCRAVOS PARA A AMÉRICA:
1811/1870



A interrupção do tráfico britânico no início do século XIX, seguida pela cessação do fluxo, na década de 30, para as possessões francesas nas Antilhas, deixou praticamente nas mãos de Cuba, com sua expansão açucareira, e do Brasil, com suas lavouras de café, toda a continuidade do tráfico: 60,3% dos escravos aportam no Sudeste brasileiro (até 1850) e outros 31,9% desembarcam em Cuba. (Curtin, p. 268).

O simples exame do tráfico não esclarece a evolução da população negra no continente americano: a perturbação do tráfico que ocorreu nos Estados Unidos durante a guerra da independência (1774) levou a que este país não mais retomasse um alto nível de remessas a partir da África. Muitos escravos passam a ser comprados diretamente do mercado antilhano, e logo os norte-americanos do "Old South", isto é da Virginia, da Carolina, ensaiam a reprodução da mão-de-obra escrava para ser vendida nas plantações de algodão do "Deep South", no vale do rio Mississipi.

No Brasil, inversamente, a África continua sendo a zona encarregada de repor continuamente a mão-de-obra que vai sendo desgastada pelo trabalho e dizimada pela doença e pela morte. Embora o Brasil tivesse recebido até a interrupção do tráfico, em números aproximados, 40% dos escravos enviados à América, as Antilhas 50%, e os Estados Unidos apenas 5%, a população negra ou mulata, sobrevivente na metade do século XIX repartia-se igualmente entre os três países, cabendo, grosso modo, um terço para cada um. Estes dados mostram a importância do crescimento demográfico natural da população negra norte-americana e a ausência de condições para a sua reprodução, tanto no Caribe como no Brasil. (17)

Essa dinâmica populacional diferenciada reflete-se inevitavelmente na situação posterior das populações negras, brancas e ameríndias nas Américas, tanto que o enorme afluxo de imigrantes europeus na segunda metade do século XIX, que substituiu o braço negro nas lavouras e minas, iniciará um processo de branqueamento e europeização de muitos dos países americanos, tendo à frente os Estados Unidos.

Interessa-nos, entretanto, analisar muito mais a relação que amarrou num mesmo destino populações indígenas e africanas, face à crônica escassez de mão-de-obra durante o período da empresa colonial nas Américas.

Índios ou africanos?

Uma relação dialética une fortemente o destino de índios e negros em nosso continente: a escassez de um provoca a abundância do outro; rareando o índio, traz-se o negro para seu lugar. Um é a alternativa do outro. As condições de vida de um estão ligadas, num sentido inverso, às condições de vida do outro: não se pode dar liberdade ao índio sem que se escravize o negro. Apenas num único ponto seus destinos se assemelham: uma vez conscritos para o trabalho do branco, o regime que os espera é a escravidão. Para o índio, haverá ainda formas disfarçadas de trabalho forçado debaixo dos regimes da "encomienda" nas propriedades agrícolas, do "repartimiento" nas minas, conhecido como "cuatequil" no México, como "mita" no Equador, no Peru, na Bolívia e na Colômbia. (18) Acrescente-se ainda todo o trabalho doméstico que continua se valendo até hoje da mão-de-obra indígena em regime de semi-servidão. Na cidade de Lima mais de 200.000 mulheres indígenas, trazidas do altiplano desde pequenas para a morada dos seus amos, servem nas casas, muitas vezes apenas em troca do pouso, da roupa e da comida, como se fazia com os escravos, sob o pretexto de que estão sendo "criadas" pela família ou de que são afilhadas ou tratadas como filhas da casa: "hijadas" é a palavra que designa essas formas pouco disfarçadas de exploração da mão-de-obra feminina, temperadas de severidade e paternalismo, e que muitas vezes liga a vida dessas pessoas ao serviço de uma determinada família e de seus descendentes.

Sobre a necessidade *estrutural* da escravidão e sobre a alternativa – ou mão-de-obra indígena escrava ou escravos africanos – não faltam testemunhos entre os mais agudos batalhadores da liberdade dos índios, tanto na América hispânica como na América portuguesa. Padre Manuel da Nóbrega, chegado no Brasil como provincial dos primeiros jesuítas em 1549, constata imediatamente, com indignação que nessa terra não há como se alugar o serviço de alguma pessoa, pois todo o trabalho é escravo. Mais escandalizado fica ao verificar que a maioria desses cativeiros é ilegal! Por isso, ao iniciar no ano seguinte o Colégio da Bahia, enumera o necessário: ". . . 5 escravos para as plantações, 5 escravos para a pesca . . ." (19) Não querendo escravos ilícitos, nem "negros da terra" (índios do Brasil escravizados), esclarece que esses escravos devem ser "peças da Guiné" cuja doação ao colégio vai pedir a "El-Rei". Mais tarde, no governo Mem de Sá (1557-1572) – de quem se torna o principal conselheiro – Nóbrega propõe que não mais se proíba os cativeiros ilícitos dos índios, mas que se encontre uma fórmula para torná-los todos lícitos a fim de aquietar as consciências. Já que não se consegue atrair os índios pela persuasão, o melhor é utilizar-se da força para sujeitá-los, conseguindo-se ao mesmo tempo ESCRAVOS LEGÍTIMOS: "Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque serão os homens *escravos legítimos,* tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará *muitas almas* e Vossa Alteza terá *muita renda* nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos, já que não haja ouro e prata". (20)

Muitas almas e muitas rendas, só mesmo com a escravização do índio.

Em outros momentos é essencial a liberdade do índio, justamente por causa da presença do negro, cujo grande número traz perigo de revoltas e insegurança para os brancos. Isto se verifica claramente na controvérsia que envolve Gabriel Soares e os jesuítas. Gabriel Soares escreve a "El-Rei" dizendo que, para o Brasil prosperar, são necessários muitos escravos da terra: "Estão os Reis informados que não se pode sustentar este estado do Brasil sem haver nele *muitos escravos do gentio da terra,* para se granjearem os engenhos e fazendas dela; porque sem este favor despovoar-se-ia, ao que os Padres (da Companhia) não querem ter respeito, porque eles são os que tiram os proveitos deste gentio, porque os trazem a pescar ordinariamente e por marinheiros em seus barcos e a caçar e, nos seus currais, lhes guardam e cercam as vacas, éguas e porcos; trabalham-lhes

nas suas olarias, onde lhes fazem as telhas, ladrilhos e louças necessárias; trabalham-lhes com os carros e nas roças". (21)

Os padres da Companhia, acusados de terem os índios apenas a seu serviço, propõem a estratégia inversa ao rei: índios "livres", mas aldeados: "O único remédio deste Estado é haver *muito gentio de paz*, posto em Aldeias, ao redor dos Engenhos e fazendas, porque com isso *haverá gente que sirva*, e quem resista aos inimigos, assim Franceses, Ingleses, como Aimorés, que tanto mal têm feito e vão fazendo, e *quem ponha freio aos negros da Guiné*, que são muitos e só os índios se temem." (22)

Para os jesuítas era muito mais interessante ter, em vez de escravos indígenas, gentios de paz nas aldeias, que podiam cumprir dupla função: servir de mão-de-obra, pois na realidade os índios de aldeia eram alocados para os serviços públicos e também cedidos aos particulares por determinado período do ano, e ainda fornecer a força militar necessária para resistir a invasões externas de franceses e ingleses, combater os outros índios ainda não reduzidos e, sobretudo, cercar com suas aldeias os engenhos e fazendas, para colocar freio aos negros da Guiné. Na verdade, os índios vão fornecer o grosso das tropas de linha em todos os grandes conflitos, sejam internos ou externos. A esse respeito, o testemunho do governador da Bahia, Dom Francisco de Souza, em 10 de maio de 1605, é preciso: "É verdade que em onze anos que governei este Estado do Brasil, todas as vezes que me foram necessários Índios das Aldeias, que os padres da Companhia têm a seu cargo, assim para fortalecer a cidade com fortes, trincheiras, etc., como para rebater os inimigos franceses e para vigiarem a costa para que os inimigos não desembarcassem e fizessem aguada; e também *para darem assaltos aos negros de Guiné*, que faziam muitos danos aos moradores desta cidade, como também para defenderem fazendas e engenhos do gentio aimoré, os ditos padres da Companhia de Jesus, a meu recado, acudiam com muita diligência com os ditos Índios, indo em pessoa, quando era necessário, buscá-los às Aldeias". (23)

Melhor ainda o testemunho direto dos próprios escravos em luta pela liberdade: "Quando os negros atacaram a casa de Cristóvão de Aguiar e lhe mataram dois homens e roubaram a fazenda, os Índios ajudaram a reduzi-los. E os negros 'dizem que *se não foram os Índios das Aldeias*, que já eles foram *forros* e *a terra toda sua*, mas que os índios os desbaratam". (24)

Liberdade do índio, escravização do africano

A correlação entre liberdade de um e escravização de outro aparece de modo mais claro quando do empenho dos missionários pela liberdade dos índios. Assim se dá com Las Casas, na América hispânica, e Vieira, no Brasil, e por ocasião de todos os regimentos e alvarás que decretaram a liberdade dos índios.

No Memorial de Denúncias de 1516, Las Casas propõe uma série de remédios, o primeiro dos quais assim reza: "Suspender el actual sistema de trabajo es la primera necessidad". (25) A proposta de suspensão devia alcançar "todos los índios, de todas las islas, para que en ninguna cosa sirvan o trabajen". (26) Las Casas vê muito bem que a raiz de toda a exploração está no trabalho escravizado do índio. Cessando o trabalho, segundo ele, os índios não mais morreriam, poderiam voltar às suas roças e, se o que produzissem se revelasse insuficiente para seu sustento, deviam os espanhóis completar, *"pues todo lo trabajaron ellos"*. (27)

Se todo o trabalho era realizado pelos índios, não restava a Las Casas outra saída senão indicar ao rei, na seqüência dos remédios propostos, uma solução viável para substituir a mão-de-obra em extinção. A solução vem apresentada no undécimo remédio: que se tragam escravos negros para substituir aos índios, com dupla vantagem, pois além da liberdade dos índios, este trabalho reportaria "el doble de ganancias". No fim da vida, Las Casas vai escrever sobre o remédio proposto e como tudo começou quando ". . . algunos vecinos que tenian algo de lo que habian adquirido con *los sudores de los indios y su sangre* (grifo nosso), deseaban tener licencia para enviar a comprar a Castilla algunos *negros esclavos*, como vian que *los indios se les acababan*, y algunos aun hobo (como se vio arriba en el cap. 102) que prometiam al clerigo Bartolomé de Las Casas que si les traía o alcanzaba licencia para poder traer a esta isla una docena de negros, dejarían los indios que tenian para que se pusiesen en liberdad . . ." Las Casas ". . . alcanzó del rey que para libertar los indios se concediese a los españoles destas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos negros esclavos". (28)

Obtidas as licenças, não para uma dezena e sim para 4.000 escravos a serem levados às quatro ilhas – Española, San Juan, Cuba e Jamaica –, essas licenças foram de imediato revendidas por 25.000 ducados a comerciantes genoveses. Originou-se, assim, um lucrativo comércio, que iniciava com a própria venda das licenças a terceiros e com os direitos do rei para concedê-las. Do remédio de Las Casas não resultou a liberdade dos índios, mas sim duas novas fontes de lucros e de exploração: a venda da mercadoria humana pelo tráfico e sua posterior exploração pelo trabalho. O próprio Las Casas escreve: "Deste aviso que dió el clerigo, no poco después se halló arrepiso, juzgandose culpado por inadvertente porque como después vido y averiguó, según parecerá, *ser tan injusto el cautiverio de los negros como de los índios*, no fué discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponia que eran justamente captivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino. Habia entonces en esta isla hasta 10 o 12 negros que eran del rey, que se habían traído para hacer la fortaleza que está sobre y la boca del rio, pero dada esta licencia y acabada aquella, siguiéronle otras muchas siempre, de tal manera que se han traído a esta isla sobre 30.000 negros, y a todas estas indias más de 100.000, según creo, *y nunca por eso se remediaron ni libertaron los indios* . . ." (29)

O resultado do remédio foi muito claro na lógica do sistema: escravizaram-se os negros e não se libertaram os índios. Se tomamos o caso de Vieira, no Maranhão, onde foi provincial dos jesuítas de 1653 a 1661, quando, ao lado de seus companheiros, foi aprisionado e expulso pelos colonos revoltados por causa da liberdade dos índios, a correlação entre liberdade dos índios e escravidão dos negros volta a colocar-se com toda a força.

Data de 1653 a Ordem Régia que determinou a libertação de todos os índios até então cativos. A ordem provocou imediato motim no Maranhão, tendo prelados e moradores representado ao rei, pedindo que suspendesse a dita ordem, ". . . alegando que a república se não podia sustentar sem índios . . .". (30) Vieira e os jesuítas recusam-se a assinar o pedido, sendo ameaçados de expulsão e morte pela turba enfurecida. Vendo a impossibilidade da missão numa terra onde os índios eram continuamente caçados para serem submetidos à escravidão, Vieira parte para a Corte e obtém do rei o Regimento de 1655, constando de três pontos essenciais para o trabalho de conversão dos índios. Um deles se refere à liberdade de ação dos missionários, com direito de irem ao sertão com total independência do governador. Os dois outros se voltam para a questão do trabalho: ". . . que aos Índios Gentios se não faça guerra ofensiva sem ordem de Vossa Majestade, nem se lhes faça injúria, violência ou moléstia alguma, e somente se possam resgatar deles os escravos que forem legitimamente cativos, para que com este bom trato queiram receber a fé e se afeiçoem à vassalagem de Vossa Majestade, e a viver com os Portugueses", ". . . que os Índios cristãos e avassalados, que vivem nas Aldeias, não possam ser constrangidos a servir mais do que no tempo e na forma determinada pela Lei, e que no demais vivam como livres que são . . .". (31)

Proíbe-se, pois, o fazer a guerra por conta própria com o único intuito de "fabricar escravos" entre os índios gentios. Quanto aos índios já batizados, que deixem de ser constrangidos a servir além do que a lei permite e que possam viver livres no restante. Pode-se perceber o efeito da nova legislação na carta de Vieira ao rei Dom João IV, a 8 de dezembro de 1655: "Temos contra nós o povo, as religiões, os donatários das Capitanias-mores, e, igualmente, todos os que nesse Reino e neste Estado (do Maranhão) são interessados no sangue e no suor dos Índios cuja menoridade nós só defendemos". (32) O resultado do longo conflito que vai opor os jesuítas aos colonos, à administração colonial e às outras ordens religiosas, nessa questão da liberdade dos índios é o motim de 17 de julho de 1661, em que Vieira e seus companheiros são presos e enviados de volta ao Reino.

A expulsão de Vieira do Maranhão valeu-nos o seu apaixonado sermão da Epifania de 1662, pregado em Lisboa diante da rainha e de toda a corte. Um corajoso arrazoado pela liberdade dos índios e uma confissão amarga das muitas concessões da religião e dos missionários aos caminhos da escravização do índio, em favor da cobiça dos colonos. Citamos apenas dois trechos: um, iluminando a necessidade de se unir sempre corpo e alma, não se podendo salvar um entregando-se o outro à exploração e à perdição, e o outro, sobre a caução religiosa dada à escravização.

"Acabe de entender Portugal que não pode haver Cristandade, nem Cristandades nas Conquistas, sem os ministros do Evangelho terem abertos e livres estes dois caminhos, que hoje lhes mostrou Cristo. Um caminho para trazerem os Magos à adoração e outro para os livrarem da perseguição; um caminho para trazerem os Gentios à fé, outro para os livrarem da tirania; um caminho para lhes salvarem as almas, outro para lhes libertarem os corpos. Neste segundo caminho está toda a dúvida, porque nele consiste toda a tentação. Querem que aos Ministros do Evangelho pertença só a cura das almas e que a servidão e o *cativeiro dos corpos* seja dos Ministros de Estado". (33)

Vieira se penitencia de ter feito demasiadas concessões, procurando conciliar o provimento de mão-de-obra indígena aos colonos e a liberdade dos mesmos. Disto sempre resultou agravo ao índio e disfarçada escravidão: "Consta autenticamente nesta mesma Corte, que no ano de 1655, vim eu a ela, só a buscar o remédio desta queixa (que os padres impediam os colonos de ter acesso à mão-de-obra indígena) e a estabelecer (como levei estabelecido por Provisões Régias) que todos os Índios, sem exceção, servissem ao mesmo povo e o servissem sempre: e o modo, a repartição e a igualdade com que o haviam de servir, para que fosse bem servido. Vêde se podia desejar mais a cobiça, se com ela pudesse andar junta a consciência. Não posso, porém, negar, que todos nesta parte, e eu, em primeiro lugar, somos muitos culpados. E por que? Porque devendo defender os Gentios, que trazemos a Cristo, como Cristo defendeu os Magos, nós acomodando-nos à fraqueza do nosso poder e à força do alheio, cedemos da sua justiça e faltamos à sua defesa. Como defendeu Cristo os Magos? Defendeu-os de tal maneira, que não consentiu que perdessem a Pátria, nem a soberania, nem a liberdade: e nós, não só consentimos que os pobres Gentios que convertemos percam tudo isto, senão que os persuadimos a que o percam e o capitulamos com ele, *só para ver se se pode contentar a tirania dos Cristãos; mas nada basta.* Cristo não consentiu que os Magos perdessem a Pátria; porque 'reversi sunt in regionem suam'; (Mt. 2,12) e nós não só consentimos, que percam a sua pátria aqueles Gentios, mas somos os que à força de persuasões e promessas (que se lhes não guardam) os arrancamos das suas terras, trazendo povoações inteiras a viver, ou a morrer junto às nossas. Cristo não consentiu que os Magos perdessem a soberania, porque Reis vieram e Reis tornaram: e nós não só consentimos que aqueles Gentios percam a soberania natural com que nasceram e vivem isentos de toda a sujeição, mas somos os que, *sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos também ao temporal da Coroa,* fazendo-os jurar vassalagem. Finalmente Cristo não consentiu que os Magos perdessem a liberdade porque os livrou do poder e tirania de Herodes: e nós não só não lhes defendemos a liberdade mas pacteamos com eles, e por eles, como seus curadores, que *sejam meio cativos,* obrigando-se a servir alternadamente a metade do ano. Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que (os índios) *são negros e hão de ser escravos".* (34)

Nesse ponto do sermão, o argumento desliza da questão do índio para a questão da cor escura como pretexto para escravizar. Vieira diz que a água do batismo faz a todos brancos, sejam eles claros ou escuros, e acrescenta: "Mas é tão pouco a razão e tão pouca a fé daqueles inimigos dos Índios, que depois de nós os fazermos brancos pelo Batismo, eles os querem fazer escravos por negros". (35) A defesa apaixonada do índio em função de sua evangelização não impede que Vieira continue (contraditoriamente, podemos dizer hoje) defensor do sistema colonial que exige sempre mão-de-obra escrava e um meio de obtê-la "licitamente". Declara ele: "Não é minha tenção, que não haja escravos: antes procurei nesta Corte, como é notório e se pode ver da minha Proposta, que se fizesse, como se fez, uma Junta dos maiores Letrados sobre este ponto e de se

declarassem, como se declararam por Lei (que lá está registrada) as causas do cativeiro lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra e nos lançam dela". (36) O último argumento dos que querem a escravidão é sempre o mesmo: "Dizem que se não podem sustentar, nem o Estado se pode conservar doutro modo". Pergunta Vieira: "Não nos podemos sustentar doutra sorte, senão com a carne e o sangue dos miseráveis índios. Então eles são os que comem gente? Nós, nós somos os que os imos comer a eles." (37)

Ao longo de muitos anos Vieira lutou para pôr fim à exploração da mão-de-obra indígena no estado do Maranhão, obtendo finalmente o Regimento das Missões de 1680, a grande lei da liberdade do índio. Para garantir seu cumprimento o governo espiritual e temporal das aldeias indígenas é entregue aos padres. A inteira proibição de escravizar índios resulta de imediato numa contrapartida que assegura aos moradores um suprimento alternativo de mão-de-obra, como se pode ver da lista de despachos reais que acompanham o Regimento e dos quais citamos os dois primeiros:

"1º Lei geral de que não haja escravos nem resgates deles daqui por diante. Não se entende esta Lei dos que até agora se fizeram; mas exclui todos os casos, ainda os de guerra justa, que nas leis antigas se permitiam.

2º Que todos os anos se metam no Estado do Maranhão quinhentos ou seiscentos negros, *para suprirem os escravos que se faziam no sertão;* os quais negros se venderão aos moradores por preços muito moderados e a largo tempo." (38)

A longa luta de Vieira termina na mesma solução de Las Casas para as ilhas do Caribe: escravos negros no lugar dos escravos que se iam buscar nas matas entre os índios. Índio ou negro como mão-de-obra, pouco importa. O que não muda é a estrutura essencial do sistema de trabalho: a escravidão.

Foi nessa empresa de substituição do escravo indígena pelo escravo africano que se deu a conjugação de interesses poderosos contra os interesses dos colonos, que tinham farta reserva de mão-de-obra gratuita ao alcance da mão, bastando organizar as tropas de resgate para buscá-la no sertão. Conjugou-se o interesse do missionário e, em particular, da Companhia de Jesus, que obteve o monopólio do governo das aldeias indígenas, alcançando com isso o monopólio de toda a mão-de-obra do vale amazônico e, em conseqüência, da extração e comercialização das drogas do sertão; o interesse dos grandes mercadores de escravos africanos, que passavam a ser os únicos fornecedores da mercadoria a mais necessária e a mais lucrativa no Novo Mundo, sem temer a concorrência do escravo indígena; por fim, o interesse da Coroa que retirava altos proventos da venda das licenças para o comércio de escravos e do recolhimento do imposto sobre cada "peça" que ia da África para o Maranhão.

