

Religião e Sociedade



**Poesia do Irã,
Nicarágua
e Polônia**

**O "caso da Pomba-Gira"
Marx e Engels morreram**

Religião e Revolução

Religião e Sociedade 11/1

Sumário

Margaret Crahan	Variações da fé: a religião na Nicarágua hoje	3
Michael Fisher	Imã Khomeini: quatro níveis de compreensão (biografia, imagem, política, gnose)	21
Andrzej Wielowieyski	Cristãos e socialismo na Polônia	49
Pierre Sanchis	O cântico católico e o "nacional popular". O caso do Brasil e o caso de Portugal.	59
Vanilda Paiva	Teses sobre a Igreja Moderna no Brasil	77
Bronislaw Baczko	Marx e Engels morreram	91
Márcia Contins Marcio Goldman	"O caso da Pomba-Gira": Religião e Violência Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e Sociedade	103

Poesia

Grażyna Drabik	Com a taça na mão	136
	Seleção de poemas do Irã, Nicarágua e Polônia	144

Resenhas

Yvonne Maggie	O mundo invisível, de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti	163
Samyra B. S. Vieira	A Igreja e o povo, de Pe. Júlio Maria	165
Manuel Pinto	Arraial – festa de um povo, de Pierre Sanchis	167
Patrícia Monte-Mór	Notas de livros	171
RESUMOS		175
ABSTRACTS		179

Religião e Sociedade

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Carlos Brandão, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador)

Seção de Poesia e Documento

Coordenação: Grażyna Drabik

Coordenação de Ilustrações

Antonio Augusto Fontes e Grażyna Drabik

Conselho de Redação

Afonso Gregory, Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procópio F. de Camargo, Christian Lallive D'Épinay, 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

Valéria Alencar de Brito

Capa

Otávio Studart
Foto de Cynthia Brito/F4

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 assinaturas devem ser pagos em cheque nominal para Editora Campus Ltda.

EDITORA CAMPUS LTDA.

Rua Barão de Itapagipe, 55
Rio Comprido
CEP 20261
Telefone: (021) 284 8443
Rio de Janeiro RJ Brasil

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

*Variações da fé:
a religião na
Nicarágua hoje*

Margaret E. Crahan

Luce Professor of Religion,
Power and Political Process Occidental College
Los Angeles – California – 90041 USA



Foto de Cynthia Brito/F4.

Variações da fé: a religião na Nicarágua hoje

Este texto foi preparado para apresentação no seminário "A Nova Igreja na América Latina: Teologia, Política e Sociedade", que teve lugar a 22 de abril de 1983 no Kellog Institute da Universidade de Notre Dame. Com a assistência de Henry R. Luce, professor de Religião, Poder e Processo Político.

Tradução do inglês: Marcus Penchel

A batalha política e ideológica atualmente em curso na Nicarágua trava-se, em larga medida, em torno e dentro da Igreja Católica. É o resultado da relativa força dessa instituição numa sociedade que até recentemente não possuía níveis de organização muito elevados. Isso também se deve ao papel histórico do cristianismo como elemento-chave da identidade cultural nicaragüense e à rápida expansão das atividades de base da Igreja Católica a partir dos anos 60. Essas atividades envolveram o clero não apenas com o movimento sandinista na luta para a derrubada de Somoza, mas também com setores populares que o Governo de Reconstrução Nacional identifica potencialmente como a espinha dorsal do atual processo revolucionário. Entretanto, a competição para ganhar a decisiva lealdade das massas não opõe estritamente o governo e a Igreja, mas sim coalisões pró e antigovernistas, com elementos do clero em ambos os campos. Daí que a atual ebulição na sociedade nicaragüense atenuou as divergências existentes na Igreja Católica sobre a melhor maneira de efetivar sua tão reafirmada opção preferencial pelos pobres. Esse debate teve origem na receptividade do clero a pressões de mudança que remontam às décadas de 20 e de 30 e na conseqüente redefinição e refinamento do papel missionário da Igreja pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pelas conferências episcopais latino-americanas de Medellín (Colômbia, 1968) e Puebla (México, 1979).