Como resultado, ocorreram os levantes e revoltas de 1684, que obrigaram a Coroa a voltar atrás e a permitir novamente tropas de resgate para buscar e repartir índios entre os colonos. Escravos africanos só eram viáveis onde toda a economia trabalhava a pleno vapor e estava orientada para o comércio externo com a metrópole, produzindo alguma mercadoria de muita valia como o açúcar e, mais tarde, o algodão e o café. No centro do sistema, escravos africanos; à medida em que a economia decaía e não era francamente exportadora, escravos indígenas; e lá, na extrema periferia do sistema, onde a questão era apenas a economia de subsistência, iam surgindo os sistemas de trabalho mais ou menos livres.

Isso não implica em que haja escravismo aqui e feudalismo ali, mas sim um único e mesmo sistema escravista em seus fundamentos, e em função do qual – de seu avanço ou recuo – e ao ritmo de suas pulsações, vão se organizando as outras formas de uso e exploração da mão-de-obra.

Concluímos com duas frases de Marx que nos permitem ingressar mais diretamente no debate teórico: "L'esclavage dissimulé des salariés d'Europe ne pouvait se dresser que sur l'esclavage sans phrase des salariés du Nouveau Monde". (39) Em sua controvérsia com Proudhon, Marx afirma que não são os lados maus da escravidão que devem ser explicados, e sim seu lado bom: "No se trata de la esclavitud indirecta, de la esclavitud del proletariado; se trata de la esclavitud directa, de la esclavitud de los negros en Surinam, en el Brasil y en los Estados Meridionales de Norteamérica. La esclavitud directa es un pivote de nuestro industrialismo actual, lo mismo que las maquinas, el crédito etc. Sin la esclavitud no habria algodón y sin algodón, no habria industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias las que han creado el comercio mundial, y el comercio mundial es la condicion necessária de la gran industria mecanizada. Aí, antes de la trata de los negros, las colonias no daban al mundo antiguo más que unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud, es, por tanto, una categoria economica de la más alta importância. Sin la esclavitud, Norteamérica, el país mas desarrollado, se transformaria en un país patriarcal. Se se borra a Norteamérica del mapa de las naciones, tendremos la anarquia, la decadencia absoluta del comercio y de la civilizacion modernas. Pero hacer desaparecer la esclavitud equivaldria a borrar a Norteamérica del mapa de las naciones". (40)

Marx deixa claro que o motor do sistema capitalista mundial, instalado a partir do século XVI, repousa numa desigualdade estrutural que produz no centro a exploração do assalariado – escravidão disfarçada – e na periferia a exploração do escravo, sem nenhum disfarce. Não se previu naquele momento que era possível suprimir a escravidão, mantendo-se, porém, a desigualdade entre o centro e a periferia do sistema. Ele aponta ainda, numa etapa posterior, a escravidão (na periferia) como o pivô do industrialismo (no centro), concluindo de forma lapidar: "Sem a escravidão não haveria algodão, e sem algodão não haveria indústria moderna".

Esta absoluta centralidade da escravidão como categoria econômica constitui a especificidade das relações de produção na América e nos deveria guiar no estudo da formação social latino-americana.

O DEBATE ACERCA DOS MODOS DE PRODUÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Este debate animou intensamente os estudos da década de 70 e não se encontra de modo algum concluído. Segundo Ciro Flamarion Cardoso, os historiadores que se dedicam ao estudo das formações econômico-sociais surgidas no continente americano através da expansão mercantil e da colonização européia durante os tempos modernos oscilam entre duas posições extremas:

"1º considerá-las, não como sociedades que possam ser analisadas em si e por si mesmas, e sim como parcelas ou frações de um sistema mais vasto, às vezes chamado de 'economia ocidental';

2º considerar de preferência, pelo contrário, os processos internos ocorridos nas formações econômico-sociais-coloniais (o que não implica necessariamente deixar de levar em conta as determinações e vínculos externos)".

O dilema contido na alternativa acima é fácil de entender. Já que as colônias surgiram como anexos complementares da economia da Europa e na dependência de sociedades metropolitanas, é lógico que se deva considerar os vínculos colônia-metrópole e a própria economia metropolitana para captar, de forma integral, a racionalidade das estruturas coloniais. Em outras palavras, definir a sociedade colonial como "anexo" ou "parcela" de um conjunto maior não é errado, mas também não basta. (41)

Quem leva talvez, mais ao extremo, a primeira posição é Immanuel Wallerstein, com a proposta de se analisar os tempos modernos em função de um "sistema econômico mundial", baseado no "modo de produção capitalista", para ele dominante ou mesmo único, já no século XVI, pois os modos de produção pré-capitalistas só subsistiram adaptando-se aos capitalismos europeus e suas áreas de influência. Devido ao processo conhecido como desenvolvimento desigual, formou-se uma divisão internacional do trabalho produtivo. Em função disso surgiram diversas formas de produção, todas capitalistas, mas baseadas em diferentes formas de exploração da força de trabalho, inclusive a escravidão americana. Esta última, juntamente com outras modalidades, é incluída pelo autor sob a designação: "trabalho forçado em cultivos comerciais". (42)

Outro caso extremo de se tomar como central a relação metrópole-colônia para a compreensão do modo de produção instalado na América está na obra de Gunder Frank, um dos mais conhecidos defensores da tese de que a América Latina é e sempre foi capitalista. Seu esquema teórico envolve três afirmações: "1) América Latina ha sido dominada desde sus origines por una economia de mercado; 2) América Latina ha sido capitalista desde sus origines; 3) el caráter dependiente de su inserción en el mercado capitalista mundial es la causa de su sub-desarollo. Y estas três afirmaciones pretenden referirse a un único processo que es identico, *en sus aspectos esenciales*, desde el siglo XVI hasta el siglo XX". (43)

Laclau estabelece cerrada crítica à concepção de Gunder Frank, crítica essa que atinge em mais de um ponto a posição de Wallerstein, pois ambos tomam como centro de sua concepção a existência de um mercado capitalista mundial, onde todas as economias, em maior ou menor grau, estariam inseridas a partir do século XVI. Segundo Laclau, Frank prescinde totalmente das *relações de produção* nas suas definições do capitalismo e do feudalismo. ". . . su perspectiva ideológica obliga a Frank a prescindir deliberadamente de las relaciones de producción en su definición del capitalismo: solo haciendo abstracción de estas puede llegar a una nocion suficientemente amplia del capitalismo como para incluir las diferentes situaciones explotativas sufridas por el campesino indígena peruano, el inquilino chileno, el huasipunguero ecuatoriano, un esclavo de las plantaciones azucareras antillanas o un obrero textil de Manchester. Todos estos produtores directos destinan su producto al mercado, trabajan en benefício de otros y son privados de excedente economico que contribuyen a crear. En todos los casos la contradicción economica fundamental es la que opone a explotadores y explotados." (44) Talvez o que se encontre confuso nessa posição seja a diferença entre participação no sistema capitalista mundial, inegável para o caso de todas as colônias, e o conceito de modo de produção capitalista. Ao voltarmos a atenção para o mercado mundial capitalista que se forma, esfera da circulação das mercadorias, desviamos a atenção dos lugares nos quais se processa a produção das mercadorias e das relações de produção imperantes. Para Marx, "la verdadera ciencia de la economia política comienza alli donde el estudio teórico se desplaza del proceso de circulación al processo de produccion . . .". (45)

Se formos, pois, analisar a esfera da produção, precisamos ultrapassar a afirmação de que a América Latina estava inserida como colônia no sistema de mercado mundial e distinguir os modos como se organizou internamente seu processo produtivo. Ciro Cardoso distingue três modos de produção coloniais:

"Un modo de producción basado en la explotación de la fuerza de trabajo de los indios, establecido en la región nuclear de América precolombina. . . . Las sociedades de este tipo caracterizabam la mayor parte de Mexico, el país maya, y el altiplano andino; ellas presentaban sin embargo, variaciones considerables, según las actividades economicas dominantes (minas, agricultura, ganaderia).

E modo de producción esclavista colonial se instauró en regiones que, por una parte, se caracterizaban, al llegar los europeos por una población indigena poco densa, y por otra parte presentaban condiciones propícias a las actividades exportadoras, basadas en una economia de plantación de productos tropicales, o en la explotación de yacimientos de metal precioso (el oro de Minas Gerais en Brasil). La reducción de los indios en esclavitud, su expulsión, extermínio, y sobre todo la importación de esclavos negros, serviron de base a la constitución del território y de la fuerza de trabajo. Esto fué lo que pasó en Brasil, las Antillas, las Guayanas, las más meridionales de las trece colonias inglesas de Norteamérica, ciertas partes de América Española continental (costa de Venezuela, por ejemplo).

En fin, en América del Norte se constituyó "la economia diversificada y autonoma de pequeños proprietários", la única entre las estructuras coloniales que pudo evolucionar – en parte aún en la época colonial – hacia la industrializa-

ción y un capitalismo de tipo "metropolitano", no periférico." (46)

O modo de produção que nos interessa mais diretamente ao estudarmos a relação afro-americana é o escravista. Sua compreensão é fundamental para todas aquelas áreas como Brasil, Caribe e Sul dos Estados Unidos – onde constituiu a forma predominante nas relações de produção e gerou formações sociais inteiramente marcadas pelas relações entre senhores e escravos, além dos demais hábitos e costumes sociais, culturais e raciais que daí derivaram.

Essa perspectivas, que vem renovando profundamente os estudos acerca da formação social das sociedades americanas, encontra em Eugene Genovese, nos Estados Unidos, em Ciro Flamarion Cardoso, com sua tese sobre a Guiana Francesa e em diversos outros estudos, e, finalmente, em Jacob Gorender, no Brasil, com o seu *Escravismo colonial,* alguns dos representantes mais importantes. (47)

Se todos os autores filiados à corrente que postula a existência de um modo de produção escravista colonial em determinadas sociedades latino-americanas e, em particular, no Brasil, nas Antilhas e no Sul dos Estados Unidos fazem críticas bastante pertinentes à corrente oposta e majoritária, de um único modo de produção capitalista a partir do século XVI, esboçando ao mesmo tempo algumas das leis específicas do escravismo colonial, apenas Jacob Gorender empreendeu a tarefa de definir acuradamente seus conceitos fundamentais, seu processo de gênese, suas leis específicas, sobretudo a da correlação entre economia mercantil e economia natural no modo de produção escravista, o regime territorial e a renda da terra, as formas peculiares de escravidão e os processos de circulação e reprodução dentro dessa economia.

É claro que, ao postular o modo de produção escravista como dominante nessas economias, jamais se nega o caráter colonial, isto é, o fato de que o seu impulso dinâmico estabelece-se pela subordinação e articulação com o mercado capitalista; não se nega também que outras formas de produção tenham se desenvolvido dentro dessas economias de modo complementar: "Uma formação social escravista não contém necessariamente um único modo de produção, aquele baseado no trabalho escravo. A margem do modo de produção escravista e em contradição com ele, cresceu no Brasil um modo de produção secundário, o modo de produção dos pequenos cultivadores familiares, baseado na economia natural e com grau variável de mercantilização. Nas Antilhas inglesas e francesas, esse modo de produção encontrou enormes dificuldades para subsistir devido à escassa disponibilidade de terras, porém não desapareceu de todo. Nos Estados Unidos tivemos algo singular: a constituição não só de dois modos de produção, mas de duas formações sociais – ou de duas sociedades, na conceituação de Genovese – abrangidas por um único Estado. Aí sim, houve uma colonização que criou dois modos de produção diferentes e estabelecidos em áreas geográficas distintas. E não só isso: cada um desses modos de produção originou uma formação social diferente, com superestrutura e classe dominante próprias. As duas formações sociais e suas classificações dominantes compartilharam o mesmo poder político central, enquanto o desenvolvimento do capitalismo no Norte e as necessidades de expansão territorial no Sul não trouxeram o antagonismo latente ao ponto de conflito manifesto. Atingido tal ponto, o antagonismo se resolveu pela guerra civil e pela eliminação de uma das formações sociais". (48)

HISTÓRIA DA IGREJA E ESCRAVISMO COLONIAL

Qual a importância dessa discussão teórica e do avanço das pesquisas históricas na compreensão da economia baseada na mão-de-obra escrava importada da África e da formação social daí resultante para a história da Igreja na América Latina?

Em primeiro lugar, a discussão nos chama a atenção para a necessidade de uma abordagem diferenciada da história quando nos acercamos de sociedades, igualmente coloniais, mas fortemente diferenciadas: pelas formas como se instalou o trabalho compulsório, pelos graus de integração na economia de mercado metropolitano, pela composição racial, levando a que a formação social resultante na América nuclear do México, Guatemala e Peru-Bolívia seja uma nas colônias ditas de povoamento – que na realidade se tornaram rapidamente mercantis – da Nova Inglaterra seja outra, e no Nordeste açucareiro do Brasil, sustentado pelo braço negro, ainda uma outra.

Em segundo lugar, a discussão aponta para a necessidade de um novo passo. De uma história da Igreja escrita no passado quase que exclusivamente a partir das pequenas elites brancas espanholas, portuguesas, francesas, inglesas ou holandesas, ou das elites crioulas após a independência, transitamos para uma atenção maior ao substrato indígena, sobretudo da América hispânica. O recente seminário de estudos da CEHILA, em Manaus (1981), é uma prova concreta de que se vai atingindo uma visão mais madura e teoricamente relevante dos aldeamentos indígenas para a compreensão da história da Igreja na América Latina *tout court,* e não apenas entre os índios. É o que assinalava Eduardo Hoornaert na apresentação do volume *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais:* "Estudar a história da Igreja na América Latina a partir das reduções, também chamadas missões ou aldeamentos, constitui um avanço qualitativo em relação ao estudo desta história a partir, por exemplo, das paróquias, das dioceses, das ordens religiosas". (49)

O novo passo consiste em admitir um esforço semelhante para as formações sociais em que o escravo africano foi o elemento central. Até agora podemos encontrar histórias da Igreja, a do Brasil, por exemplo, que se mostram capazes de escrevê-la, de ponta a ponta, sem que o escravo negro faça sua aparição, a não ser no momento da abolição, para lembrar que o papa Leão XIII enviou à princesa Isabel – que assinou a Lei Áurea de 13 de maio de 1888 – a Rosa de Ouro. (50) Mesmo histórias de todo recentes, construídas com notável esforço de investigação e com base em documentação, em boa parte, inédita, padecem da mesma indigência teórica. Arlindo Rubert, obra de sua autoria *Igreja do Brasil – origem e desenvolvimento (século XVI),* dedica 33 páginas à figura do primeiro bispo da Bahia, dom Pedro Fernandes, que esteve à frente da Sé baiana por apenas quatro anos (1552-1556), e apenas oito páginas à

Igreja e aos escravos, tanto indígenas como africanos. Esta questão crucial recebe do autor enfoque apenas apologético, sem qualquer investigação séria e sem o menor tratamento teórico, descuidado de que ela diz respeito, por quase quatro séculos, à imensa maioria da população, e de que modelou todo o comportamento da Igreja e da sociedade, animou seus conflitos e controvérsias, tanto econômicas como sociais, políticas e religiosas. (51)

Mesmo um enfoque insuficiente sobre a questão do negro como o de Gilberto Freyre em *Casa grande e senzala* – cuja interpretação se apóia mais na casa grande do que na senzala, cuja figura central é mais o senhor do que o escravo, fazendo sujeito da história mais a aristocracia rural do que aqueles que trabalharam – trouxe sua contribuição positiva para a história da Igreja. Serviu, ao menos, para chamar a atenção de que a sociedade colonial tinha seu centro de gravidade no engenho de açúcar e que, ao lado da Igreja dos colégios jesuítas e mesmo das missões, havia uma outra, controlada pelo senhor de engenho, com sua capela, suas festas e seu calendário litúrgico, com oração matinal da escravaria reunida em frente ao pátio da casa grande e para aí convocada pelo sino da capela (sino ocasional para as festas religiosas e quotidiano para o trabalho) – com seu capelão subordinado ao senhor e agregado geralmente à sua família, como "tio-padre". Religião doméstica, mais leiga, mais de santos e menos sacramental, vivida ao mesmo tempo pelo senhor e pelos escravos e até então descuidada na historiografia corrente relativa à Igreja.

Se Gilberto Freyre contribuiu na década de 30 – *Casa grande e senzala* é de 1933 – para trazer de volta o negro escravo como elemento de compreensão da formação social brasileira, ele o trouxe como escravo doméstico, fazendo da extensa família patriarcal do engenho sua grande categoria interpretativa. Com isso deixou de lado os escravos do eito, jornadeando de sol a sol nos canaviais e, à noite, junto às fornalhas de melaço, distantes da casa grande e presos, não ao complexo das relações familiares, das relações sexuais entre o senhor e as escravas jovens, e sim às duras realidades de produção, debaixo da vigilância e do chicote do feitor. Deixou com isto escapar a outra face da religião, ligada à justificativa dessa mesma ordem e ocupada em elaborar, a ética do uso da violência e da repressão do escravo através do castigo, e que preenche páginas importantes de um clássico como Antonil, logo na primeira parte, livro I, cap. XI do seu livro *Cultura e opulência do Brasil*, ao estabelecer: "Como se há de haver o Senhor de engenho com seus escravos". (52) Aí não deixa Antonil de assinalar o que é o escravo para o seu senhor e para a economia colonial: "Os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente". (53)

Tomamos uma passagem de outro jesuíta célebre, ao aconselhar o rei nos negócios da guerra contra os ocupantes holandeses de Pernambuco na primeira metade do século XVI, para passar a uma terceira observação da relação entre escravismos e história da Igreja. O irmão Gonçalo João, SJ, com 35 anos de Angola, que havia passado pelo Brasil em 1643 e que então residia em Lisboa, ofereceu memória ao Conselho Ultramarino *Sobre as coisas da Angola e suas minas*, onde afirma que só retomando Angola dos holandeses é que se poderia salvar o Brasil, pois "sem Angola não há Brasil". (54) Gonçalo João queria dizer que, sem o abastecimento dos escravos negros saídos da praça de Luanda, o Brasil-Português açucareiro, em outras palavras, o Brasil colonial que se apoiava inteiramente no açúcar dos engenhos, deixaria de existir.

Queremos esclarecer que não é suficiente abrir um capítulo sobre a questão da escravidão negra na história da Igreja de países como o Brasil, mas que seria necessário, partindo da absoluta centralidade do escravo negro para o funcionamento do sistema colonial, reler toda a história da Igreja a partir desse ponto focal. Isto permitiria ainda enfatizar a importância fundamental que adquire no sistema escravista a relação entre senhores e escravos, classes opostas e entrelaçadas no mesmo destino, e o papel que desempenha a Igreja, ela própria escravista e participando a fundo do sistema com fazendas, engenhos, navios, com numerosa escravaria produtiva e doméstica nos conventos, sés episcopais, recolhimentos e casas paroquiais.

Dessa prática escravista da Igreja dentro de um sistema totalmente apoiado na escravidão, vão resultar não apenas um engajamento concreto, acomodado às circunstâncias, mas a necessidade de um suporte teórico, de uma verdadeira teologia da escravidão, de uma moral escravista, de uma catequese impregnada da ideologia escravocrata e uma estrutura sacramental daí derivada.

É esse comprometimento teórico-prático com o sistema escravocrata que tornará tão difícil à Igreja do Brasil qualquer particpação mais conseqüente nas lutas pelo fim do tráfico negreiro e pela abolição da escravatura, como bem notou Joaquim Nabuco: "Nem os bispos nem os vigários, nem os confessores, estranham o mercado de entes humanos... Dois dos nossos prelados (dom Vital, do Recife, e dom Macedo Costa, de Belém) foram sentenciados à prisão com trabalho, pela guerra que moveram à maçonaria; nenhum deles, porém, aceitou a responsabilidade de descontentar a escravidão". (55) Acrescenta ainda Nabuco: "Grande número de padres possuem escravos, sem que o celibato clerical o proíba. Esse contato, ou antes contágio, da escravidão deu à religião, entre nós, o caráter materialista que ela tem, destruiu-lhe a face ideal, e tirou-lhe toda a possibilidade de desempenhar na vida social do país o papel de uma força consciente". (56)

Para lançar-se à luta pela abolição do regime escravista, a Igreja teria que ter passado por uma profunda revisão crítica do seu anterior comprometimento com o sistema escravocrata, o que não aconteceu naquele momento e até hoje não foi feito. Isso explica a enorme dificuldade de a Igreja que emerge do Império para a República fazer face ao problema de sua inserção em uma formação social negra e majoritariamente mestiça que continua herdeira do passado escravista. Ela corre a aninhar-se junto às recentes populações imigrantes, que vão chegando da Europa para o Sul do Brasil, e aposta todo seu destino neste país branco, europeu, de imigração italiana, alemã, polonesa, espanhola e portuguesa.

Não é sem razão que as quase duzentas congregações religiosas européias masculinas e femininas que ingressam no país entre 1880 e 1930 recusam-se, todas elas, a receber em seus noviciados e seminários, brasileiros pretos e mula-

tos. A primeira congregação a romper com esse racismo da Igreja branca e europeizada foi uma fundação brasileira de 1929, a das Irmãs de Jesus Crucificado, e que mesmo assim admitia as candidatas de cor apenas como oblatas, isto é, como as domésticas das casas, encarregadas dos serviços de limpeza, cozinha e lavanderia, enquanto apenas as moças brancas eram recebidas como candidatas a madres. Repetia-se assim dentro da Igreja o mesmo sistema da sociedade brasileira, que assinalava o lugar de doméstica para a mulher negra ao lado da patroa branca.

Não é outra, a nosso ver, a dificuldade que se encontra no momento atual para se organizar, dentro da Igreja, uma pastoral do negro. Há uma razoável aceitação dentro da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – para uma pastoral específica para o índio através do CIMI – Conselho Indigenista Missionário –, e não se coloca nenhum empecilho ao desenvolvimento de pastorais voltadas para grupos específicos de imigrantes como os japoneses, mas a pastoral para o negro foi acusada de introduzir o racismo dentro da Igreja, de ser fator de divisão. O que revela a dificuldade de se abordar essa questão, que é essencial para a compreensão de nosso passado histórico e para a história da Igreja em nosso país.

Aceitando-se o caráter fundamental da escravidão para a interpretação da história do Brasil, nosso propósito era o de provocar, a título de ilustração, uma releitura indicativa de alguns temas como a família – dos escravos e dos senhores –, a catequese, a ética do trabalho e do castigo ao escravo e a teologia da evangelização do escravo – que uma tese recente de João Manoel Lima Mira chamou de "a compulsoriedade da evangelização do negro no período colonial brasileiro", (57) – mas a premência do tempo não possibilitou tal empreendimento.

Concluo, pois, apresentando, a propósito do Quilombo dos Palmares, uma carta do padre Antônio Vieira (1608-1697) – a maior figura do Brasil seiscentista – e tecendo um rápido comentário sobre a mesma. A carta, datada de 2 de julho de 1691, é dirigida ao rei de Portugal:

"Muito me admiro (mas tal é o sumo zelo em S. M. de salvar a todos!) que, sem outra informação dos superiores desta Província, houvesse por bem a oferta feita por um padre particular de ir aos Palmares. Este padre é um religioso italiano de não muitos anos, e, posto que de bom espírito e fervoroso, de pouca ou nenhuma experiência nestas matérias. Já outro de maior capacidade teve o mesmo pensamento; e, posto em consulta, julgaram todos ser impossível e inútil por muitas razões. Primeira: porque se isto fosse possível havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, aos quais crêem, e deles se fiam e os entendem, como de sua própria pátria e língua; mas todos concordam em que é matéria alheia de todo o fundamento e esperança. Segunda: porque até deles neste particular se não hão de fiar por nenhum modo, suspeitando e crendo sempre que são espias dos governadores, para os avisarem secretamente de como podem ser conquistados. Terceira: porque bastará a menor destas suspeitas, ou em todos ou em alguns, para os matarem com peçonha, como fazem oculta e secretissimamente uns aos outros. Quarta: porque ainda que cessassem dos assaltos que fazem no povoado dos portugueses, nunca hão de deixar de admitir aos de sua nação que para eles fugirem. Quinta: fortíssima e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer.

Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe S. M. e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos e os doutrinassem como aos demais.

Porém, esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo." (58)

Com a República Livre dos Palmares, constituída de escravos fugidos, estamos diante da negação do próprio sistema escravocrata, através do escravo que empreende a reconquista da liberdade e defende pelas armas seus redutos, suas roças e sua população.

Vieira encontra-se diante do rei que concede licença a um religioso jesuíta italiano para que preste o socorro da religião e dos sacramentos aos palmarinos. Enumera as razões que desaconselhavam a ida do padre a Palmares: sua qualidade de estrangeiro, quando um padre angolano, conhecedor da língua, teria muito mais possibilidade de sucesso no empreendimento, a desconfiança dos quilombadas de que o missionário fosse apenas um espião, o risco de sua segurança pessoal.

Chega então Vieira às questões de fundo: os palmarinos podiam até aceitar uma convivência pacífica com os portugueses, mas não deixariam nunca de acolher outros escravos fugidos. No entanto, a razão "fortíssima e total" é de ordem religiosa: "porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual" ... E o único meio de sair da situação de pecado, é retornando à condição de escravo.

Vieira entrevê que a única e real saída para que a evangelização se desse, sem entraves e empecilhos, e que aos palmarinos fosse anunciada a "boa nova", era que o rei e todos os senhores de escravos lhes concedessem "espontânea, liberal e segura liberdade".

Na realidade, o pecado sem remissão no sistema escravocrata não consiste em fazer escravos a homens que Deus criou livres, em deixar de cumprir o preceito do universal anúncio do evangelho *oportune et importune*, em privar da doutrina e dos sacramentos a cristãos batizados, como eram os palmarinos, e sim em negar o sistema de cativeiro e reconquistar a liberdade. Mas isto, como diz Vieira, seria "a total destruição do Brasil", de um Brasil construído sobre a escravidão de índios e africanos. Inversamente, não é total a destruição da religião e do evangelho, quando esta se subordina à lógica da exploração e às injunções dos sistemas econômicos e políticos, chamando, como diz o profeta Isaías, "ao mal de bem e ao bem de mal"? (Is. 5,20).

NOTAS

(1) Bom exemplo deste estudo da história da Igreja re-situada no quadro da sociedade global é o pequeno livro de LUSTOSA, Frei Oscar OP, *A presença da Igreja no Brasil – História e problemas – 1500-1968*, São Paulo, Editora Giro, 1977.

(2) ELIZONDO, Virgil, *Mestisaje: The dialectic of cultural birth and the Gospel*, Mexican American Cultural Center, Santo Antonio, Texas, 1978.

(3) Exemplar sob este ponto de vista é o vol. II da *História da Igreja na América Latina* da CEHILA, referente ao Brasil (1500-1808), Petrópolis, Vozes, 1977.

(4) Cfr. as publicações de CEHILA-Popular: RESENDE, Valéria. *Não se pode servir a dois senhores*, Lins, Editora Todos Irmãos, 1982, 3ª ed., a série Caminhos de Escravidão e Caminhos de Libertação", São Paulo, Edições Paulinas e a série anterior de uma dezena de livrinhos em forma de literatura de cordel, Petrópolis, Vozes.

(5) RICHARD, Pablo, *Mort des chrétientés et naissance de l'Église*, Paris, Centre Lebret, 1978. As citações são feitas a partir da edição brasileira: *Morte da Cristandade e nascimento da Igreja*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982.

(6) Ibidem, p. 31.

(7) Ibidem, p. 32.

(8) GUTIERREZ, Gustavo, *Teologia desde el reverso de la Historia*, Lima, CEP, 19 (fev. 1977), pp. 35-36, citado por RICHARD, o. cit. p. 33.

(9) DUSSEL, Enrique, *Periodificación de las relaciones de Iglesia y Estado en America Latina*, p. 8, citado por RICHARD, op. cit. p. 33.

(10) Ibidem, p. 33.

(11) RICHARD, Pablo, op. cit. pp. 33-34.

(11a) WILLIAMS, Eric, *Capitalism and slavery*, 1975, 4ª ed., p. 30, citado por BRAUDEL, Fernand, "Civilisation matérielle, economie et capitalisme", tome III – *Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979, p. 337.

(12) CURTIN, Philip, *The Atlantic slave trade*. Madison, A Census, Wisconsin University Press, 1969.

(13) BERGMANN, Michel, *Nasce um povo – Estudo antropológico da população brasileira: como surgiu, sua composição racial, sua evolução futura*, Petrópolis, Vozes, 1977, pp. 78-83.

(14) Ibidem, p. 78.

(15) Ibidem, p. 79.

(16) Ibidem, p. 83 – as tabelas seguintes encontram-se na mesma obra às pg. 80, 81 e 82.

(16a) ASHDOWN, Peter, *Caribbean history in maps*, Trinidad-Jamaica, Longman Caribbean, 1979, mapa 23, p. 16. Os mapas seguintes, dos números 24 a 27, encontram-se na mesma obra, às páginas 16, 17 e 18.

(17) CARDOSO, Ciro Flamarion S., *A afro-América: escravidão no Novo Mundo*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1982, p. 84.

(18) BRAUDEL, op. cit. pp. 338-339.

(19) LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Portugalia-Lisboa, Civilização Brasileira, 1938, vol. II, p. 116.

(20) LEITE, op. cit. vol. II, p. 117.

(21) Ibidem, p. 92.

(22) Ibidem, p. 93.

(23) Torre do Tombo, Informações e Certidões, maço 88, in LEITE, op. cit. p. 130.

(24) Ibidem, nota nº 5, pp. 130-131.

(25) LASSEGUE, Juan Bautista, *La larga marcha de Las Casas*, Textos, Lima, CEP, 1974, p. 118.

(26) Ibidem, p. 118.

(27) Ibidem, p. 118.

(28) Ibidem, p. 139.

(29) Ibidem, p. 140.

(30) LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1943, vol. III, p. 46.

(31) Ibidem, p. 53.

(32) Ibidem, p. 54.

(33) PEIXOTO, Afrânio, *Os melhores sermões de Vieira*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1933, 3ª ed., p. 245.

(34) Ibidem, pp. 255-256.

(35) Ibidem, p. 258.

(36) Ibidem, p. 258.

(37) Ibidem, pp. 259-260.

(38) LEITE, op. cit. tomo IV, p. 64.

(39) BRAUDEL, op. cit. p. 337.

(40) Carta de Marx a Paul Vasilievich Annenkov (Bruxelas, 28.12.1846) in MARX, C. y ENGELS, F., *Obras escogidas*, Moscu, Editorial Progresso (sem data), pp. 699-700.

(41) CARDOSO, Ciro S. Flamarion, *A afro-América: a escravidão no Novo Mundo*, São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 72-73.

(42) Ibidem, pp. 73-74.

(43) LACLAU, Ernesto, "Feudalismo y capitalismo en America Latina", in *Cuardernos de Pasado y Presente* – 40, Siglo XXI, Editora Mexico, 1978, 6ª ed., p. 26.

(44) Ibidem, p. 29.

(45) MARX, Karl, *El capital*, Mexico, F.C.E., 1964, vol. III, p. 325, citado por LACLAU, art. cit. p. 43.

(46) CARDOSO, Ciro S. Flamarion, "Sobre los modos de producción coloniales de América", in *Cuadernos de Pasado y Presente* – 40, pp. 153-154.

(47) GENOVESE, D. Eugene, *Économie politique de l'esclavage*, Paris, Maspero, 1968. *O mundo dos senhores de escravos*, Paz e Terra, 1979. *Roll Jordan Roll – The world the slaves made*, N. York, Pantheon Books, 1974.
CARDOSO, Ciro Santana Flamarion, *La Guyana Française (1715-1817): aspects économiques et sociaux. Contribution à l'étude des societés esclavagistes d'Amérique*, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine et Université de Paris X, 1971, 2 tomos.

------ "Sobre los modos de produccion coloniales de América", in *Cuadernos del Passado y del Presente*, 40, Siglo XXI Editora Mexico, 1968, 6ª ed., pp. 83-110.

------ "El modo de producción esclavista-colonial en América", ibidem, pp. 193-242.

------ *Agricultura, escravidão e capitalismo,* Petrópolis, Vozes, 1979.

------ "As concepções acerca do 'sistema econômico mundial' e do 'antigo sistema colonial'; a preocupação excessiva com a 'extração do excedente', in LAPA, J. R. do Amaral (ed.), *Modos de produção e realidade brasileira,* Petrópolis, Vozes, 1980, pp. 109-132 (o conjunto de artigos desta coletânea, dizem respeito ao problema, aqui levantado).

------ *A afro-América: a escravidão no Novo Mundo, tudo é história,* 44, São Paulo, Brasiliense, 1982.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial,* São Paulo, Editora Ática, 1978.

(48) GORENDER, op. cit., pp. 316-317.

(49) HOORNAERT, Eduardo (ed.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais,* Edições Paulinas, 1982, p. 5.

(50) CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira, *História da Igreja do Brasil,* Petrópolis, Vozes, 1955.

(51) RUBERT, Arlindo, *A Igreja no Brasil: origens e desenvolvimento (século XVI),* Santa Maria, Livraria Editora Palotti, 1981, vol. I, Sobre Dom Pedro Fernando, cfr. cap. VI, pp. 95-128; sobre a Igreja e os escravos, cap. XXIV, pp. 285-293.

(52) ANTONIL André João (João Antônio Andreoni), *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas* (texto da edição de 1711), São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967, pp. 159-164.

(53) Ibidem, p. 159.

(54) Citado por LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus,* tomo VII, livro III, cap. III, § 4, p. 273.

(55) NABUCO, Joaquim, *O abolicionismo,* Petrópolis-Brasília, Vozes-INL, 1977, 4ª ed., p. 167.

(56) Ibidem, pp. 167-168.

(57) MIRA, João Manoel Lima, *A Evangelização do negro no Brasil – A compulsoriedade da evangelização do negro no período colonial brasileiro,* Rio de Janeiro, PUC, 1981 (dissertação de mestrado, 2 volumes, mimeo).

(58) Carta do Pe. Antônio Vieira (Baia, 2.07.1611) in FREITAS, Décio, *Escravidão de índios e negros no Brasil,* Porto Alegre, Escola Superior de Teologia S. Lourenço de Bríndisi, 1980, pp. 142-143.

MESSIAS, TAUMATURGOS E DUALIDADE CATÓLICA NO BRASIL

MARIA ISAURA P. DE QUEIROZ
Sociologia
Centro de Estudos Rurais
e Urbanos/USP

Uma primeira versão deste artigo foi publicada na *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Paris, vol. XXXIX, n. 2, 1977, sob o título "Messies, thaumaturges et 'dualité catholique' au Brésil".



Irmão José da Cruz. Batismo no Lago Cruzador, Alto Solimões, 1978. Foto de Jussara Gruber

O estudo das religiões desde muito tempo tem considerado que, por detrás da unidade aparente de cada conjunto de dogmas, de crenças, de ritos e de práticas diversas, se esconde um dualismo de formas, ora complementares, ora em oposição, porém sempre distintas; toda religião englobaria, assim, uma "forma oficial" e uma "forma popular". A "religião oficial" seria transmitida e ensinada por agentes consagrados do culto, representantes e intérpretes dos poderes sobrenaturais junto à comunidade dos fiéis. A "religião popular", praticada pelas massas, teria pouca ou mesmo nenhuma relação com a hierarquia dos agentes consagrados do culto; as crenças e práticas se encontrariam inscritas na tradição do grupo e sua transmissão se operaria de maneira informal, em geral, de uma geração a outra.

Esta divisão teria existido já no antigo cristianismo; Jacques Le Goff mostrou que, no ocidente medieval, a existência de uma doutrina eclesiástica afirmando "o caráter espiritual de Deus" não excluía a sobrevivência de representações muito concretas a seu respeito. (1) Daniel Rops teceu observações no mesmo sentido: às crenças de "algumas almas superiores", nessa época, se oporia uma "psicologia religiosa primitiva", pois as massas necessitavam "de um sobrenatural que pudesse ser tomado, apalpado, um sobrenatural que fosse bem visível para os homens". (2) Mais recentemente, Jean-Claude Schmitt, em artigos notáveis, analisou como a camada superior dos clérigos, nesse mesmo período, utilizou esta diferenciação para, através de modalidades de fé reconhecidas e impostas pela Igreja, alargar a distância entre os dois conjuntos de práticas e reforçar o poder dos clérigos sobre os leigos. (3)

Esta distinção teria existido também no catolicismo brasileiro, fruto direto do catolicismo português do século XVI; este manifestava já tal dualismo, separando as práticas oficiais das práticas tradicionais. Roger Bastide foi um dos primeiros a chamar atenção para a existência, no Brasil, de um "catolicismo doméstico" dos chefes de família e das parentelas, diferente do "catolicismo mais romano, mais universalista, das ordens religiosas e principalmente dos jesuítas". (4) O catolicismo do primeiro tipo tinha como elemento transmissor o núcleo familiar: a hierarquia eclesiástica constituía o elemento transmissor do segundo tipo – hierarquia que, quando representada pelas ordens religiosas, conseguiu sempre preservar sua independência com relação à autoridade dos grandes proprietários rurais. Estes, por sua vez, tinham sob suas ordens vigários que lhes obedeciam com docilidade, enquanto as diversas ordens religiosas, ao contrário, representavam a oposição contra seu poder quase ilimitado. Segundo Roger Bastide, esta dualidade teria sido específica da época colonial brasileira (1500-1822).

Quer se inspirassem ou não nos trabalhos pioneiros de Roger Bastide, muitos historiadores e sociólogos nacionais empregaram também em suas análises o modelo dicotômico sob formas variadas, de que a mais corrente distingue um catolicismo oficial de um catolicismo popular. O catolicismo oficial, transmitido pela hierarquia eclesiástica, é o de pequenos grupos de fiéis que a ela estão muito próximos, enquanto o catolicismo popular, herdado de Portugal, seria o da grande maioria dos brasileiros, e, ao mesmo tempo, conservaria práticas de há muito desaparecidas na antiga metrópole, (5) apresentando também outras inteiramente diversas e específicas do país.

A maneira pela qual Roger Bastide estabeleceu sua dicotomia difere, porém, bastante da que é hoje utilizada. Partiu ele da existência de uma estrutura sócio-econômica peculiar ao Brasil colônia, na qual o poder estava entre as mãos dos ricos proprietários rurais; e esta estrutura dominaria em parte, também, o setor religioso. Em conseqüência, teriam surgido duas hierarquias de agentes do culto, a dos grandes proprietários, que tinham sob seu mando o clero secular, e a das ordens religiosas, que se oporia ao poder destes. As poucas análises que Bastide efetuou sobre o catolicismo brasileiro não ultrapassaram, porém, o período colonial; não sabemos como teria aplicado esta distinção ao estudo dos períodos imperial e republicano subseqüentes. Ao contrário das outras dicotomias, esta se apóia numa constatação sociológica, e não parte, como as demais, de uma simples caracterização de crenças e práticas religiosas diversas.



Irmão José da Cruz. Batismo no Lago Cruzador, Alto Solimões, 1978. Fotos de Jussara Gruber

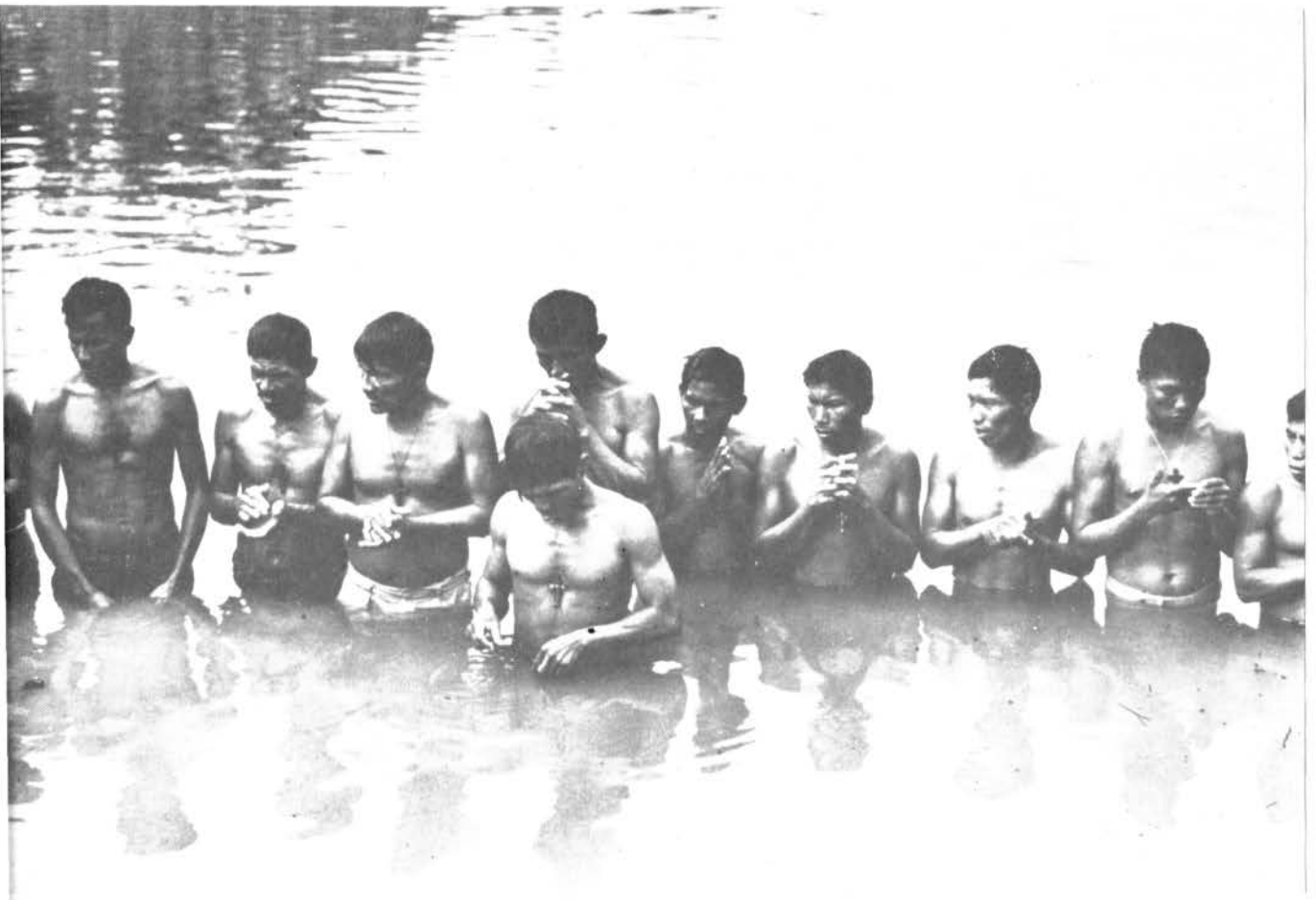
Não foi, porém, a abordagem de Roger Bastide que perdurou; ao contrário, a distinção entre catolicismo oficial e catolicismo popular, no Brasil, efetuada somente a partir de suas práticas, constitui o modelo correntemente empregado na análise desta religião. Mesmo a "pluralidade de catolicismo" de que fala Thales de Azevedo em seus importantes trabalhos, (6) se reduziria também a esta dicotomia fundamental, muitas vezes concebida como dois pólos, entre os quais tipos intermediários poderiam ser reconhecidos.