É um grave equívoco atribuir à penetração marxista a abertura para o socialismo ou para o movimento sandinista que se verifica entre minorias substanciais da Igreja Católica na Nicarágua. Apenas um punhado de padres não é crítico em relação ao marxismo, embora um bom número deles utilize aspectos da análise marxista nas suas avaliações sobre as condições socioeconômicas contemporâneas. Para a maioria, a interpretação materialista marxista da vida permanece em antítese com as crenças cristãs. O que aconteceu e que grande parte do clero, incluindo moderados e tradicionalistas, perdeu a fé na capacidade do desenvolvimento capitalista de aumentar substancialmente o quinhão dos pobres na Amé-

rica Latina. Além disso, houve uma forte perda de confiança nas elites dominantes tradicionais, particularmente devido ao uso da repressão para limitar as mudanças ou defender certos modelos de desenvolvimento. Isso levou a Igreja a modificar alianças tradicionais.

No passado, a estratégia da liderança da Igreja na América Latina foi cultivar e manter boas relações com as elites políticas e econômicas, de forma a se beneficiar dos seus recursos e do seu controle sobre a sociedade. Essa identificação com as elites governistas passou a ser mais e mais questionada, dos pontos de vista moral e estratégico, com o surgimento de pressões populares em prol de mudanças estruturais no período do pós-guerra. Com o aumento da repressão e das violações dos direitos humanos pelo Estado, particularmente nos anos 60 e 70, e à medida que novas gerações de profissionais se incorporavam à burocracia eclesiástica, tornou-se mais freqüente o argumento de que, para manter sua legitimidade moral, cumprir sua missão salvadora universal e sobreviver como instituição, a Igreja deveria identificar-se com as massas. Isso refletia uma aceitação da necessidade de mudanças substanciais nas estruturas da sociedade, assim como da Igreja.

O mais claro reconhecimento público de que a Igreja relegava a um segundo plano sua tradicional estratégia de cultivar as elites políticas e econômicas, em favor de uma identificação com as massas, está no prefácio dos documentos de Puebla. Ali, os bispos se criticam por pecados de omissão, por não se terem manifestado mais vigorosamente no passado contra a injustiça socioeconômica ou por não se comprometerem — fossem progressistas, liberais, moderados ou conservadores — com uma opção preferencial pelos pobres. Isso foi resultado não apenas do longo processo de adaptação às pressões generalizadas de mudança como também das perdas efetivas ou em potencial para rivais religiosos e políticos em competição pela simpatia popular.

Embarcando na estratégia de cultivar e expandir a Igreja de base, o clero envolveu-se profundamente no debate sobre como efetivar da melhor forma as mudanças socioeconômicas. E testemunhou também o desenvolvimento, dentro da Igreja, de novas teologias, práticas pastorais e definições missionárias que desafiam a autoridade tradicional. O envolvimento no tipo de debate ideológico e de luta política, atualmente em curso na Nicarágua, apresenta ameaças reais à Igreja Católica como instituição. Nessas circunstâncias, embora a Igreja institucional permaneça firmemente antimarxista, o desejo da hierarquia de identificar-se com a ampla insurreição popular contra Somoza e, subsequente, de evitar a exacerbação das divisões internas levou inicialmente a políticas pragmáticas de compromisso e mesmo de recuo estratégico. Mais recentemente, os bispos tentaram reafirmar sua autoridade, assim como a ortodoxia política e doutrinária, tornando-se cada vez mais críticos da Igreja “popular” e do governo sandinista. E nisso contam com o apoio de Roma e da CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana, organismo permanente de coordenação das conferências nacionais dos bispos da América Latina).

Essas tentativas são extremamente difíceis em face da politização por que passou a Igreja nicaragüense nos anos 60 e 70, devida, em grande parte, à tentativa de implementar a opção preferencial pelos pobres através de inovações como as comunidades eclesiais de base (CEBs), os pregadores leigos e os programas de ação social. A presença desses grupos e programas em áreas urbanas e rurais, anteriormente desprovidas de qualquer base de organização, dotou essas comunidades de mecanismos para a reivindicação política e econômica, resultando na sua crescente repressão pela Guarda Nacional de Somoza em meados da década de 70.