Começa-se, porém, a compreender hoje que julgamentos de valor estão ocultos sob a aparente neutralidade desta tipologia. O termo "popular", por exemplo, é ambíguo; designa o que pertence "à maioria dos homens", porém também é muito utilizado no sentido daquilo "que pertence aos estratos inferiores da população", e é envolvido então em conotações desfavoráveis. Enquanto qualificativo do termo "religião", este último significado tende a ser muito mais utilizado do que o primeiro; estaria afirmando, pois, que a religião oficial seria mais verdadeira, mais elevada do que a praticada pela maioria dos indivíduos de uma sociedade, isto é, pelas vastas camadas inferiores cujas crenças seriam produto de magia e superstição, e não realmente produto de um saber religioso.

Nessa dicotomia também se encontra presente uma idéia de evolução: o catolicismo popular teria sido dominante enquanto o Brasil se conservou um país agrícola, com a maioria da população habitando zonas rurais e permanecendo ignorante, afastada do progresso. A industrialização teria trazido consigo, principalmente a partir dos anos 40 deste século, um processo acelerado de urbanização, determinando uma expansão do catolicismo oficial, mais espiritualizado, mais condizente com a racionalidade do mundo urbano-industrial; e nesse processo, o catolicismo popular, composto de um tecido de irracionalidades, de superstições, de arcaísmos, estaria sendo cada vez mais rechaçado, tanto para as regiões rurais mais pobres e mais isoladas como para as camadas inferiores, analfabetas e miseráveis, dos núcleos urbanos.

Desta forma, à medida que as estruturas sócio-econômicas mais antigas e mais simples iam sendo substituídas por outras, mais avançadas e complexas, o catolicismo popular, desprovido de sistematização e largamente baseado na fantasia, tenderia a se refugiar nos locais e nos grupos menos favorecidos. Além disso, os meios de comunicação de massa, que rapidamente se disseminaram pela sociedade brasileira com enorme sucesso (os televisores se instalando até mesmo na pobreza das favelas), contribuiriam de forma decisiva para a erradicação das formas populares da religião. Difundindo a imagem de um novo estilo de vida, com novos comportamentos, com outras maneiras de pensar, com outros valores, incompatíveis com a cultura tradicional das massas brasileiras, os *mass media* também abalariam crendices e superstições; seu desaparecimento era apenas questão de tempo.

Todavia, o processo de industrialização e de urbanização não sendo homogêneo por todo o país, as diferenças regionais persistiriam mais longamente. O catolicismo popular dificilmente po-



deria manter sua ascendência sobre a população paulista, por exemplo, região em que a industrialização e a agricultura capitalista, plenamente implantadas, teriam feito desaparecer antigas maneiras de agir e de pensar. Noutras regiões brasileiras, porém, em que a industrialização ainda era fraca e a agricultura se conservava arcaica (sendo comumente citado o Nordeste), o catolicismo popular ainda teria vigor.

Uma aproximação implícita se efetua, pois, entre o catolicismo, em sua concepção oficial, e as formas de conhecimento consideradas mais elevadas (a ciência, por exemplo, com seu espírito de sistema), e também as formas mais elevadas de ação (a técnica e sua racionalidade); o catolicismo oficial caminharia a par da instrução, das inovações, do desenvolvimento das comunicações etc. O catolicismo popular, por sua vez, permaneceria associado ao analfabetismo, à pobreza, ao conservantismo, ao isolamento dos grupos e dos indivíduos.

São estas as teorias que têm servido de quadro de referência a uma "leitura" dos catolicismos brasileiros. Serão elas realmente adequadas à explicação do que existe? A descrição de alguns casos concretos talvez contribua para esclarecê-lo.

UM "MESSIAS" (7) DO INÍCIO DO SÉCULO XX: PADRE CÍCERO

Nascido no Crato, ao sul do estado do Ceará, na zona denominada Nordeste seco, Cícero Romão Baptista muito cedo manifestou sua vocação religiosa; entrou para o seminário em Fortaleza e, ordenado padre em 1872, foi designado vigário para a localidade de Juazeiro, próxima à sua cidade natal. Este vilarejo era conhecido como foco de desordeiros, de bêbados e de prostitutas, num município – Crato – dominado por proprietários rurais, criadores quase todos, grandes chefes de parentelas, que disputavam arduamente entre si o predomínio local.

Muito jovem ainda, e franzino, Cícero não tinha nem qualificações nem "presença" para se impor aos proprietários rurais das cercanias e aos desordeiros do vilarejo. Sua inteligência e seu conhecimento dos habitantes, porém, lhe inspiraram o comportamento necessário para se fazer escutar: sotaina remendada, pés nus em sandálias de couro cru, barba e cabelos longos e emaranhados, tornou-se a própria imagem do "penitente", tal qual é reverenciado pelos sertanejos brasileiros – o homem que abandonou os prazeres do mundo a fim de redimir seus pecados e de auxiliar o próximo rumo ao aperfeiçoamento moral. Apoiado num rugoso bastão, Cícero percorreu incansavelmente os arredores de Juazeiro, de propriedade em propriedade, de casa em casa, dando conselhos, invocando o Juízo Final, ensinando a devoção do rosário que, segundo ele, era o instrumento indispensável para se obter a salvação e entrar no Reino dos Céus.

Exercia gratuitamente seu ministério e vivia daquilo que lhe davam, maneira de agir muito louvada pelos rústicos paroquianos, pouco habituados a encontrar, mesmo entre os padres, indivíduos que desprezassem os bens terrenos. Dádivas de toda a ordem começaram a afluir à casa do jovem cura que, frugal, distribuía sempre a maior parte entre os necessitados, reforçando sua reputação de desprendimento. Não tardou em gozar de grande prestígio e sua autoridade foi-se firmando. (8)

A finalidade principal do jovem Cícero parecia ser a modificação da região, pondo fim aos conflitos sangrentos que dividiam as grandes parentelas. Aconselhava aos proprietários rurais que viessem habitar no vilarejo, para, vigiando-os de perto, impedir que suas disputas se envenenassem. Pequenos proprietários rurais e trabalhadores sem terra compreenderam logo a utilidade de se abrigarem sob a proteção do padre, que se tornou o defensor deles contra o arbítrio dos grandes criadores locais. O vilarejo foi crescendo pouco a pouco. Os governos estadual e federal aprovavam as iniciativas do jovem vigário: a Igreja também manifestava sua satisfação, vendo nele o motor de um despertar religioso que trazia pobres e ricos às práticas dominicais. Cícero realizava assim a imagem ideal do padre, útil à sociedade e à Igreja.

Porém, o próprio sucesso que ia encontrando reforçava suas idéias de uma missão sagrada, que sonhos e visões revelaram enquanto seminarista; estas premonições haviam mostrado que devia transformar Juazeiro na "capital religiosa" do Nordeste, reunindo para tanto, em suas mãos, o poder religioso e o poder temporal. A chegada constante de "romeiros" pobres e ricos ao povoado, que vinham se instalar definitivamente ali, sob sua proteção, o entusiasmo de penitentes, seguindo rigorosamente seus conselhos a fim de alcançar a redenção dos pecados, as solicitações de conselhos emanando de chefes políticos das vizinhanças no momento de eleições – tudo lhe trazia a prova da qualidade sobrenatural de suas inspirações. Os donativos de toda ordem que recebia, terra inclusive, como recompensa de serviços e de apoio prestados, aumentavam em quantidade e em valor, transformando-o em pessoa de posses; foi-lhe possível, então, organizar de maneira eficiente tanto os serviços de socorro aos pobres quanto o progresso das condições de vida do "seu" vilarejo, o qual, crescendo, ia-se tornando um burgo importante.

Em 1889, 17 anos depois da chegada do jovem vigário a Juazeiro, disseminou-se a notícia de que ele estava operando milagres: não podia mais haver qualquer dúvida, ele era em verdade um enviado de Deus . . . A migração para Juazeiro tomou então nova amplitude. Milhares de famílias, pertencentes às camadas sociais as mais diversas, abandonaram seus locais de origem para habitar junto do representante de Deus na terra. Os mais ricos compraram propriedades na vila ou em seus arredores; os menos afortunados solicitaram trabalho daquele que era cada vez mais encarado não só como o defensor e o apoio dos infelizes, como também o Padrinho de todos os homens, seu intercessor junto à Virgem. Dizia-se também que ele encarnava "a terceira pessoa da Santíssima Trindade", que era o Espírito Santo, cuja chegada anunciava a iminência do Juízo Final e da Terceira Idade do Mundo.

Alguns vigários de outros municípios reconheceram como verdadeiros os milagres de Cícero; outros, porém, condenaram com veemência a "impostura", e a Igreja não tardou em se pronunciar oficialmente; exigiu prudência, abrindo inquérito a respeito. Médicos vieram também dar sua opinião, partilhados entre os que eram pró e os que eram contra. O inquérito, transformado em processo, foi enviado a Roma; Cícero para lá viajou, a fim de seguir

de perto as argumentações e apresentar ele mesmo sua defesa; regressou algum tempo depois, condenado, suspenso de ordens *a divinis*, não podendo nem dizer missa, nem pregar. A alta hierarquia eclesiástica o teria também, com satisfação, exilado de Juazeiro, mas recuou diante da possibilidade de um levante popular; tanto mais que Cícero contava bom número de adeptos entre os membros do governo estadual e federal, e até mesmo do próprio clero.

Padre Cícero continuou, pois, a habitar Juazeiro. Antes de partir para Roma, todavia, havia modificado seu aspecto exterior; desejando se apresentar conforme a imagem habitual do padre católico, abolira cabelos longos e barba emaranhada. Pobremente trajado sempre, parco nas refeições, vivendo em habitação modesta, seus bens no entanto não deixavam de crescer com os numerosos donativos que recebia dos fiéis; suas propriedades rurais aumentavam em número, e era dono de numerosas casas de aluguel na agora cidade de Juazeiro. Esta, ampliando-se, oferecia aos sertanejos um mercado de trabalho fora do comum na região. O Padrinho iniciou então a construção da "sua" catedral; criou também, na periferia urbana, um grande parque no qual os fiéis reconheciam as paisagens que costumavam associar tradicionalmente à vida de Cristo: a gruta de Belém, o jardim das Oliveiras, a colina do Calvário. Juazeiro tomava fisicamente, aos olhos dos romeiros, o aspecto da Nova Jerusalém de que falavam as Santas Escrituras. . .

Cícero trabalhava na consolidação de seu poder político, pois se tornara, havia tempo já, o conselheiro de "suas ovelhas" por ocasião de eleições. Candidatos aos diversos postos (desde vereador até governador do estado) vinham adulá-lo e pedir-lhe apoio para chegar à vitória. Em 1911, Cícero assentou plenamente sua hegemonia política na região, levando os coronéis e outros chefes a assinarem um "contrato" que punha fim às suas rivalidades. Sob o mando do Padrinho, era um verdadeiro pacto de não-agressão entre aqueles que na véspera se entreolhavam como inimigos; e, também, explicitamente o defendiam contra futuras investidas. Amplamente divulgado pela imprensa, o pacto teve enorme repercussão em todo o país, pois mostrava que o poder do Padrinho sobrepujara o dos coronéis locais. Nesse mesmo ano de 1911, alcançou que Juazeiro fosse elevado a município, contra a vontade dos coronéis e políticos.

A oposição de vários destes ao poder de Cícero se manifestou abertamente em 1914; tendo o então presidente da província, Marcos Franco Rabello, entrado em conflito com o Padrinho, auxiliaram-no vários chefes locais, reunindo tropas a fim de forçá-lo a manifestar obediência ao poder constituído. A notícia, porém, se espalhou imediatamente: o Padrinho estava ameaçado pelas forças do anticristo e dos "hereges". Era preciso defendê-lo; milhares de romeiros partiram para a Cidade Santa de Juazeiro, para garanti-la contra os "espíritos do Mal". Estes romeiros, muito mal armados, rechaçaram as tropas regulares enviadas a Juazeiro; tomando a ofensiva, chegaram até a capital do estado, de onde havia fugido o presidente. O governo federal, não ousando reprimir o movimento em defesa do Patriarca de Juazeiro, que alcançava todas as camadas da população, deu mão forte a este, decidindo que seria efetuada nova eleição. Falou-se em eleger padre Cícero presidente do estado, mas ele recusou, aceitando somente o cargo de vice-presidente: não lhe sorria abandonar Juazeiro, que sempre quisera transformar em sede do poder temporal e do poder religioso de todo o Sertão, e justamente seu sonho parecia muito próximo de uma realização total: o Padrinho era agora o "chefe dos chefes".

Durante os 20 anos que ainda viveu, padre Cícero foi regularmente eleito e reeleito vice-presidente do estado do Ceará e prefeito da cidade de Juazeiro. O governo solicitava sem cessar seus conselho para as medidas que intentava tomar na região. Nenhum candidato a postos eletivos conseguia a vitória sem seu apoio. "Sua cidade", que sempre desejara próspera e moderna, crescia dia a dia, tornando-se um pólo de desenvolvimento para toda a zona circunvizinha; o "progresso" e as novidades dela se difundiam pelo Sertão. Romeiros chegavam constantemente, atraídos pelo desejo de viver sob a proteção sagrada do Padrinho e assegurar assim a salvação eterna: pobres e ricos, vaqueiros e criadores de gado, parceiros e proprietários de terras, irmanados na mesma fé.

Quando da morte do padre Cícero, a 20 de julho de 1934, o antigo povoado de Juazeiro se tornara a segunda cidade do estado, com 50.000 habitantes e 10.000 casas de tijolo, centro dos negócios mais importantes de todo o Sertão. Ali se encontravam pequenas indústrias, um próspero artesanato, um comércio sólido, bancos, escolas de diversos níveis. Ao redor dela se desenvolvera uma agricultura comercial, substituindo a criação de gado e a pequena agricultura de subsistência. Juazeiro se tornara também importante centro de comunicações, ligado à capital da província por estrada de ferro, por estradas de rodagem, e dispondo de um campo de aviação. Todavia, a parte "sagrada" da cidade continuava a constituir seu núcleo principal, com numerosas igrejas e capelas, devotamente cuidadas por confrarias leigas, comandadas por alguns vigários. Constituía realmente o centro religioso mais importante do Nordeste. Constantes romarias e peregrinações o atestavam.

O desaparecimento de padre Cícero não diminuiu a fé de seus adeptos, os quais não acreditaram em sua morte: "em viagem", devia retornar um dia à Cidade Santa a fim de anunciar a chegada do Juízo Final. Seus fiéis, com o rosário na mão, invocam ainda hoje "Jesus, Maria, José e meu Padrinho Padre Cícero". Seu retrato está entronizado em todos os oratórios domésticos, sua lenda messiânica é constantemente enriquecida com um rol de novos milagres. Atualmente, governo estadual e governo federal celebram o grande chefe político que ele foi, pacificador das disputas locais entre coronéis, construtor de uma cidade próspera. A Igreja Católica, a quem coube sua rica herança, não o repele mais, nem o reprova, nem o nega, ao contrário, integra-o entre os seus bem-aventurados, e rumores circulam constantemente de uma canonização que seria efetuada em período não muito distante . . .

UM TAUMATURGO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX: PADRE DONIZETTI (10)

Tambaú, cidadezinha de 4.500 habitantes, a uns 300 quilômetros da cidade de São Paulo e diretamente submetida à influência desta metrópole industrial, foi teatro, há uma trintena de anos, de fenômenos religiosos extraordinários: o vigário local, padre Donizetti Tavares de Lima, então com 74 anos, tornou-se um fator de curas milagrosas. Fazia 29 anos que padre Donizetti era vigário em Tambaú, tendo ali se instalado em 1926. Alguns de seus dons extraordinários logo se fizeram notar: curava indivíduos do vício da bebida: ao toque de seus dedos e ao murmúrio de sua benção, desapareciam as dores de dente, desinchavam as bochechas, de onde seu apelido de "dentista dos moleques".

Em março de 1954, um negociante de vinhos do vizinho estado de Minas Gerais, de que era freguês, veio como de hábito trazer-lhe as encomendas, e queixou-se de mal poder andar, de tanto reumatismo. Padre Donizetti fez desaparecerem as dores colocando as mãos sobre os joelhos endoloridos, ao mesmo tempo que pronunciava uma bênção. (11) O negociante divulgou a notícia do "milagre"; alguns doentes decidiram tentar a sorte, houve novas curas, as idas a Tambaú se intensificaram. Os habitantes de Tambaú, espantados com o movimento inusitado de viajantes descendo em sua pacata estação e indo em busca da casa do vigário, ficaram sabendo que vivia entre eles um taumaturgo cujas virtudes até então tinham permanecido quase ignoradas. A primeira fase do fenômeno estava em curso.

Durante esta primeira fase, padre Donizetti recebia em sua casa os romeiros, um por um, ouvia os pedidos, abençoava-os individualmente, impondo as mãos; os resultados benéficos se manifestavam às vezes de imediato, outras vezes mais tarde. Os romeiros não permaneciam em Tambaú; ao fim da tarde ou na manhã seguinte, regressavam a seus lares. Padre Donizetti os impressionava: alto e robusto, cabelos muito brancos, bem implantados na cabeça e cortados rente, aspecto vagamente militar, tinha uma presença imponente.

A igreja passou a estar repleta em suas missas e, aos domingos, padre Donizetti pregava no meio de um silêncio completo. Explicava que Deus o havia escolhido para reforçar a autoridade da Igreja Católica, única fonte de salvação para os cristãos; por isso projetava construir em Tambaú, com os donativos dos romeiros, uma grande catedral na qual milagres de grande importância deviam ter lugar; e Tambaú se tornaria a grande e verdadeira, a maior cidade santa brasileira.

Uma reportagem sensacionalista, publicada num jornal de São Paulo, marcou o início da segunda fase dos milagres. A partir desse momento os meios de comunicação de massa foram, por assim dizer, postos a serviço de padre Donizetti e de seus milagres, difundindo por todo o país a extraordinária notícia de seus donos. A quantidade dos romeiros aumentou de tal maneira que padre Donizetti não pôde mais recebê-los, como fazia anteriormente. E dentro de pouco tempo ficou enclausurado na casa paroquial, pois, cada vez que pretendia atravessar a praça para chegar à igreja, a multidão de fiéis se comprimia contra ele, desejando tocá-lo, arrancando-lhe botões e mesmo pedaços da sotaina para transformá-los em escapulários; teve de se contentar com breves aparições à janela, de onde dirigia um pequeno sermão à massa reunida na praça, abençoando-a em seguida.

A fama do taumaturgo ultrapassou as fronteiras do estado de São Paulo, atraiu romeiros do Rio de Janeiro, de Minas Gerais, do Paraná, e também de estados mais longínquos – Goiás, Mato Grosso. Foi aumentado o número de trens para Tambaú, e aos oito que normalmente se detinham ali vieram se juntar de cinco a seis trens suplementares, durante a semana, e oito a dez aos domingos, provenientes tanto de São Paulo quanto de Ribeirão Preto. Caminhões e automóveis particulares também eram alugados para viagens, os motoristas viam aumentar constantemente seus ganhos; e os romeiros mais ricos chegavam a fretar taxis aéreos, pois Tambaú tinha campo de aviação.

Os habitantes da cidade, bastante reticentes e céticos em relação aos milagres, manifestavam claramente seu descontentamento. A vida cotidiana ficara ali completamente desorganizada; o trabalho urbano se fazia com dificuldade; por toda a parte, uma multidão barulhenta invadia os espaços, impedindo a livre circulação nas ruas. A alimentação escasseava, os preços de mantimentos subiam vertiginosamente. E o estado de sujeira da cidade, transformada num enorme acampamento cujos ocupantes eram outros cada 12 ou 24 horas, fazia temer a ocorrência de epidemias.

Espalhou-se, entretanto, a notícia de que a força sobrenatural de padre Donizetti operava também milagre por intermédio do rádio e da televisão. Uma estação de rádio de São Paulo adquiriu o direito de transmitir todos os dias suas palavras e suas bênçãos às seis horas da tarde – à hora do Angelus – e os fiéis regressavam às pressas do trabalho para ouvi-lo. Colocavam garrafas e copos cheios d'água, ramos enfolhados, roupas diante dos aparelhos de rádio ou de TV, acreditando que a bênção penetrava nos objetos, conferindo-lhes um poder terapêutico tão poderoso quanto se o padre, em carne e osso, os tivesse abençoado. Desta forma, a bênção era ativa mesmo à distância; impregnava com seu poder água, folhas, flores, tecidos, transformando-os em substâncias curativas sobrenaturais. Os milagres continuavam assim, tanto na proximidade imediata do padre quanto ao longe, por influência de aflúvios, transmitidos de diversas maneiras.

Os fiéis foram então exortados a que não fizessem mais a viagem a Tambaú; permanecessem em seus lares, buscando a virtude da bênção por meio dos modernos instrumentos de comunicação de massa. Para dar mais realce à solicitação, padre Donizetti também falou algumas vezes à televisão. Finalmente, foi realizado um filme documentário sobre suas atividades – "O poder da fé" –, projetado em vários cinemas de São Paulo e de outras cidades. Por todos estes meios, podiam os prosélitos conhecer o taumaturgo sem as despesas e as canseiras de uma viagem até a Cidade Santa. E desta forma talvez se conseguisse reduzir a quantidade dos que iam até lá em peregrinação. Na verdade, estas medidas não pareceram surtir efeito.

Relativamente ao caso do padre Donizetti, a Igreja Católica não se mostrou unânime; uma parte do clero manifes-

tava simpatia para com o taumaturgo, enquanto outros sacerdotes não escondiam ceticismo e negativismo, lembrando que, em casos semelhantes, a Igreja havia considerado tais fenômenos como prejudiciais à autoridade da hierarquia eclesiástica. Desses casos, o mais rumoroso fora outrora o do padre Cícero, no Ceará; porém, mais próximos no espaço e no tempo, tinha havido o do padre Antônio, em Urucânia, Minas Gerais, e o do padre Eustáquio von Lieshout em Poá, nas cercanias mesmo de São Paulo.

O governo local, por sua vez, foi-se tornando abertamente hostil ao que se passava, amedrontado com o prestígio crescente do padre Donizetti e com os reboliços que causava a aglomeração dos fiéis. O taumaturgo começava também a emitir opiniões sobre as eleições vindouras: iria seguir o caminho do padre Cícero e se tornar um poderoso líder político? As discussões e as disputas no interior do clero e no interior do governo ecoavam nos jornais, dos quais alguns eram também francamente adeptos dos milagres e outros, contra. Finalmente, na Igreja, aqueles que eram hostis ao padre Donizetti alcançaram vitória; este foi intimado por ordens superiores a parar completamente suas atividades.

Noticiou-se então amplamente que padre Donizetti cessaria sermões e bênçãos no dia 31 de maio de 1955. Verdadeira corrida a Tambaú se iniciou, multidão de adeptos pretendendo conhecer diretamente o taumaturgo e receber sua bênção antes que ele cessasse de agir. Cinqüenta mil romeiros chegavam e partiam diariamente da cidade, em cujas ruas era impossível caminhar tranqüilamente. As árvores diante da casa paroquial feneciam, despojadas de folhas, de ramos, de galhos, da própria casca: recebendo três vezes por dia a bênção do padre, seu poder terapêutico devia ser extremamente vigoroso . . . Também aumentou extraordinariamente a quantidade de esmolas e de óbulos que os fiéis arremessavam ao altar, na igreja, amontoando-se notas sobre notas, defendidas do público por uma cordinha e vigiadas zelosamente por senhoras da confiança do pároco; três vezes por dia, uma caminhonete do banco local vinha retirar o dinheiro para guardá-lo em seus cofres. De tempos em tempos o montante era anunciado, lembrando-se então que estas somas se destinavam à construção da catedral de Tambaú.

Dia 31 de maio, diante de 100.000 peregrinos em lágrimas, no meio do maior recolhimento, padre Donizetti abençoou pela última vez seus fiéis, enquanto três aviões derramavam sobre a cidade uma chuva de flores.

Desejava a Igreja Católica afastar definitivamente padre Donizetti de sua paróquia; porém, uma sondagem prévia mostrou a amplitude de resistências que tal medida provocaria. Partiu ele então para "longas férias" num convento situado fora do estado de São Paulo. Muito mais tarde, foi reintegrado à sua paróquia, porém toda atividade religiosa lhe foi proibida: não podia pregar, não podia abençoar, não podia dar os sacramentos, só podia dizer missa em particular, diante do seu próprio oratório doméstico. Um vigário jovem fora nomeado para Tambaú e se encarregava dos deveres do culto. De tempos em tempos, acorriam ainda visitantes a Tambaú, para implorar a bênção do padre Donizetti; este respondia que estava impedido de o fazer, que todas as suas atividades haviam cessado por "razões de ordem elevada" (sic). (12) Não admitia que se dissesse que o fazia em obediência a ordens de seus superiores; afirmava que recebera diretamente do além esta penitência, mas que Deus um dia o abençoaria de novo, a fim de lhe restituir os poderes sobrenaturais.

O velho vigário viveu ainda uma dezena de anos, sem sair de sua cidade de Tambaú, mas sem exercer nenhuma de suas tarefas sacerdotais, levando uma vida retirada e modesta. Sua morte despertou certo rumor, fiéis acorreram para vê-lo ainda uma vez, tocar-lhe o corpo, pedir-lhe bênção e amparo. Em seguida o silêncio envolveu seu nome e seus milagres. Raros são os romeiros que ainda acorrem a rezar em frente a seu túmulo. Quanto à cidade de Tambaú, retomou seu antigo ritmo de vida e nenhuma catedral foi ali construída.

COMENTÁRIOS

Estes dois taumaturgos viveram em regiões muito diferentes do Brasil, em épocas diversas. Não foram os únicos "santos" e "taumaturgos" que, no país, surgiram no próprio seio do catolicismo; ao contrário, fazem parte de uma longa série que não parece ainda perto de terminar. (13) Alguns se aproximam do "modelo padre Cícero", isto é, tornam-se chefes políticos e econômicos, além de serem desde o início líderes religiosos; outros estão mais perto do "modelo padre Donizetti", permanecendo simples taumaturgos, a atividade principal se limitando a curar doentes do corpo e do espírito. Muitos deles são padres; porém, existem também, e em não pequena quantidade, católicos leigos que devotaram sua vida à religião sem no entanto tomar ordens. (14)

As atividades do padre Cícero ultrapassaram em muito as de um taumaturgo, e ele se enquadra melhor na categoria dos "messias". Pode-se perguntar se padre Donizetti não chegaria também ao "modelo messiânico", tivesse ele mais tempo de ação; no início de 1955, principiava a tomar iniciativas políticas que caracterizam o "messias", encorajado pelos que o cercavam; porém, a Igreja, com sua intervenção rápida, cortou-lhe todas as atividades.

Ora, padre Cícero havia levado tempo até robustecer prestígio e poder, antes de entrar em antagonismo com a Igreja, primeiramente, e, vitorioso nesta pendência, entabular mais tarde disputa com os chefes políticos regionais, que também levou de vencida. Foi 20 anos mais ou menos após o início de sua instalação em Juazeiro que pôde afrontar a Igreja (1889-1890), e também mais ou menos 20 anos depois da dissensão com a Igreja que entrou em colisão com os chefes políticos regionais (1914). Houve tempo, portanto, para solidamente alicerçar seu poder, enquanto padre Donizetti pouco mais de um ano teve para agir, embora contando com todos os modernos meios de comunicação de massa.

Nota-se também uma nítida diferença de "vocação" entre os dois líderes religiosos. Padre Cícero, já no seminário, manifestara a consciência de uma missão a cumprir na terra; toda sua vida sacerdotal voltou-se para o cumprimento desta. Padre Donizetti, embora mostrando desde cedo certa força espiritual, somente recebeu a "revelação" na idade de 74 anos. Padre Cícero trabalhou lentamente, pacientemente, desenvolveu toda uma estratégia para chegar ao objetivo de reunir em suas mãos todo o poder temporal e o

poder sobrenatural sobre as populações do Sertão; seu sucesso, longo a alcançar, foi duradouro. O sucesso de padre Donizetti, ao contrário, sem bases sólidas, foi fulgurante porém breve.

Apesar destas diferenças, os dois casos apresentam semelhanças claras: mesmo poder sobrenatural operando curas e milagres, mesma missão revelada por Deus de criar uma cidade santa e de resgatar os pecados humanos, reforçando a Igreja Católica; mesma utilização de elementos que são impregnados de força religiosa e terapêutica – água, folhas, tecidos; mesmo poder extraordinário das bênçãos; mesma utilização das pregações. Também a atitude dos fiéis comportou similitudes: num e noutro caso, pertenceram eles a todas as camadas sociais; encaravam a religião como um meio de obter graças utilitárias, não parecendo muito preocupados com os aspectos espirituais da doutrina e das práticas religiosas.

No entanto, os dois sacerdotes exerceram seu mister em épocas diferentes (um, no fim do século XIX e primeira metade do século XX; o outro, em pleno século XX, iniciando sua "missão" já na segunda metade deste), e também em regiões extremamente diferentes (um, no Sertão do Nordeste, de economia agrária e pobre; o outro, na região de São Paulo, de economia industrializada e rica). Num e noutro caso, as diversas camadas sociais atingidas pelo fenômeno demonstraram encarar a religião católica como um instrumento para manipulação de processos sócio-econômicos, além de instrumento para domínio da natureza. Tal característica não seria, portanto, específica do "povo", no sentido de camadas inferiores da sociedade brasileira, mas permearia todas as camadas, uma vez que indivíduos de todas elas vieram buscar auxílio e consolo junto ao padre Cícero ou ao padre Donizetti.

O caso de padre Donizetti também levanta sérias dúvidas sobre a existência de diferenças na maneira de encarar a religião, por parte dos habitantes de São Paulo, região industrializada e moderna, e do Nordeste, caracterizado sempre como subdesenvolvido. Em 1954, Tambaú se encontrava em zona próspera daquele estado, como sede de um município de agricultura comercial muito próspera, acrescida de importante criação de gado; na cidade havia indústrias oferecendo trabalho à mão-de-obra, sendo a cerâmica a mais desenvolvida; (15) além disso, todos os meios modernos de comunicação eram ali encontrados. Nada de semelhante com o Sertão; em 1872, quando se instalara padre Cícero em Juazeiro, este povoado e circunvizinhanças eram muito pobres; agricultura e criação de gado eram pouco importantes, não havia indústria alguma, o artesanato era quase inexistente, os meios de comunicação eram muito precários. Era de se pensar que, em 1954-1955, no estado de São Paulo, não haveria clima para o sucesso de um taumaturgo que parecia tão semelhante, sob vários aspectos, ao padre Cícero, o qual fora bem sucedido em fins do século XIX, no fundo do Sertão cearense . . .

Tanto o padre Cícero quanto o padre Donizetti procuraram pôr a seu serviço, o mais que puderam, os meios de comunicação de sua época e de sua região. Tomando a iniciativa de mandar abrir estradas, exigindo que Juazeiro não ficasse à margem quando se cogitou da construção de uma estrada de ferro, padre Cícero facilitou o deslocamento de milhares de romeiros que o procuravam. O sucesso extraordinariamente rápido dos "milagres" de padre Donizetti, que cobriram também um vasto espaço geográfico, foi largamente beneficiado pela utilização das *media*. Esta mesma rapidez de comunicações também facilitou a reação da Igreja Católica: o clero pôde vigiar o fenômeno dos milagres em São Paulo desde seu aparecimento, intervindo antes que pudesse se enraizar demasiadamente na crença dos fiéis. No caso do padre Cícero, quando os graus mais elevados da hierarquia eclesiástica tomaram conhecimento do que se passava em Juazeiro, era tarde demais para fazê-lo parar.

Note-se também que os dois "santos" ficaram obcecados pela idéia de fundar uma cidade santa, destinada a se tornar a "capital" do catolicismo brasileiro. Aliás, a fundação de uma cidade santa é tema constante nas "revelações" dos messias brasileiros que têm sido estudados; (16) todos eles reúnem os adeptos numa aglomeração urbana; não condenam a vida citadina, muito pelo contrário. A única exceção à regra foi Yokaanam, que iniciou suas atividades no Rio de Janeiro em 1946, transplantando em seguida seus fiéis para as cercanias de Brasília, quando da fundação desta. Instalado numa propriedade agrícola a 70 quilômetros de Brasília, Yokaanam ali organizou uma comunidade agrária e continuou a pregação contra as cidades, sede de vícios e pecados, a qual vinha efetuando desde o Rio de Janeiro. Todos os demais "messias" brasileiros se localizaram no meio rural, foram messias rústicos.

Talvez esta aspiração à construção de uma cidade santa tenha sido uma espécie de contrapeso a uma sociedade agrária como a brasileira, na qual aldeias e burgos foram, por assim dizer, inexistentes durante muito tempo; em que a quantidade de vilas e cidades foi sempre muito modesta em relação à vastidão do território e ao número de seus habitantes; em que o habitat disperso – cada família habitando em suas terras, ou nas terras em que trabalhava – tinha sido a regra comum. Os messias pareciam marcados por uma espécie de "medo do vazio demográfico", que os fazia desejar viver em aglomerações urbanas. Porém em aglomerações urbanas específicas, vigiadas de perto por eles – as Cidades Santas.

Este "medo do vazio" teria sido, aliás, partilhado pela população do país em seu conjunto, de onde a receptividade que a mensagem messiânica encontrou sempre junto a ela. Uma noção confusa de possibilidades de enriquecimento, de conforto, de uma vida mais alegre, permanece ligada no país à noção de cidade, incitando os habitantes do campo a trocar seu isolamento pelas delícias da concentração urbana. E a formação das Cidades Santas é antiga; o primeiro exemplo registrado data de 1817. O que estamos chamando de "medo do vazio demográfico", juntamente com as aspirações confusas de uma vida melhor, associados ambos à existência urbana, precedem portanto de muito a implantação de indústrias modernas no país, que se acelera somente a partir da década de 30 deste século – isto é, na década da morte do padre Cícero.

Examinando mais de perto os dois casos estudados, sua incompatibilidade com a dicotomia "catolicismo oficial–catolicismo popular" se torna patente. Dois sacerdotes católicos, dois intérpretes autorizados das doutrinas oficiais da Igreja junto aos fiéis, demonstraram poderes sobrenaturais. É verdade que a Igreja pôs em dúvida a validade desses poderes, a ponto de suspendê-los de ordens e de desautorizá-los

enquanto intérpretes da doutrina. Todavia, suas pregações (que constituem uma forma de ensino) e o ritual que organizaram (que constituem uma forma de ação) em nada se afastaram dos de outros vigários, isto é, dos de outros agentes autorizados do culto.

Ambos deram lugar também a controvérsias no interior da própria hierarquia eclesiástica, que se dividiu entre os que os aceitavam e os que os negavam, mesmo depois dos altos escalões clericais terem condenado a ambos. Por outro lado, padre Cícero, após sua morte, foi totalmente recuperado pela Igreja Católica, que o reconsiderou um agente autorizado do catolicismo. Quanto a padre Donizetti, cuja figura se esmaece pouco a pouco no esquecimento, seu culto não teve tempo de se enraizar profundamente na fé da multidão de adeptos, e a Igreja não se preocupou mais com ele.

Nos dois casos, como manter uma divisão entre um catolicismo oficial, mais espiritualizado e de acordo com o mundo urbano-industrial, e um catolicismo popular, arcaico e irracional, específico das camadas inferiores e dos grupos mais rústicos da população brasileira, quando o próprio clero se apresentou permeável às crenças e práticas dos dois taumaturgos – isto é, quando representantes do catolicismo oficial, mais espiritualista e mais elevado, se tornaram também agentes da difusão dos milagres destes? Além disso, como ambos os taumaturgos exerceram sua fascinação tanto sobre habitantes do campo quanto das cidades, tanto sobre gente pobre quanto sobre gente rica, é difícil também afirmar que os citadinos ricos estariam mais próximos de um catolicismo oficial mais espiritualista e mais elevado, deixando às camadas pobres e aos rústicos habitantes rurais as práticas supersticiosas e folclóricas.

Encarando estas duas figuras na perspectiva habitual em que se considera a continuidade das tradições populares no país, pode-se também perguntar: a origem destas duas "santificações" populares estaria ligada às características de suas regiões respectivas, que teriam determinado maior conservantismo e tradicionalismo de suas populações? Padre Cícero viveu de fato numa região do país considerada atrasada; sua maneira de agir constituiu, porém, exceção entre os chefes políticos locais (dos quais fez parte), no sentido de que teve por objetivo o desenvolvimento e a modernização da região. Graças a ele, estradas romperam o isolamento do povoado de Juazeiro; combateu a ignorância de seus habitantes fundando escolas, procurou implantar na cidade tudo quanto havia no país como novidade. Padre Donizetti, por sua vez, soube muito bem se servir dos mais avançados meios de comunicação de massa, a fim de difundir suas mensagens, e entregou aos bancos a administração da fortuna constituída pelas esmolas dos fiéis. A vida e as atividades dos dois taumaturgos estão em desacordo pois, com as teorias habituais que explicam pelo seu tradicionalismo o sucesso de que gozam tais líderes.

Estas observações levam a duvidar das noções de evolução e transformação da mentalidade religiosa sob a influência da industrialização e da urbanização. Admite-se muitas vezes que populações de nível inferior, sob a influência destes fatores, teriam a tendência de passar de um catolicismo popular, rústico, irracional e utilitário, preservado nas zonas rurais pela distância e pelo isolamento, a um catolicismo oficial, citadino, mais espiritualista, mais intelectualizado, mais próximo das doutrinas oficiais, mais voltado para o aperfeiçoamento individual. A explicação pela ignorância e embrutecimento dos adeptos foi dada durante muitos anos ao que sucedera com o padre Cícero no Nordeste; seu culto se difundira devido ao obscurantismo dos romeiros, e padre Cícero, muito astuto, teria simplesmente tirado proveito da estultice deles. Nesta maneira de ver, contrapõe-se a inteligência, a instrução, a habilidade de padre Cícero ao primarismo de seus adeptos. Porém, como explicar o que se passou com o padre Donizetti em São Paulo, em 1954/1955, que conseguiu enorme audiência na própria capital do estado e em todas as camadas da população, mesmo as mais instruídas?

Na verdade, a dicotomia catolicismo oficial-catolicismo popular, assim como outros modelos do mesmo tipo (sem excetuar a distinção utilizada no início deste artigo, entre catolicismo oficial e catolicismo rústico, (17) não se revelam muito apropriados para a análise destes fenômenos religiosos no Brasil. A linha que separa o catolicismo oficial do catolicismo popular parece das mais tênues, quando se analisa casos como os do padre Cícero e padre Donizetti, principalmente quando os agentes religiosos pertencem à hierarquia católica. Será possível admitir que tal distinção só seria adequada quando se encarassem os fenômenos do catolicismo medieval, em relação aos quais foram forjados tais conceitos? Não seria mais admissível supor que eles se originaram de um esforço dos intelectuais buscando uma classificação dos fatos, enquadrando-os em categorias teóricas, muito embora precisando para isso deformá-los, deixando à margem alguns de seus aspectos mais importantes? O dualismo não parece, pois, repousar em definições precisas, e sim originar-se de juízos de valor.

Por outro lado, a aproximação operada entre o catolicismo espiritualista e a "sociedade industrial moderna", de um lado, e de outro lado o catolicismo popular e a "sociedade agrária tradicional, torna patente o parentesco dos conceitos dualistas em matéria de religião com a dicotomia conceitual, já bastante criticada, do "tradicional" e do "moderno" que constituiu a base de numerosas teorias do desenvolvimento, principalmente concernentes ao Terceiro Mundo.

Da mesma forma que "tradicional" e "moderno" só existem em relação um ao outro, também as noções de catolicismo oficial e catolicismo popular parecem realizar uma união indissolúvel, no interior do catolicismo considerado como uma globalidade. Ainda mais: a cada momento de sua história, este catolicismo "global" define de maneira diversa, em seu seio, o que seria "oficial" – conceito tão relativo quanto o de "popular"; de tal modo que o "popular" de ontem pode eventualmente se integrar no "oficial" de hoje, e o oficial de ontem pode hoje ser desconsiderado como superstição ou fanatismo. É nesta ótica que se pode explicar a recuperação atual, pela Igreja, do culto desenvolvido em torno do padre Cícero. Na verdade, é difícil definir a dicotomia fora de um contexto de tempo e lugar, e o grande problema que se colocaria seria o de saber em que medida haveria realmente distinção entre eles, em que medida seriam produtos um do outro e, como tais, relevariam as mesmas características.

A dúvida aqui expressa para com a dicotomia "religião oficial" e "religião popular" se estende, na verdade, a

toda a utilização de conceitos dicotômicos em sociologia, (18) que parecem se originar de um raciocínio sistemático e teórico, tendo como ponto de partida concepções ideológicas de bem e de mal, e não uma consulta direta à realidade empírica estudada; como resultado, em lugar de serem apropriadas à análise da realidade social, a deformam no sentido que convém melhor à ideologia do pesquisador.

Muito duvidosa, portanto, a utilidade das dicotomias na análise de fatos religiosos como os expostos. E seriam mais adequadas à análise de outros fatos religiosos, de outros fatos sociais? É o que seria preciso verificar.

NOTAS

(1) Le Goff, 1967, pp. 198-199.

(2) Rops, 1953, p. 342 e 434.

(3) Schmitt, 1981, a) e b).

(4) Bastide, 1951, p. 555; ver também 1945 e 1971.

(5) Para algumas dessas sobrevivências, ver Pereira de Queiroz, 1973.

(6) Thales de Azevedo, cujos trabalhos são muito importantes, distingue uma "pluralidade" de catolicismos. Outros pesquisadores se referem tão somente à dicotomia (Azevedo, 1953, 1963, 1964, 1969, 1981; Camargo, 1967; Rolim, 1970, 1973; Pereira de Queiroz, 1973).

(7) A história religiosa do Brasil é pródiga em "messias", isto é, em líderes religiosos que pregam a chegada iminente do Juízo Final; reúnem à sua volta uma comunidade de fiéis, de que são os chefes supremos. Pereira de Queiroz, 1957, 1968, 1972, 1976.

(8) Os sacerdotes sempre foram pouco numerosos no Brasil, e preferiam morar nas cidades; dessa forma, no meio rural, persistiam as devoções tradicionais coletivas, dirigidas muitas vezes por leigos: novenas, procissões. O que explica a importância do despertar religioso desencadeado pelo padre Cícero. Pereira de Queiroz, 1972; 1976; Della Cava, 1970.

(9) O apadrinhamento é instituição muito importante no Brasil. O padrinho deve auxiliar e proteger os afilhados, que, por sua vez, devem apoiá-lo e defendê-lo. Padre Cícero tornou-se o Padrinho de todos os nordestinos, de qualquer situação social.