A Igreja defendeu suas instituições e membros contra esses ataques, enquanto os bispos continuavam pouco à vontade com as tendências progressistas e autonomistas das bases. Os bispos são, na grande maioria, conservadores, embora alguns, como o arcebispo de Manágua, Miguel Ovando y Bravo, não fizessem qualquer esforço para esconder seu desagrado em relação a Somoza e seu governo. De fato, em agosto de 1978 esse prelado pediu publicamente ao ditador que renunciasse. Calcula-se que em 1979 85% dos cerca de 120 padres do país opunham-se firmemente a Somoza, assim como a maioria das freiras.¹ Os jesuítas, maristas e capuchinhos lideravam a oposição clerical ao regime, mas só no final da década de 70 é que um grande número deles começou a cooperar com a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN). Nos estágios finais da luta, em 1978-1979, grupos da Igreja não só providenciavam assistência humanitária e de outro tipo para os revolucionários, como também atuavam para fazer publicar no exterior notícias sobre a guerra e para mobilizar o apoio internacional à oposição.

Um mês antes da queda de Somoza, os bispos nicaragüenses manifestaram-se a favor da insurreição, argumentando que não podiam apoiar um sistema e estruturas que resultavam em graves desigualdades entre classes e cidadãos. O fracasso do governo em garantir os direitos políticos e civis e em promover a satisfação das necessidades básicas minou, na opinião dos bispos, a sua legitimidade. O prolongado desprezo pelos direitos fundamentais do indivíduo justificava a insurreição, como comprovava o amplo apoio popular de que desfrutava. Os bispos alertavam, no entanto, que se deveria tomar cuidado num processo de reconstrução para superar o partidatismo político, as diferenças ideológicas e os interesses conflitantes. Alertavam igualmente que a manutenção do pluralismo político era indispensável e que as melhorias socioeconômicas têm que estar ligadas à participação popular.²

¹ MENDEZ ARCEO, Sergio, bispo de Cuernavaca, México. *Introduction to Pastoral Letter of the Episcopal Conference of Nicaragua*. Manágua, 17 de novembro de 1979, p. 2.

² CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA. *Presencia Cristiana en la Revolución: Dos Mensajes — Momento Insurreccional 2 de junio 1979; Iniciando la Reconstrucción, 30 de julio 1979*. Manágua, Cristianos en el Mundo, Comisión Justicia y Paz, Documentos, 1979, p. 4-8.

Logo depois da queda de Somoza, os bispos divulgaram outra carta pastoral conclamando os nicaraguenses a estarem atentos a todos os "imperialismos" e a construir com independência suas próprias estruturas políticas e sociais. Essas deveriam incorporar valores humanos que implicassem uma autêntica libertação e rejeitassem a dominação das idolatrias de Estado. Na sua tarefa de elevar a consciência do povo, o governo deveria ter o cuidado de não estimular a massificação. Além disso, a crença em Deus não deveria ser excluída da tarefa de reconstrução nacional, pois isso "escravizaria o povo novamente, em vez de libertá-lo".³

Ao mesmo tempo que os bispos manifestavam suas preocupações com a possível orientação do novo governo, vários padres a ele se incorporavam. O marista Miguel D'Escoto foi nomeado Ministro das Relações Exteriores; um diocesano de formação trapista, Ernesto Cardenal, tornou-se Ministro da Cultura, e até 1982 o planejamento nacional foi dirigido pelo jesuíta Xabier Gorostiaga. Outro jesuíta, Fernando Cardenal, irmão de Ernesto, foi nomeado diretor da campanha nacional de alfabetização e dirige atualmente a Juventude Sandinista. O padre Edgard Parrales foi Ministro do Bem-Estar Social. Vários outros padres também aceitaram cargos oficiais e seus gestos demonstraram que entre o clero havia menos cautela em apoiar o governo sandinista.⁴