(10) Donizetti Tavares de Lima era de antiga família paulista, cujos membros, muito ligados à música, receberam nomes que relembravam esta inclinação: Mozart, Donizetti, Verdi etc.

(11) Os acontecimentos de Tambaú foram objeto de minha primeira pesquisa de campo. Pereira de Queiroz, 1956, 1978.

(12) Pereira de Queiroz, 1978, p. 161.

(13) Estudamos já o conjunto dos "messias" brasileiros (Pereira de Queiroz, 1957, 1968, 1972, 1976), porém o estudo global dos "santos" e taumaturgos católicos do país ainda está por fazer, tanto do ponto de vista geográfico e histórico quanto do ponto de vista sociológico.

(14) A análise de um destes leigos foi muito bem efetuada por Cabral, 1960.

(15) Brandão Lopes, 1957.

(16) Pereira de Queiroz, 1957, 1968, 1972, 1976.

(17) Pereira de Queiroz, 1973.

(18) Para a crítica de conceitos dicotômicos, ver Gusfield, 1967; Doutreloux, 1969-1970; Pereira de Queiroz, 1971.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Thales
1953 – "Catholicism in Brazil", Nova Iorque, *Thought*, vol. XXVIII, n. 109.
1963 – "Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo no Brasil". São Paulo, *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. XIV.
1964 – "Les tâches de la sociologie de la religion au Brésil". Comunicação apresentada ao Congresso Pro Mundi Vita, Louvain (Bélgica), mimeo.
1969 – "Catolicismo no Brasil? ". Petrópolis, *Vozes*, ano 63, n. 2.
1981 – *A religião civil brasileira*. Petrópolis, Vozes.

BASTIDE, Roger
1945 – *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, Empresa Gráfica O Cruzeiro.
1951 – "Religion and the church in Brazil". In. T. LYNN SMITH e A. MARCHANT (dir. de public.). *Brazil, portrait of half a continent*. Nova Iorque, The Dryden Press.
1971 – *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo. Livr. Pioneira/Edusp.

BRANDÃO LOPES, Juarez Rubens
1957 – Zonas do estado de São Paulo. Rio de Janeiro, *Educação e Ciências Sociais*, ano II, vol. 2, n. 5, agosto.

CABRAL, Oswaldo R.
1960 – *João Maria*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de
1967 – "Essai de typologie du catholicisme brésilien". Louvain, *Social Compass*, vol. XIV, n. 5/6.

DELLA CAVA, Raph
1970 – *Miracle at Joaseiro*. Nova Iorque e Londres, Columbia, Univ. Press. Trad. Brasileira – *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra 1976.

DOUTRELOUX, Albert
1969-1970 – "Tradition et modernité dans le développement". Louvain, *Culture et Developpment*, vol. II, n. 1.

GUSFIELD, Joseph
1967 – "Tradition and modernity: misplaced polarities in the study of social change". *In. The American Journal of Sociology*, janeiro.

LE GOFF, Jacques
1967 – *La civilization de l'occident médieval*. Paris, Arthaud.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura
1956 – "Miracles au Brésil". Paris, *Annales* (Économies, Societés, Civilizations), 11º ano, n. 3, julho-setembro.
1957 – *La Guerre Sainte au Brésil: Le mouvement messianique du Contestado*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.
1968 – *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*. Paris Anthropos.
1971 – "La sociologie du développment et la pensée de Georges Gurvith". Paris, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. II.
1972 – *Images messianiques du Brésil*. Cuernavaca (México), Centro Intercultural de Documentación.

1972 – "Pesquisas sociológicas sobre o subdesenvolvimento: reflexões metodológicas." São Paulo, *Cadernos* n. 5.
1973 – *O campesinato brasileiro*. Petrópolis, Vozes/Edusp.
1976 – *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Alfa-Ômega, 2ª ed.
1978 – *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, Livros Técnicos e Científicos/Edusp.

ROLIM, Francisco A. C.
1970 – "Católicos e catolicismo". Petrópolis, *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 30, n. 118, junho.
1973 – "Religiosidade popular". *In Missão da Igreja no Brasil*. São Paulo, Loyola.

SCHMITT, Jean-Claude
1981 – "Du bon usage du Credo". In. *Faire croire: modalités de la difusion et de la reception des messages religieux du XII e au XVº siècles*. Roma, École Française de Rome.
1981 – "Les traditions folkloriques dans la culture médievale". Paris, *Archives des sciences sociales des religions*, n. 52.1, 26º ano, julho-setembro.

Sousândrade
EIS MARAJÓ VIÇOSA E
REDOLENTE

Raul Bopp
COBRA NORATO / PARTE XXXI
HISTÓRIA

Pedro Casaldáliga
NATAL TAPIRAPÉ
NOVA COLONIZAÇÃO
CANTIGA GARIMPEIRA

João de Jesus Paes Loureiro
CÂNTICO XVII
DESLENDA RURAL I
DESLENDA CRISTÃ
UM ÍNDIO À PORTA DA IGREJA

POESIA

Grazyna Drabik
MELIÁ, JESUÍTA CONVERTIDO

Rio Içá, Alto Solimões
Fotos de Jussara Gruber



A Amazônia atrai exageros.
Alimenta os mitos. Já foi chamada
de paraíso, e de inferno verde.
De pulmão do mundo, e de futuro
celeiro do planeta. De terra
grávida, fecunda para a vida e para
a morte, "terra-do-sem-lhe-achar-fim,
numa geografia sem limites" . . .

A imensa bacia Amazônica, perdendo
em tamanho só para a bacia do
Mississipi-Missouri, cobre mais de
5,5 milhões de quilômetros quadrados
– 27% do território da
América Latina e 60% do Brasil.
Sua floresta de 4 milhões quilômetros
quadrados constitui um terço
das florestas tropicais do planeta e
40% das reservas mundiais de madeira.
Crescem aqui 100 bilhões
de árvores de 500 espécies, a
maioria delas ainda desconhecida.
Nos seus 1.100 rios vivem
2.500 espécies de peixe, mais
do que em todos os mares reunidos.
E este mais rico habitat de pássaros do
mundo, com 1.800 espécies de
aves, abriga o maior arquipélago
fluvial – as 300 ilhas Anavilhanas do
Rio Negro; a maior província
mineral, generosíssima em ferro,
manganês e cobre – Carajás;
a maior bacia hidrográfica – Balbina.

Mesmo as derrotas amazônicas são
espetaculares: a ferrovia
E.E. Madeira-Mamoré, fechada
em 1972 depois de 60 anos
em funcionamento, tirou a vida de
10.000 pessoas durante a sua
construção e custou mais caro do
que o canal do Panamá.
E a Transamazônica, nem terminada
e já engolida em parte pela selva,
é a única obra humana, ao lado da
muralha da China, que pode
ser vista da Lua, como reportam
os astronautas.

Não é de admirar que a Amazônia
desperte a nossa imaginação.
E também a dos poetas.
Apresentamos aqui alguns deles:

Joaquim de Sousândrade
(1832-1902) – um maranhense
que por meio século compunha versos
sobre as buscas e perambulações
pelo mundo do Guesa Errante.
O trecho reproduzido vem do Canto
Terceiro do *Guesa*, escrito em 1858 e
oferecido como "tributo de
gratidão ao presidente do Amazonas
Dr. F. J. Furtado";

Raul Bopp (n. 1898) – um gaúcho
enamorado da Amazônia e dos
seus sortilégios, conhecido como
criador da figura de Cobra
Norato conterrâneo de Macunaíma,
mas quase esquecido como poeta
que ele foi, e bom;

D. Pedro Casaldáliga (n. 1928) –
um catalão retirante que fez sua casa
temporária, como bispo-missionário
dos pobres, em São Félix nas
margens, como ele mesmo descreve,
"prodigiosas do Araguaia,
no Mato Grosso verde e profundo
e cruel";

João de Jesus Paes Loureiro (n. 1939)
– um paranaense de Belém, que
aos mitos sobre a Amazônia contrapõe
o seu "deslendário". Como
em D. Pedro, a Amazônia mostra
nos poemas dele outra face: a floresta
sendo desmatada, a terra invadida,
onde apesar das riquezas, a fome e a
violência ameaçam seus habitantes.
Mas ao contrário de D. Pedro,
João de Jesus questiona também
o papel do missionário, mesmo o mais
bem-intencionado.

E um poema meu, escrito depois de
uma daquelas conversas
pela-noite-toda com um desses
encantados pela selva que encontram
lá o seu paraíso particular
e perpetuam de maneira nova o
antigo mito da "terra sem males".

A Amazônia continua a ser fascinante.
Cortada pelas estradas, domesticada
pelos campos e pastagens das
novas fazendas, não é mais "a terra
sem-fim". Mas é a Fronteira, talvez a
última Fronteira do planeta. Uma
região imensa ainda a ser explorada,
e já a ser defendida. Linda e rica.
E afligida pelos problemas dos
conflitos da terra, de injustiça social,
de violência política. Cheia de
contrastes e paradoxos. Como o Brasil
do qual é parte.

Grażyna Drabik

Eis Marajó viçosa e redolente
Do equador filha, noiva estremecida
Do rio, que lhe abraça o cincto ardente
Suspirando em saudosa despedida.
E' aqui, n'estes ermos incantados,
Onde os templos estão da natureza
Verdejantes, nas aguas desenhados
D'estas luzentes ruas de Veneza.
Que amenidade! que soidão de amores
Por onde eu vou! n'este ar embalsamado
Que d'enlevos! que edenicos rumores,
Céus! em que mundos sinto-me embalado!
As indolentes ruas, laudanosas,
D'onda tão pura, eternamente pura,
D'entre augustas muralhas magestosas,
Quão longas se perdendo na espessura
Galeria immemorial! eternos
São d'historia sagrada estes painéis
De verdes frondes, brandos aos galernos,
Longos a mais não terem fim! Quem és,
Peregrino, que hi estás, presa d'incantos
Que existem n'estas aguas mysteriosas?
D'elles verão se repassar teus cantos
Ás vozes naturaes, meigas, saudosas.
A bella onda e o fresco firmamento,
Que serpenteia em cima a accompanhando,
Vão as fitas azues do pensamento
Em deliciar de amor desenrolando.
Ambas vão-se nas curvas peregrinas,
Quão graciosa! vozes que modulam
A mesma lettra de canções divinas,
Que nos céus voam, que na terra ondulam.

Vastos salões se abrem solitarios
De architectura esplendida e phantastica:
São-lhes bromelias rubros lampadarios,
Portico os troncos da syphonia-elastica:
São-lhes aromas balsamos virtuosos,
Festiva musica os clarins do vento;
Enchem-n'os flores, cantos harmoniosos
Da cigarra pungindo o isolamento –
Condão de solitude, traz o canto
Da cigarra este hinverno ao coração;
Umbrio o ar transparente, leva o incanto
Aos mysterios da selva, á escuridão.

Brada o trocano. Estão deliberando
Da tribu os chefes contra os Carahibas –
Pela sombra das mattas ondulando
Passam guerreiras hostes Nheengahibas:
Dos ramos s'elevando amedrontadas
Olham as moças-aves refulgente
Negro o arco, as arasoyas fluctuadas,
O alvar no peito sorridor crescente.
Embala-se, oscillante e sonorosa
Aos cantares da guerra, toda a ilha!
N'aquella direcção, muda, piedosa
Sombra de fé, sangrando os passos, trilha –
A voz de Deus s'escuta no Evangelho!
Que uncção de amor nos labios do Jesuita!
Qual limpido crystal de claro espelho
Onde aurora reflecte-se infinita.
E como é doce o barbáro quebrando
Os arcos seus, lançando-os na corrente!
– O sol, que viu a paz, ficou guardando
Do deserto a palavra, que não mente.
E ainda um qual rumor longínquo e vago,
Qual o dos ventos ao través das selvas,
O Indio escuta sisudo; e além transvago
Foge – á luz dos christãos prefere as trevas.
Descansemos. Á margem d'estes rios
Ha sombra e esp'rança. Ó unica cidade
Em que a rama de platanos sombrios
Ao viandante abriga e á liberdade!

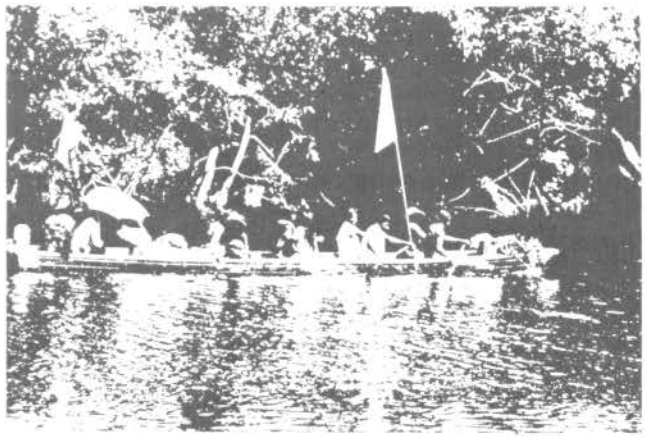




Ilustração de Poty. *In* Bopp, R. *Cobra Norato e outros poemas* (Rio, Civilização Brasileira, 1978)

COBRA NORATO
XXXI

Esta é a entrada da casa da Boiúna

Lá em baixo há um tremedal
Cururu está de sentinela

Desço (1) pelos fundos da grota
num escuro de se esconder

O chão oco ressoa
Silêncio não pode sair

Há fossas de boca inchada
– Por onde será que isto sai?
– Sai na goela da Panela

Aí o medo já me comicha a barriga

Lá adiante
num estirão mal-assombrado
vai passando uma canoa carregada de esqueletos

Neste Buraco do Espia
pode-se ver a noiva da Cobra Grande

Compadre! Tremi de susto
Parou a respiração

Sabe quem é a moça que está lá em baixo
. . . ruinha como uma flor?
– É a filha da rainha Luzia!

– Então corra com ela depressa
Não perca tempo, compadre
Cobra Grande se acordou

– Sapo-boi faça barulho
– Ai Quatro Ventos me ajudem
Quero forças pra fugir
Cobra Grande vem-que-vem-vindo pra me pegar

Já-te-pego Já-te-pego

– Serra do Ronca role abaixo
– Tape o caminho atrás de mim

Erga três taipas de espinho
fumaças de ouricuri
– Atire cinzas pra trás
pra agarrar distância

Já-te-pego Já-te-pego

Tamaquaré, meu cunhado
Cobra Grande vem-que-vem
Corra imitando o meu rasto
Faz de conta que sou eu
Entregue o meu pixé na casa do Pajé-pato

Torça caminho depressa
que a Boiúna vem lá atrás
como uma trovoada de pedra

Vem amassando mato
Uei!
Passou rasgando o caminho

Arvorezinhas ficaram de pescoço torcido
As outras rolaram esmagadas de raiz para cima

O horizonte ficou chato

Vento correu correu
mordendo a ponta do rabo

Pajé-pato lá adiante ensinou caminho errado:
– Cobra Norato com uma moça?
Foi pra Belém. Foi se casar

Cobra Grande esturrou direito pra Belém

Deu um estremeção

Entrou no cano da Sé
e ficou com a cabeça enfiada debaixo dos pés de Nossa Senhora

(1) Fala Cobra Norato (– a Cobra, o poeta na pele da Cobra, o leitor.)
Cobra Norato aproxima-se agora ao fim da sua viagem perigosa pela selva em busca da "filha da rainha Luzia".

HISTÓRIA

Nossa história é assim:
– Vamos pras Índias!

Dias e dias os horizontes se repetem
– Olha! Melhor mesmo é buscar vento mais profundo

Uma tarde um marujo disse:
– Ué! que terra é essa?

Velas baixaram. E desembarcaram

– Terra como é teu nome?
Cortaram pau. Saiu sangue
– Isso é brasil!

No outro dia
o sol do lado de fora assistiu missa
Terra em que Deus anda de pés no chão!

Outros chegaram depois. Outros Mais outros
– Queremos ouro!
A floresta não respondeu

Então
eles marcharam por uma geografia-do-sem-lhe-achar-fim

Rios enigmáticos apontavam o Oeste
A água obediente conduziu o homem

Começou daí um Brasil sem-história-certa
A terra acordou-se com o alarido de caça
de animais e de homens

Mato-grande foi cúmplice nas novas plantações de sangue

Mulher foi espremer filho no escondido
E veio o negro
Trouxe o sol na pele
e uma alma de nunca-mais carregada de vozes

Foi desbeiçar terra
Alargaram-se as lavouras
Brasil encheu-se de queixas de monjolo
Sol espalhou verão nos canaviais das fazendas
O mato escondeu escravos
com inscrições de chicote no lombo

Em noite rural
Os bruxos reuniram-se para experimentar forças contra o branco
Deus montou num trovão que se quebrou na floresta
Árvores tinham medo que o céu caísse

Brasil-nenê foi crescendo . . .

O sol cozinhou o homem
e a geografia determinou os acontecimentos

Um dia
O capitão Pedro Teixeira com 1.000 canoas ô ô
entrou águas-arriba no Amazonas
acordando aquela imensidão sem dono

O Brasil embarrigou para o Oeste

NOVA COLONIZAÇÃO

Onze peões e eu,
na caixa desencaixada
do velho Ford.
Três horas, eu peneirando ossos e Evangelho;
e eles, ossos e paixão,
e Paixão.

Sacode-nos contra os buracos
o caminhão.
A sede queima o cansaço,
e se amassa no barro o olhar
e o coração.

As garças são apenas garças.

Eles riem, de soslaio, cúmplices.
Eu, pobre de mim, sou
um padre, segregado,
mesmo tentando a encarnação.

Por entre os farrapos das nuvens
chora uma acumulada desolação.

Quebraram-se a paciência
e o velho Ford.
Trezentos mil alqueires de terra possuída,
sete bilhões poupados,
e faltando o suporte de uma tábua!

"Mastro de solidão", o tronco gris dessa palmeira
talvez sobreviveu
para ser eixo flutuante de todas as reivindicações
da floresta sacrificada sem compaixão.

O vento traz baforadas
de acre odor
de vaca.
Fome,
sede e calor.

E logo, o horizonte, aberto, lanceado
por outros muitos restos da verde esquadra
que perdeu
seus domínios, agredida
pela cobiça da nova colonização.
E a fazenda, ali, faceira, impune,
com a carne desnuda e provocante
de suas telhas ao sol!
(Fortaleza feudal, encostada de dinheiros sulistas.
Parque de tubarões, cevados na segregação . . .)
Terra, de quem? Verde terra infinita
roubada e abençoada pela lei!
. . . Para os peões flutuantes do Norte,
assalariada prisão.



NATAL TAPIRAPÉ (1)

As laranjeiras de tenra pele cuidada
guardam a aldeia verde
ainda na paz do paraíso
e em minha fé surpreendida.

Sob as nuvens prata de um outono
que nem é outono, amigo, nem Bretanha,
os cantos de Natal das Irmãzinhas
bordam a grande Mensagem do total abandono.

Bale uma flauta exótica, primeira;
a mesma de Belém, aquela Noite.

Cheira o fogão caipira; chora a fumaça;
cheira a palha boa.

Uma canoa pesca os peixes de cores do poente
na perfeita placidez do lago.
E na argila cozida,
sobre a areia, pura
como pó de estrelas,
Deus nasce índio . . .

Foucauld sorri, com sua barba, leve
como capim comido a fogo lento;
com seus cansados olhos beatíficos.
E na carne nua
dos índios felizes
o Evangelho pontilha,
miniado
de jenipapo negro.

(1) Tapirapé – aldeia indígena à margem do rio Tapirapé.

CANTIGA GARIMPEIRA

Para o garimpeiro
da Serra Pelada,
a ilusão primeiro
e depois mais nada.

Nova Loteria
para antiga fome.
Batéia de um dia,
que um dia consome.

Coitado quem troca
a esposa roçada
pela amante louca
da Serra Pelada.

De peão do trecho
em peão da cata,
e o mesmo desfecho
e mais mão barata.

E se um dia a sorte
desaba, calada,
bamburra-se a Morte,
na Serra Pelada.

Sem voz e sem beira,
gente proibida,
furões sem carteira
tem milhões a vida.

Com um jeito novo
é a velha lei:
os braços, do Povo
e o ouro, do Rei.

Docegeo vigia
o Cofre real,
para a sesmaria
multinacional . . .

. . . Para o garimpeiro
da Serra Pelada,
a ilusão primeiro
e depois mais nada.

CÂNTICO XVII

Alta mar
baixa mar
altar de água
Alter do Chão! (1)
onde
Tamar e Amon
amam-se agora
em chão de paxiúba. (2)

Por sobre o rio
bóiam-se ucuúbas, (3)
sucumbem padrenossos
e heresias,
afogam-se, na tarde
avemarias
e bóiam palavrões na preamar.

A lamparina anjo arde na mesa.

DESLENDA RURAL I

O sono de colcheias
solfa em colchões de arcos mudos.
Tambores atores
tíbias sonoras
carimbós nos longes.
E tratores irrompem contra os mitos.
Uirapurus, indígenas, colonos
deslendam-se no ser brenhas do mundo.
Canoeiros derivam-se a derrotas . . .

Maio. 1976.
No Lote 17 a morte tem seu rumo.
Fazendeiros, posseiros se deflagram
e, sobre as aras da lei,
pianíssimo imola-se o colono.
O cordeiro de Deus entre as araras
o herdeiro de réus
o cão sem dono.

(Ninguém que recomponha
velames de quem ama,
os lemes em pedaços
onde pulsa
avulso coração despedaçado . . .)

A morte habita
o guarda do Lote 17 e sua mulher.
Não foi o cobragrande, não foi o mau-olhado,
não foi a centopéia, nem maleita, agouro,
não foi a mãe do mato, não foi
a preta velha, matinta, essa não foi,
não foi rasga-mortalha. Essa foi morte
importada, morte-morte,
morte emboscada, morte sem remorso,
de contabilidade, livro caixa, pagamento,
morte que é a última perda de si mesmo,
pois se transforma em terra
e a terra é de outro dono . . .

DESLENDA CRISTÃ II

A minha hora é sempre.
E há o poder de trevas
sobre as tribos.
Mas todo ajuricaba é y juca pirama?

– Crucifica-o!
(– Emancipa-o!)

Lavam-se as mãos
(Lavram-se decretos)
O homem deserdado de memórias
a catar suas glórias entre as cinzas
das aldeias queimadas.
Desce
– entretecido de espinhos –
o cocar
sobre cabeças pendidas.
Morubixabas castrados, deslendados,
a procurar suas almas pela terra . . .

Quem há de se dizer o responsável?

(1) Alter do Chão – Vilarejo perto de Santarém, à margem do rio Tapajós.
(2) Paxiúba – Palmeira dos igarapés e igapós marginais do vale amazônico; seu tronco é usado para fazer assoalho de casas rústicas.
(3) Ucuúba – Semente da ucuubeira.

UM ÍNDIO À PORTA DA IGREJA

Longe
o horizonte industrial.
O arco-íris retesa-se a lançar
flechas de chuva.
Versos pés ante pés pombos páginas caminham . . .

Na calçada pública da igreja
um índio pede esmolas.
Óculos escuros
pés descalços
um índio pede esmolas.
Pelas frestas do vitral
alguma coisa sangra.
Em tudo a sombra do Calvário.
O índio
– maracá na mão –
perdida a auréola, o cocar,
com voz de canto-chão,
o índio
conta uma vaga história
a troco de moedas:
"Na Festa Tocandira
as borboletas encantavam-se em mulheres.
Uma esmola, senhor.
As bocas enchiam-se de espinhos
de não dizer ao noivo qual sua noiva.
Uma esmola, senhor.
Os bôtos seduziam mulheres anluadas
para o fundo do rio.
As cunhantãs cuidavam-se escondidas
coroando-se de flores.
Uma esmola, senhor.
O sol era gente
e caminhava entre os jovens pretendentes
acendendo-lhes fogueira, seu desejo.
Uma esmola, senhor.
Os pássaros levavam o dia para longe.
Com mão embrulhada em mel e tocandiras,
entre gritos e dores
guerreiros jovens iniciavam a dança.
Uma esmola, senhor.
Tambores batiam e os jovens guerreiros
dançavam, gritavam, pulavam, sofriam.

As cunhantãs espiavam
e de quem se condoessem
o retiravam da dança
(corça sobre o gamo)
para dele cuidar
em rede de envira
à beira do igarapé.
E se tornavam marido e mulher.
Uma esmola, senhor.
O amor amortecia o sofrimento.
E a lua virava beija-flor,
para beijar constelações
à flor das águas.
Uma esmola, senhor."

Crepúsculos imóveis olham.
Transeuntes passam.
Campanários calados.
A eternidade espreita em calendários.
Um índio à porta da fé
cantando esmola
a ouvidos que passam
a pés que passam
a cheques, talões que passam.

Implora, não moedas
para a sopa noturna, como pensam
e pensa.
A esmola que ele implora é a própria vida.

MELIÁ, JESUÍTA CONVERTIDO

Na cidade sonho pouco.
Na floresta sonho
os mais belos sonhos.

Primeiro, vou de ônibus. Mil quilômetros
indo para o Norte: laranjeiras, campos
de soja, depois –
nada. Sertão queimado.

Finalmente, o rio. Descanso.
Espero o barco. É uma longa
viagem. Três dias seguindo águas,
três dias acampando na beira,
Galho de árvores ferem meus braços.

Num antigo posto missionário
o barco me deixa, sozinho
espero de novo. Um, dois,
às vezes quatro dias.
Eles vêm para me levar à casa.

Tiro a roupa, sigo-os
através da floresta, não
olho para trás, não olho
para frente, me prendo aos ossos
de hoje. Meus pés cansam.

Antes, eu levava a palavra
de Cristo. Falava de pecado.
Punia as crianças com chicote.

Aos nus, vá nu.
Venho agora com as mãos vazias.
Deixo o cabelo crescer. Só
como peixe. Sonho os mais belos
sonhos.

Quando chego
meus irmãos correm para mim
trazendo água adoçada
com mel.



Resenhas

MEDICINA POPULAR E PLANTAS MEDICINAIS EM BELÉM DO PARÁ

FIGUEIREDO, Napoleão
– Rezadores, pajés e puçangas.
Belém, UFPa/Boitempo, 1979, 96 pp.

Um dos aspectos de interesse do livro de Napoleão Figueiredo é o enfoque da medicina popular num grande centro urbano, quando a maioria dos trabalhos publicados como os hoje clássicos *Santos e visagens*, de Eduardo Galvão, e *Medicina rústica*, de Maynard Araújo, abordam o tema com referência a comunidades rurais. O autor parte da constatação da venda de um grande número de medicamentos populares – puçangas –, principalmente nas feiras da cidade de Belém, e da ligação de muitos de seus vendedores com manifestações religiosas como a umbanda, o batuque e a pajelança. Ao lado disso, leva em conta a relação de coexistência entre essa medicina popular e o que se poderia denominar de medicina "oficial", isto é, aquela praticada por médicos treinados em universidades.

A introdução do livro contém o levantamento de uma vasta bibliografia registrando o interesse pelos remédios provenientes da flora e da fauna amazônicas, desde os primeiros anos do século XVII. Em seguida Figueiredo examina a bibliografia mais recente sobre medicina popular na Amazônia, nela figurando trabalhos de médicos e antropólogos, bem como uma literatura popular sobre umbanda e cultos afro-brasileiros, na qual os temas sobre plantas medicinais aparecem com destaque.

Durante a pesquisa, que teve início em 1973 e se desenvolveu por vários anos, Figueiredo fez o levantamento dos locais de venda das puçangas, cuja grande incidência se encontra na tradicional feira do Ver-o-Peso, sendo também vendidas em outras feiras da cidade, e ainda, em menor quantidade, em lojas especializadas na venda de produtos de umbanda. Além disso, o autor procurou levantar a localização das "ervanarias" – pequenas fábricas situadas em bairros periféricos – onde se produzem banhos e defumações, tendo as puçangas como matéria-prima.

As puçangas incluem remédios de origem vegetal, animal e mineral; por considerar um material muito vasto, o autor limitou-se a tratar no livro apenas dos medicamentos populares de origem vegetal. Em sua análise, Figueiredo apresenta, de um lado, a classificação das doenças, designadas a partir do que dizem os informantes como "naturais" e "não naturais", e de outro, a classificação das plantas e de suas partes, enfocadas em dois contextos: o da natureza e o da cultura. Nesse último contexto elas são apropriadas pelo homem e utilizadas para tratar de ambos os tipos de doenças, tanto naturais como não naturais.

Os vendedores desses medicamentos populares são comumente chamados de "puçangueiros", termo que consideram todavia, pejorativo, autodenominando-se alguns de "doutores-raiz". Uma parcela desses vendedores se encontra vinculada a práticas religiosas de umbanda, batuque e pajelança, sendo que alguns, ao mesmo tempo que vendem, também dão consultas a seus pacientes na própria feira. Não obstante, muitos "doutores-raiz" só atendam os clientes em suas residências.

A prática dessa medicina popular envolve conhecimentos que, além de se referirem à classificação das puçangas e doenças, dizem respeito também a técnicas de prevenção e diagnóstico, ligadas ou não ao que o autor chama de "experimentos religiosos". No tratamento, participam tanto os puçangueiros como vários outros especialistas. As puçangas são receitadas por duas categorias de especialistas, que Figueiredo distingue por utilizarem ou não como intermediários algum tipo de entidade sobrenatural. Entre os que não usam esses intermediários, encontram-se, além dos puçangueiros e de alguns médicos formados em universidades, rezadores e curadores; na outra categoria incluem-se os pajés e pais e mães-de-santo.

O aprendizado desses agentes populares de cura envolve não apenas o ensinamento dos parentes e mais velhos, a utilização de livros e folhetos populares, como também o conhecimento de publicações eruditas de autoria de botânicos e cientistas sociais. Segundo Figueiredo, trabalhos científicos são encontrados nas estantes de alguns desses especialistas, que lêem e reinterpretam essa literatura a seu modo "de tal forma que, salvo as receitas que são memorizadas, o conteúdo da mesma, quando exteriorizado por eles, não guarda mais o significado de origem" (p. 27).

Dois capítulos do livro são dedicados às puçangas, às benzições, às fórmulas e receitas. No primeiro se encontra uma relação de grande número de puçangas, com seus nomes populares seguidos do nome que recebem as plantas na taxonomia botânica, assim como das indicações terapêuticas e modo de preparo e uso (incluindo chás, infusões, polvilhos, óleos, sumos, macerações, cozimentos, banhos, lambedores, gargarejos, compressas, etc.). O outro capítulo contém uma relação de orações, fórmulas e receitas de remédios, com indicação dos males a que se destinam e

comportamentos rituais com que devem ser aplicadas. As fórmulas e receitas, quando prescritas, e manipulados por curadores, pajés, pais e mães-de-santo, são acompanhadas de orações, no momento da preparação; quando receitadas por puçangueiros e rezadores, o próprio doente ou seus familiares as preparam, sem acompanhamento de rezas.

No último capítulo do livro, antes da conclusão, Figueiredo assinala as mudanças ocorridas na prática da medicina popular ao longo dos últimos 50 anos. Na década de 30, encontrava-se pajés, puçangueiros, rezadores e curadores famosos, conhecidos em toda a cidade. Com o crescimento de Belém e as conseqüentes transformações na "paisagem urbana", esses especialistas foram desaparecendo ou se localizando nos bairros periféricos. Os que mais resistiram às mudanças foram os pajés, embora a pajelança tenha sofrido fortes influências da umbanda e do batuque, tendo sido, inclusive, em alguns casos, incorporada pelos cultos afro-brasileiros. O capítulo contém a descrição de uma sessão de cura da pajelança, procurando o autor mostrar as mudanças introduzidas no ritual pelas influências desses cultos. Trata também, sucintamente, do que Figueiredo chama de "cultos fitolátricos", ligados às religiões medúnicas; da classificação das entidades do batuque e da umbanda em famílias, falanges, tribos e linhas; das complicadas relações de parentesco e aliança entre essas entidades; e faz referência aos processos divinatórios com o uso de búzios, tarô, baralho, puxuri, cuia, rosas e cebola, nos quais as plantas estão presentes e se percebe as origens européias e africanas, ao lado das influências regionais da "pajelança cabocla". No final do capítulo o autor mostra que a própria concepção dos "encantados" da pajelança mudou, no meio urbano, sob as novas influências: hoje eles não mais habitam no fundo, e sim nas "encantarias", situadas acima das nuvens e abaixo do céu.

Ao concluir seu livro, Figueiredo procura interpretar parte do material utilizado na exposição anterior, tomando como ponto de partida a conhecida oposição estruturalista entre natureza e cultura: o homem estaria situado no domínio da cultura, as plantas no domínio da natureza. Os especialistas populares no tratamento de doenças, receitando e manipulando as puçangas como instrumento de cura, constituiriam o elemento mediador que possibilitaria a ligação dos dois domínios pela integração da natureza à cultura em sua prática, onde o elemento natural é dissolvido (as plantas transformadas em remédios) para restar somente o homem na cultura (curado pela natureza, através desse tipo de mediação). Nesse sentido, os especialistas populares acabam por assumir grande relevância, já que envolvem todo o sistema onde se incluem doenças e doentes, plantas e puçangas. O livro termina reafirmando a coexistência entre sistemas de cura "mágicos" e "científicos" nas sociedades industriais modernas e observando que "a taxonomia das doenças e dos vegetais, empregada por esse segmento da população belemense, tem para ele uma validade semelhante à da taxonomia médica e botânica utilizada pelos cientistas que atuam nessas áreas" (p. 89).

Importante por sua temática, na medida que aborda um dos aspectos mais ricos do que se poderia chamar de "cultura popular", o livro de Napoleão Figueiredo se ressente, entretanto, de um tratamento mais detalhado de certas questões, que às vezes são apenas esboçadas pelo autor. Além disso, não é feita uma análise mais completa de alguns aspectos do material coletado, como por exemplo nos dois capítulos que tratam das puçangas, das benzições, das fórmulas e das receitas, onde o material colhido no campo é apenas transcrito em duas extensas relações, que em minha opinião, figurariam melhor num apêndice do que no corpo do texto. Não obstante, isso não invalida a obra, que certamente já figura nas estantes dos especialistas populares belemenses no tratamento de doenças, realimentando as fontes dessa mesma cultura de onde proveio. Para os cientistas sociais interessados no tema da medicina popular, constitui-se num trabalho proveitoso no que se refere ao conhecimento de como ela essa prática se mantém viva e integra o contexto social do meio urbano de maior crescimento na Amazônia.

Raimundo Heraldo Marrés
Antropologia / Universidade Federal do Pará

RODRIGUES, José Carlos
– **Tabu da morte**. Rio de Janeiro, Achiamé, 1983, 296 pp.

Tabu da morte. – apresentado originalmente como tese de douramento em Antropologia Social à Université Paris VII – é um livro que toma a morte como objeto de reflexão menos, parece, para calar um possível silêncio que a Antropologia moderna teria devotado ao tema do que em função da importância que este toma no pensamento e sociedades humanas. Com efeito, a consciência da morte, enquanto um fato especificamente humano, coloca-se ao pensamento ao mesmo tempo como sua condição de possibilidade e como um desafio: como pensar a finitude humana, se pensar o fato mesmo da finitude, é pensar o mpensável? A finitude não é ela própria o limite para o pensamento? Porém, conforme demonstra José Carlos Rodrigues, é desse limite mesmo que o pensamento retira tanto sua força quanto sua matéria primeira, de modo que as culturas humanas elaboram-se também a partir da morte, contornando-a quanto ao desafio lógico que ela apresenta através de construções simbólicas que falam da vida, mesmo diante do fato inelutável da morte. Assim, e como não poderia deixar de ser, o livro é em verdade uma reflexão sobre a vida e, em seu percurso – das sociedades tribais às sociedades capitalistas, passando por uma história da morte no Ocidente da Idade Média ao século XIX – seu autor nos leva a extrair um possível critério de distinção entre as sociedades humanas: existiriam aquelas onde há vida em torno da morte, e aquelas outras onde a morte circunda a vida. Acompanhemos pois o desenvolvimento da reflexão do autor.

Na primeira parte do livro, denominada "Da Natureza à Cultura", José Carlos Rodrigues faz uso de dados etnográficos, extraídos de algumas dezenas de sociedades tribais, relativos a representações e práticas rituais centradas na morte. Dessa massa abundante de fatos conclui que por detrás da diversidade empírica de crenças e ritos há um traço invariante: universalmente a morte é pensada como *transformação* ou como *passagem* de uma vida no mundo dos vivos para uma outra, vivida num mundo de mortos. Ora, essa concepção da morte como passagem revela, por

outro lado, uma peculiaridade no modo como as sociedades "primitivas" concebem a própria vida. Esta desenrola-se em dois planos de existência distintos e sucessivos, o fato da morte sendo somente um mecanismo, entre outros, de operação da passagem de um plano da existência humana a outro.

Mas isso não é tudo. Pois a morte, operador de passagem, é também um mecanismo indispensável para o deslocamento do vivo na estrutura social concreta pois, como chama a atenção o autor, os chamados rituais de iniciação não envolvem justamente a morte simbólica do sujeito que sofre a passagem? José Carlos Rodrigues entrevê desse modo a função lógica ambivalente da morte como condição da vida, seja no sentido objetivo de que é preciso morrer realmente para assegurar a continuidade das gerações, seja no sentido simbólico exigido para a passagem de uma categoria social a outra. Os ritos de iniciação e os ritos funerários se encontram então numa relação de transformação de tipo estrutural: os primeiros colocam em cena uma morte simbólica como condição lógica da participação na vida social real, enquanto os segundos, encenados em torno de uma morte real, são a condição necessária para a introdução de um sujeito numa vida social cuja existência é puramente simbólica. Nas sociedades tribais, por conseguinte, a morte, enquanto operador de movimentos, responderia pela própria dinâmica da vida social.

Ora, assim como a crença na vida do além é a solução intelectual para o desafio lógico que a morte propõe ao pensamento, os rituais funerários são a solução para o problema que o ato da morte coloca para a sociedade. Pois, se como afirma José Carlos Rodrigues, o corpo humano é um *locus* de investimento do social – uma micro-sociedade pode-se mesmo dizer – e se a morte não ataca no corpo mais do que aquilo que ele representa, o cadáver não pode deixar de ser o próprio social sob forma desfigurada que, por isso mesmo, merece tratamento cuidadoso e especial que promova, controladamente, a passagem da vida no mundo dos vivos para a vida no mundo dos mortos. As sociedades "primitivas" porém, pode-se perceber, não se limitam a pensar a morte como passagem; é necessário experimentá-la enquanto tal. Desse modo, a maneira como a morte repercute nas consciências individuais é função do tom das relações entretidas entre os vivos e os mortos: o medo e o temor profundos têm lugar onde as duas ordens de existência humana mantêm forte antagonismo entre si, com a morte transformando companheiros em inimigos; sentimentos mais brandos tendem a ocorrer em sociedades onde o teor das relações entre as duas ordens é marcado pela dádiva recíproca. Num caso como no outro, contudo, a alteridade do mundo dos mortos é sempre marcada e isto conduz para a intensificação das relações sociais dos vivos entre si e destes para com os mortos, o que significa a produção de uma forma de, ao mesmo tempo, marcar positivamente a descontinuidade entre vivos e mortos e fornecer aos primeiros os meios subjetivos de se resguardarem dos últimos. Vê-se assim que, para o grupo, a perda em extensão representada pela morte de um indivíduo provoca um aumento em intensidade da vida social.

As conclusões gerais apresentadas por José Carlos Rodrigues sobre o fenômeno da morte nas sociedades tribais não são menos válidas para a Idade Média européia. Um relato acerca da consciência sobre a morte nesse período histórico da civilização ocidental encontra-se nos primeiros capítulos da segunda parte do livro denominada "Da Comunidade ao Indivíduo", onde o autor acompanha o desenvolvimento da categoria de indivíduo como um movimento paralelo às transformações ocorridas na concepção e tratamento sociais do fenômeno da morte.

No período medieval a morte era pensada como um "sono profundo" através do qual o morto é temporariamente isolado do convívio social, à espera do momento triunfal da "ressurreição da carne", que deveria atingir a coletividade dos mortos como um todo. A morte constitui então um assunto de comunidade. A inumação do cadáver era realizada em grandes covas coletivas que permaneciam abertas até o momento em que se as considerava suficientemente cheias. Os cemitérios, construídos em anexo às igrejas, consistiam em verdadeiros centros da vida social: comércio, conversas, refeições coletivas, encontros amorosos, encenações teatrais . . . passavam-se em seu interior. Ausência de individualização dos mortos combinada com intenso convívio destes com os vivos, eis em linhas gerais a característica do fenômeno morte durante a Idade Média européia.

A partir do século XII, contudo, a morte "sono profundo", começa a desaparecer, e a concepção de morte como ato que promove a distinção entre o corpo e a alma desenvolve-se ao lado do movimento progressivo de construção da ideologia individualista. Aos dois componentes da pessoa estão reservados caminhos diferentes: um destina-se à terra, o outro aos céus ou aos infernos dependendo da biografia individual de cada um. As covas coletivas cedem lugar para as sepulturas individuais e a responsabilidade pelo morto recai inteiramente sobre a família. Os cemitérios se deslocam para os limites das cidades visando proteger a sociedade dos perigos que os mortos representariam: a preocupação com a "higiene" deve pois ser mais fundamental do que a relação entre vivos e mortos. Além disso, a aparição do conceito de vida biológica, correlato da noção de indivíduo autônomo, acaba por exterminar definitivamente a sacralidade do corpo morto.

O conjunto dessas transformações em torno da morte está já plenamente amadurecido no século XVIII, quando a civilização européia assiste à implantação da economia industrial. Novas transformações estão em curso desde então e se traduzem principalmente em termos da aplicação da racionalidade capitalista sobre o próprio corpo num movimento de tomada sobre a vida enquanto mercadoria. A morte na civilização industrial contemporânea, objeto da última parte do livro – "Do Indivíduo à Espécie" – recebe por parte dessa sociedade um tratamento que é o correlato exato do tratamento dispensado à vida: "concebida como valor, como mercadoria, como propriedade que se pode *consumir*, mas que não se pode *consumar* . . ." (p. 221). Por outro lado, a vida "existência biológica" torna-se objeto do poder, e a fonte de onde este extrai toda a sua força não é senão a promessa da vida eterna, isto é, a própria morte. Os mortos, estes não vivem mais. Tudo se passa então como se as sociedades industriais contemporâneas tivessem destinado à morte uma metade de si mesmas, o plano de existência dos humanos mortos. Aqui residiria então a especificidade que tais sociedades apresentam em relação ao restante da humanidade: a morte passa a ser pensada como *desapare-*

cimento (e não mais transformação ou passagem), como não-ser e, em função do desafio lógico que isto acarreta, essas sociedades pretendem matar a própria morte. Pois, a morte passa a ser pensada como obra do acaso, acidente que o poder que administra a vida promete controlar, concedendo uma imortalidade não para além da morte, mas no aqui e agora. Como uma espécie de antecipação dessa imortalidade "na vida" as ciências da vida dispõem do que corresponde, aproximadamente, ao "sono profundo" medieval, a crionização, técnica que visa a "conservação da carne" do mesmo modo que a Idade Média pretendia sua "ressurreição".