A inquietação dos bispos quanto a possíveis incursões marxistas foi manifestada numa carta pastoral de 17 de novembro de 1979, que continuava a afirmar o apoio ao Governo de Reconstrução Nacional. Estavam, entretanto, nitidamente preocupados com a possibilidade de que a criação e expansão de organizações sandinistas e outros mecanismos, como a campanha de alfabetização, fossem utilizados para inculcar o ateísmo e levar o povo, por fim, a abandonar a Igreja. Esse temor punha a prêmio a manutenção da unidade da Igreja, favorecendo a preservação de posições algo ambíguas, de forma a incorporar um espectro bastante amplo de opiniões. Entretanto, em novembro de 1979, a Conferência Episcopal insistiu na necessidade de se reconhecer "os riscos, perigos e erros deste processo revolucionário, estando ao mesmo tempo conscientes de

³ Ibid., 30 de julho de 1979, p. 14.

⁴ Até junho de 1981 os bispos nicaraguenses não insistiram na diretiva do Vaticano, adotada em 1980, de que os padres não deveriam ocupar cargos políticos. Resistindo às pressões de Roma e do episcopado local, alguns padres que ocupavam altos cargos no governo argumentaram, em junho de 1981, que suas obrigações para com o povo nicaraguense eram mais importantes do que a aceitação da autoridade episcopal. Num encontro que durou dois dias, em meados de julho de 1981, chegou-se a um acordo entre os padres e a Conferência Episcopal da Nicarágua. Os padres continuariam em seus cargos políticos, mas se comprometiam a não utilizar de forma alguma o seu *status* clerical para defender o governo e a permanecer obedientes e em estreita comunicação com a hierarquia. A aceitação pelo episcopado de sua permanência nos cargos refletia o desejo dos bispos de evitar uma ruptura não só com as bases do clero mas também com o governo. DICKEY, Christopher. "Nicaraguan Priests to Stay in Office Under Compromise", *The Washington Post*, 17 de julho de 1981, p. A24.

que em história não há absolutamente processos humanos puros. Por isso, temos que dar importância a uma liberdade de expressão e de crítica como único meio de indicar e corrigir erros, para assim aperfeiçoar as conquistas do processo evolucionário".⁵ Os bispos observavam ainda que seu compromisso com o processo revolucionário não deveria ser tido na conta de "ingenuidade ou entusiasmo cego". Acrescentavam que "a dignidade, o respeito e a liberdade cristã são direitos irrenunciáveis dentro de uma ativa participação no processo revolucionário".⁶

Emitidas como foram, numa época em que os conservadores nicaragüenses aumentavam as suas críticas, as palavras de cautela dos bispos foram interpretadas por alguns como manifestação de apoio àqueles elementos. O episcopado queria estabelecer a legitimidade da Igreja como crítico do processo revolucionário e como ator suprapartidário cujas ações derivavam da preocupação com os indivíduos de todos os credos políticos. Eles saudavam o governo revolucionário pelas suas realizações e o instavam a continuar nas suas tentativas para satisfazer as necessidades básicas e reduzir a injustiça, o que, observavam, só podia ser alcançado com a transferência do poder ao povo comum, estimulando-o dessa forma a assumir a responsabilidade pela realização da obrigação cristã de aperfeiçoar o mundo.⁷

Motivados em parte pela carta pastoral de novembro, os sandinistas prepararam um documento sobre religião que visava tranquilizar a liderança católica, reafirmando que respeitariam a liberdade religiosa e reconheceriam o papel da Igreja na sociedade nicaragüense. Os bispos reagiram com uma crítica detalhada do documento sandinista. Nela manifestava-se o medo de que viesse a surgir um Estado de partido único com uma ideologia ateísta e o que os bispos chamavam de massificação da sociedade. Negava-se ao governo a autoridade, reivindicada pelos sandinistas, para decidir se os partidos ou indivíduos tentavam converter atividades religiosas em ações políticas.⁸ Refletindo as divergências entre as opiniões dos bispos e as de grande parte do clero e dos católicos leigos, o documento episcopal foi criticado como perigoso para o processo de reconstrução nacional por várias CEBs, organizações estudantis e de jovens, pelos jesuítas, pela conferência nacional dos religiosos (CONFER) e por alguns grupos de estudo e ação social.⁹