Contudo, e esse talvez seja o ensinamento central do livro, o poder que o Ocidente tem hoje sobre a morte e a partir dela não é função somente do desenvolvimento do conhecimento científico. Esse poder reflete antes a incompatibilidade que nossa civilização apresenta diante da questão da alteridade. O tipo de morte que aqui se impõe aos mortos é apenas um dos desdobramentos possíveis de nossa recusa em pensar a diferença como diferença, para pensá-la como desigualdade. Ora, nas sociedades chamadas primitivas a alteridade é uma condição tão fundamental para a continuidade da vida social que mesmo onde ela não existe objetivamente meios rituais devem intervir para produzir o sentimento da diferença. O outro é indispensável ao corpo social primitivo. Nas sociedades modernas, ao contrário, a alteridade surge como uma extensão da desigualdade interna que constitui a economia capitalista e, enquanto tal, deve ser dominada politicamente, explorada economicamente e, no limite, posta à morte.

Tabu da morte conclui então que o desafio que a morte coloca ao pensamento e à sociedade não recebe, nas sociedades capitalistas contemporâneas, uma solução humana adequada. Isto porque, entre nós, a integração das oposições lógicas entre o eu e o outro, a vida e a morte, não é conduzida a seu termo. O que faz aparecer um paradoxo escandaloso: a sociedade que pretendeu apagar a morte, pensar isoladamente a vida, vê-se na situação de – pois apagar a morte é inevitavelmente apagar o outro, ou seja, matá-lo – instaurar a Morte, processo de aniquilamento global onde a alteridade é suprimida de um só golpe; a destruição imposta à Natureza e o apagamento das culturas diferentes da nossa são as duas faces desse projeto de silenciamento do Outro a que o Ocidente se obstina. Essa denúncia que encerra o livro marca bem a destinação da obra que não pode ficar por isso mesmo encerrada no círculo restrito do saber antropológico, atingindo, por seu tema e pela maneira como é tratado, um público bastante mais amplo.

Tânia Stolze
Antropologia / Museu Nacional

Notas de Livros

PATRÍCIA MONTE-MÓR

COSTA, Haroldo
– *Fala crioulo.* Rio de Janeiro, Record, 1982, 161 pp.

São sessenta e dois – incluindo o autor Haroldo Costa e o prefaciador, Jorge Amado – os autores deste livro. Brasileiros, que contam do preconceito racial a partir das suas próprias vidas.

Eles se diferenciam em termos de idade, sexo e profissão. São depoimentos que abrangem, entre outros, uma bailarina de boate e uma cantora de ópera que mora na Alemanha, um coronel da aeronáutica, um engraxate, um cáften, um arcebispo, uma ex-miss Brasil, uma advogada, um deputado federal, um eletricista, um balconista que é bicha e um motorista que se vangloria pelas suas proezas sexuais.

Os autores contam das suas estratégias e táticas na escalada de suas carreiras; uns mais ambiciosos, outros menos; conformados, revoltados, amargurados – desmentindo, pelas experiências do cotidiano, o mito da democracia racial.

Falam de suas relações sexuais e representações sobre a sexualidade de negros e brancos e até, como no caso do deputado federal Adalberto Camargo, de sua opção partidária pelo PDS: ele, e Paulo Salim Maluf como "representantes de minorias dos negros e dos turcos".

MALINOWSKI, Broniscaw
– *A vida sexual dos selvagens.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982, 525 pp.

Esta obra, publicada originalmente em 1927, só agora vem traduzida em português por Carlos Sussekind.

A partir da descrição explícita da vida sexual dos "trobriandeses" e da apresentação de uma sociedade caracterizada por uma ampla liberdade sexual, Malinowski estabelece um diálogo com a Psicanálise, revelando uma profunda incompreensão das teses fundamentais de Freud.

O trabalho de Malinowski, apresentando a vida de um povo de cultura diversa da nossa, nos permite viver a experiência de "ser um nativo". Não se trata pois de obra dirigida apenas ao especialista, mas a todos aqueles interessados em desenvolver uma visão crítica de nossa sociedade e de nossa própria cultura.

A preocupação fundamental desse trabalho antropológico é, portanto, descrever como o trobriandês organiza a sua vida erótica e familiar, nos quadros fornecidos por sua própria cultura.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro
– *O Mundo invisível:* Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro, Zahar, 1983, 143 pp.

Este livro aborda o espiritismo como um sistema religioso, um sistema de crenças e práticas que se inclui no quadro maior das religiões mediúnicas. "Com base na seleção de grupos específicos, seu objetivo central é "a apreensão e discussão das categorias e representações que constituem essa experiência religiosa e dos valores culturais a ela relacionados".

Segundo a autora, a construção da noção de pessoa no espiritismo apresenta-se como um fio condutor e como pista particularmente esclarecedora da experiência do transe e da mediunidade nessa religião.

Por outro lado, a autora rediscute a dicotomia que se estabelece entre religião e sociedade apontando para o fato de que o "religioso" é em si mesmo "social".

Uma religião existe no mundo, diz Cavalcanti, é por ele influenciada, e seus adeptos, no seu dia-a-dia, atravessam diversos domínios da sociedade.

Além dos conceitos básicos do espiritismo, o livro aborda questões significativas para uma antropologia da religião, tais como ritual, mediunidade, transe e possessão.

FRY, Peter
– *Para inglês ver:* Identidade e Política na cultura Brasileira. Rio de Janeiro, Zahar, 1982, 135 pp.

Os artigos que compõem este livro são "tentativas de *interpretar* alguns aspectos da cultura brasileira" pelo autor – inglês, chegado ao Brasil em 1970, para participar da implantação da antropologia social na Universidade Estadual de Campinas.

O primeiro capítulo examina a dimensão religiosa no século XIX em Manchester e no século XX em São Paulo, focalizando o metodismo, no primeiro caso, e a umbanda, no segundo – uma comparação do crescimento de duas religiões no contexto de um processo de industrialização. O segundo procura explicar como uma religião com raízes de resistência negra pode ser cooptada e deixar de ser um símbolo de negri-

tude. A relação entre a homossexualidade e as religiões afro-brasileiras é o tema do terceiro capítulo. No quarto capítulo, o autor procura mostrar como a homossexualidade masculina é construída socialmente ao longo do tempo e de classe para classe no Brasil. O ensaio final é uma investigação sobre a "língua africana" preservada na pequena comunidade do Cafundó, próxima de Sorocaba, São Paulo.

Dentre os artigos reunidos nesta obra, somente o capítulo IV, "Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil", é publicado pela primeira vez.

ZALUAR, Alba

– *Os homens de Deus:* Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro, Zahar, 1983, 127 pp.

Originalmente apresentado como dissertação de mestrado no Museu Nacional, sistematiza e analisa a dimensão religiosa de diferentes estudos de "comunidades" rurais, em voga entre antropólogos e sociólogos brasileiros nas décadas de 1940 e 1950, numa perspectiva que se diferenciava dos estudos "folclóricos" do catolicismo popular: o estudo da "comunidade" amazonense de Itá, feito por Eduardo Galvão (1955), a "comunidade" de Cruz das Almas, por Donald Pierson (1966) e a de Itaipava, por E. Willems (1961), Minas Velhas, por Marvin Harris (1956) e dois trabalhos de A. Maynard Araujo sobre Piacabuçu (1961-1959).

Os dados dos estudos citados constituem o material de campo da autora, que realizou uma releitura do significado religioso na vida social comunitária, oferecendo ao leitor uma análise dos significados sociais do fenômeno religioso.

AZZI, Riolando

– *Os salesianos no Rio de Janeiro.* São Paulo, Ed. Salesiana Dom Bosco, 1983, 423 pp. (vol. II).

Este 2º volume, com prefácio de Thales de Azevedo, faz parte da obra comemorativa do Primeiro Centenário da chegada dos salesianos ao Brasil (1883-1983), planejando-se a publicação de 6 volumes, com a autoria de R. Azzi. O 1º tem como tema "Primórdios da obra salesiana (1875-1884); o 3º, a "Organização de obra salesiana (1894-1908)"; o 4º, "A consolidação da obra salesiana (1908-1928)"; "A Expansão da obra salesiana (1928-1948)"; e o 6º, "A atualização da obra salesiana" (1948-1983).

A pesquisa do autor estendeu-se a fontes primárias de diversos arquivos no Brasil e em Roma. É no contexto de transição da monarquia para a República tazendo profundas mudanças no estatuto da Igreja e de suas instituições, que Azzi situa, por meio do instrumento da análise historiográfica, a implantação da obra salesiana.

O autor concluiu esse seu novo livro, acentuando o papel dos salesianos – no Rio, em Niterói, e preocupado também com Mato Grosso e com São Paulo ao tempo da grande imigração italiana – na assistência à infância, aos filhos de imigrantes, no ensino, na catequese dos indígenas e outras ações sociais e de apostolado.

AUGRAS, Monique

– *O duplo e a metamorfose.* A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis, Vozes, 1983, 295 pp.

A autora situa a sua obra no "âmbito da psicologia religiosa, no sentido de Mauss, ou seja, visa a "esclarecer o modo como as tradições religiosas atuam no indivíduo", moldando a estrutura do seu mundo e, portanto, da sua personalidade". Nessa medida, M. Augras acredita estar trazendo subsídios para o processo de abertura da psicologia da personalidade para a questão da diversidade cultural.

O objetivo do trabalho é, numa perspectiva compreensiva "buscar aprender o significado intrínseco que os próprios atores dão ao seu comportamento. Compreender como se definem, vivem, sentem essas pessoas que são o sangue e a vida da comunidade, tentar entender as modalidades de sua visão o mundo, tal como é construída pela cultura nagô, reinterpretada no solo brasileiro".

A pesquisa de campo, feita por uma equipe de três psicólogos, realizou-se basicamente em duas casas de santo do Grande Rio, em períodos distintos: 1974/1975 e 1979/1980.

Como objetivo último do trabalho, a autora coloca a sua busca dos "modelos míticos de comportamento e a maneira como tais modelos são integrados na vida de cada um dos iniciados no Candomblé, não somente na sua atuação religiosa propriamente dita, mas na totalidade de sua vida".

BRANDÃO, Carlos

– *O ardil da ordem.* Caminhos e armadilhas da educação popular. Campinas, Papirus, 1983, 115 pp.

Carlos Brandão faz, no presente trabalho, a coletânea de diversos ensaios de sua autoria, em torno do tema da educação popular.

O 1º ensaio, "Saber de classe e educação popular", foi apresentado originalmente no seminário sobre Teoria e Prática da educação Popular, no Chile, em 1982. "Cultura, Estado e sociedade" discute a questão da política cultural em torno dos conceitos de preservação/participação, a partir de documentos que preconizam modelos alternativos de política cultural. Foi escrito para o Inep, em 1983. "O ardial da ordem", discutindo sobre metodologias participativas a educação popular, foi apresentado no seminário sobre a Universidade no Desenvolvimento da Educação de Adultos, no Chile, em 1982, e "Educação alternativa na sociedade autoritária" foi apresentado no seminário sobre Educação popular promovido pelo IBRADES, no Rio de Janeiro, também no mesmo ano.

O autor dá especial atenção, neste como em seus demais trabalhos, à questão da chamada "cultura popular", contribuindo assim para os debates em torno desse tema.

BIRMAN, Patrícia
– *O que é Umbanda.* São Paulo, Brasiliense, 1983 (Coleção Primeiros Passos, 97), 108 pp.

O livro de Patrícia Birman, baseado em suas experiências de pesquisa sobre os cultos afro-brasileiros, no Rio de Janeiro, traz ao público "iniciado" e "leigo" o tema da umbanda. As três partes que compõem o texto falam da "umbanda como um culto de possessão", do "simbolismo da umbanda" e das "formas de organização do culto". As categorias exorcismo e possessão são discutidas pela autora, na perspectiva da Igreja Católica, da psiquiatria e da antropologia social.

A identidade social umbandista é analisada no texto, assim como a idéia de ser a umbanda um paradigma da nação brasileira.

Birman descreve ainda o surgimento e a organização dos terreiros, e discute o projeto das federações de umbanda – unir para vencer – abordando assim o tema Religião e Política.

BRANDÃO, Carlos
– *Casa de Escola:* Cultura camponesa e educação rural. Campinas, Papirus, 1983.

Essa obra de Carlos Brandão reúne quatro estudos de campo sobre a educação rural na sociedade camponesa: "Os mestres da folga e da folia", "Casa de Escola", a "Fala subalterna" e "Escola dos filhos, escolha dos pais". Professores leigos da Amazônia, mestres e especialistas da cultura popular, lavradores de arroz, pais de alunos do sertão de Goiás, enfim, sujeitos de diferentes estilos de vida falam de suas dificuldades e anseios sobre momentos de aprender e ensinar: Assim, o autor está preocupado em discutir "como se produz e circula o saber e como existem os métodos criativos da educação, onde parece que ela nem existe".

CARNEIRO, Edison
– *Folguedos tradicionais,* 2 ed., Rio de Janeiro, Funart/INF, 1982, 176 pp.

Este trabalho, já clássico, de Edison Carneiro reaparece ao público, editado pelo Instituto Nacional do Folclore como nº 1 da Coleção Etnografia e Folclore/Clássicos. Com apresentação de Vicente Salles, que contestualiza o autor no quadro dos demais estudiosos do folclore, a obra engloba sua produção no âmbito dos folguedos populares tradicionais: as "festas tradicionais", as "danças e bailes", os "desfiles e cortejos", os "jogos e sortes", os "autos". Inclui uma seção de documentos onde, além do relato de alguns informantes sobre folguedos tradicionais, destaca-se a "Carta do Samba", redigida pelo autor a partir do I Congresso Nacional do Samba, no Rio de Janeiro, em 1962, reunindo compositores, intérpretes, sambistas, estudiosos e amigos do samba.

CHAUÍ, Marilena
– *Seminários:* O nacional e o popular na cultura Brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1983.

Este volume faz parte de um debate, realizado sob a coordenação do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Funart, sobre os conceitos de nacional e de popular na cultura brasileira nas áreas de Filosofia, Cinema, Teatro, Artes Plásticas, Música, Literatura, Televisão e Rádio.

Segundo a autora, os três conjuntos de textos que compõem esta obra são "observações gerais sobre algumas dificuldades e alguns interesses contidos na expressão 'o nacional-popular' ". O primeiro conjunto – Seminário I – aborda algumas questões relativas ao surgimento das idéias e imagens do nacional e do popular no pensamento político moderno e contemporâneo. Seminário II trata do nacional e popular em alguns *Cadernos do Povo Brasileiro* e no *Manifesto do CPC,* sendo uma tentativa de análise do discurso de intelectuais brasileiros dos anos 60. Seminário III é um balanço, feito pela autora, das pesquisas efetuadas por seus colegas nas diferentes áreas do debate em questão.

PUBLICAÇÕES DO ISER

Números disponíveis

RELIGIÃO E SOCIEDADE

Nº 4 – Em Memória de Duglas Teixeira Monteiro – vários autores / A Missão da Igreja e da Teologia na Cuba de Hoje – Adolfo Ham Reys / A Esquerda, a Igreja e o Estado na Polônia – Adam Michnik / A Influência Política das Comunidades Eclesiais de Base – Clodovis Boff / O Autor e seu Duplo - A Psicografia e as Proezas do Simulacro - Luís Eduardo Soares / Mãe de Todo Mundo - Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia - Leni M. Silverstein / A Umbanda com Expressão de Religiosidade Popular - Lísias N. Negrão / A Organização Econômica de um Terreiro de Xangô - Beatriz Góis Dantas / Documento: João Paulo II no México - com comentários de J. B. Libânio / Bibliografia: Os Escritos de Duglas Teixeira Monteiro / Resenhas.

Nº 5 – A Igreja na Polônia - um Santuário da Oposição - Rubem César Fernandes / João Paulo II: Que Conservadorismo? - Edênio Valle / Estado e Religião no Irã: os Antecedentes Históricos da Revolução - George A. Bournatian / Religiões Populares e Indústria Cultural - Renato Ortiz / Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores - Regina C. Reys Novaes / O Discurso de Antônio Conselheiro - José Luís Florim / Feitiço, Mau-Olhado e Susto: seus Tratamentos e Prevenções - Marcos de Souza Queiróz / Milagre e Castigo Divino - Alba Zaluar / Debate: A Igreja Católica e os Movimentos Populares Urbanos - Ivo Lesbaupin - com comentários de José Sérgio Leite Lopes, Heloísa H. T. de Souza Martins / Documento: Fontes para o Estudo do Catolicismo e Sociedade no Brasil - Ralph Della Cava / Ensaio Bibliográfico: Estudos sobre Medicina Popular no Brasil - Marcos de Souza Queiroz / Resenhas / Notas de Livros.

Nº 6 – A Igreja na Greve dos Metalúrgicos - São Bernardo, 1980 - debate com operários e religiosos / A Religião Civil: Introdução ao caso brasileiro - Thales de Azevedo / A Dessacralização do Sexo e o Sacrifício das Mulheres - Luiz Talei 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 C. Fernandes / Religião e Dominação de Classe: O Caso da Romanização - Pedro A. Ribeiro de Oliveira / Documento: Igreja e Estado no Brasil - 1971-1974 - Ralph Della Cava / Resenhas / Notas de Livros.

Nº 7 – Fragmentos de Religião e tradição dos Índios Sípaia - Curt Nimuendaju - Apresentação de Eduardo Viveiros de Castro / O Marxismo e as Tradições Indígenas - Russel Means / Creio na Ressurreição da Carne - Paulo Cezar L. Botas / Debate - Os Missionários da Linguagem: o Instituto de Lingüística de Verão - Histórico Internacional do Instituto de Lingüística de Verão - comentários de: Yonne Leite, Anthony Seeger e Roberto Cardoso de Oliveira / Notas de Livros.

Nº 8 – Debate: Da tradição nagô: Etnografia religiosa iorubá e probidade científica – Pierre Verger; Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado – Juana Elbein dos Santos; Repensando a pureza nagô – Beatriz Góis Dantas / Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda – Patrícia Birman / Exu: reinterpretações Individualizadas de um mito – Liana Trindade / Umbanda e política no Rio de Janeiro – Tema Pechman / A "descoberta" do Cafundó: Aliança e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil – Carlos Vogt e Peter Fry / Os santos e suas festas – Alba Zaluar / A festa do Espírito Santo na Casa de São José – Carlos Rodrigues Brandão / Resenhas / Notas de Livros.

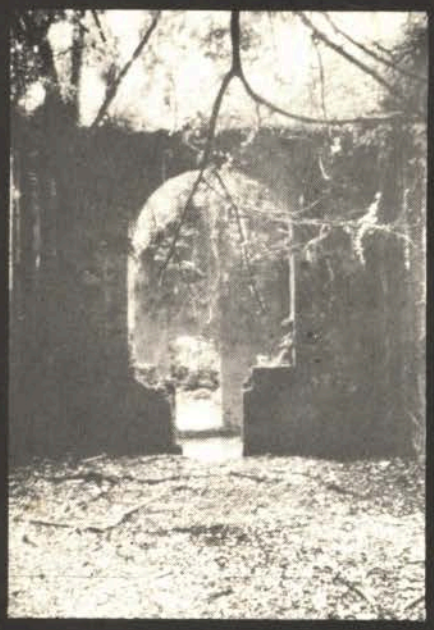
Nº 9 – Editorial – o marxismo como um sistema de crenças / Política e ritual: a festa comunista na Itália – David Kertzer / A festa libertária no Brasil – Jorge Cláudio Noel Ribeiro / A caminhada ritual – Pierre Sanchis / Stálin: a fabricação de um carisma – B. Baczko / As bibliotecas marxistas e as escolas de partido – Alfredo Wagner B. de Almeida / Entre Jesus e Marx: reflexões sobre os anos que passei no Brasil – Richard Shaul / Conservador ou progressista – uma questão de conjuntura – Rubem César Fernandes / Democracia de base e política – Luiz Eduardo Wanderley / Para que servem as religiões (entrevista) – Jean-Pierre Vernant / Paisagens mentais e a Grécia das contra-culturas (Comentário à entrevista de Vernant) – Maria Manuella C. da Cunha / A visita de um exilado (entrevista) – Czeslaw Milosz / – Poesia – Wislawa Szymborska / Resenhas / Notas de Livros.

CADERNOS DO ISER

Nº 09 – Memória do Sagrado – Carlos Rodrigues Brandão
Nº 10 – Missões Protestantes – Rubem César Fernandes, O Conselho Indigenista Missionário - CIMI – Fanny Ricardo
Nº 11 – O Papa no Brasil – aspectos sociológicos – Rubem César Fernandes (org.). Artigos de: Arno Vogel, Clodovis Boff e vários outros autores
Nº 12 – Tendências Atuais do Catolicismo no Brasil Francisco Benjamim S. Netto
Nº 13 – Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira, 1921-79 Riolando Azzi

ISER

Instituto Superior de Estudos da Religião
Av. Princesa Isabel, 323-s/1012, Tel.: 275-3296
Copacabana, Rio de Janeiro, RJ
22011



ANTHONY RICHARD HENMAN
EDUARDO GALVÃO
JOSÉ OSCAR BEOZZO
JUDITH SHAPIRO
MARIA ISAURA P. DE QUEIROZ
MICHAEL TAUSSIG
OTÁVIO VELHO
RIOLANDO AZZI

POESIA
Sousândrade
Raul Bopp
Pedro Casaldáliga
João de Jesus Paes Loureiro
Grazyna Drabik

tempoepresença