Um bom número desses grupos promovia esforços para aumentar o diálogo entre marxistas e cristãos e a participação cristã na revolução. Em setembro de 1979 foi organizado um seminário na Universidade Centro-Americana de Manágua para examinar as formas pelas quais a Igreja poderia contribuir com

⁵ Carta Pastoral, 17 de novembro de 1979, Manágua, p. 2.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ *La iglesia en Nicaragua* CELAM, xix, 158 (janeiro de 1981), p. 11-21.

⁹ National Catholic News Service, 7 de novembro de 1980, p. 1.

a revolução. Entre os participantes estavam membros da junta de governo, padres, ministros protestantes e líderes de CEBs. O seminário resultou na mobilização do Instituto Histórico da universidade, dirigido pelo jesuíta Álvaro Argüello, para dar assistência à elaboração de análises sobre o papel da Igreja na reconstrução nacional. O instituto reúne alguns dos elementos mais progressistas da Igreja e, devido às críticas que sofria dentro da própria universidade, passou a buscar uma identidade de certa forma independente. Em agosto de 1979 foi criado o Centro Antonio Valdivieso, destinado a promover o apoio à revolução entre os cristãos e dar assistência a líderes eclesiásticos para que compreendessem o processo. Tinha, além disso, o objetivo de se contrapor às influências direitistas nas diversas igrejas. Dirigido por uma equipe ecumênica, tendo à frente um padre franciscano e um ministro da Igreja Batista, pretendia trabalhar com líderes eclesiásticos e também com as CEBs. Há alguma evidência de que a força dessas últimas foi de certa forma reduzida nas áreas em que as organizações sandinistas se expandiram.¹⁰ Isso confirmou os temores de alguns católicos nicaraguenses.

À medida que se acirrou o debate político e ideológico na Nicarágua, também se aguçaram as divisões dentro da Igreja Católica. Além disso, havia crescentes tentativas de todos os lados de utilizar o pessoal e as instituições da Igreja para legitimar essa ou aquela posição. Dada a variedade de opiniões dentro da Igreja, foi possível tanto a forças pró como antigovernistas alegar que desfrutavam do apoio do clero. A "batalha de citações" dos líderes da Igreja e de documentos papais nas páginas de *La Prensa* e de *El Nuevo Diario* é testemunho disso. O episcopado — e particularmente o arcebispo Ovando y Bravo — passou a identificar-se cada vez mais com elementos contrários ao governo. Por sua vez, o governo geralmente tentava não alienar os prelados, embora estivesse cada vez mais preocupado e irritado com as críticas feitas pela hierarquia da Igreja e sua identificação com elementos antigovernistas. O rápido recuo na decisão de expulsar do litoral atlântico, no início de 1982, dois padres e três freiras supostamente envolvidos em atividades contra-revolucionárias indicava que permanecia de pé o propósito de evitar um rompimento declarado. Posteriormente ocorreram, no entanto, detenções de trabalhadores religiosos, particularmente de doutrinas protestantes fundamentalistas.

Entre os setores liberais e progressistas da Igreja Católica há uma crescente tensão com o episcopado, especialmente com o arcebispo Miguel Ovando y Bravo. O desagrado do bispo em relação a Somoza e o apoio que deu publica-

¹⁰ DODSON, Michael e MONTGOMERY, Tommie Sue. *The Churches in the Nicaraguan Revolution*, texto apresentado no Encontro Nacional da Latin American Studies Association dos Estados Unidos, Bloomington, Indiana, 16-19 de outubro de 1980, p. 29-32. Publicado in: WALKER, Thomas, ed. *Nicaragua in Revolution*. Nova York, Praeger Publishers, 1982, p. 161-180.

mente à insurreição de junho de 1979 angariaram-lhe uma considerável popularidade, fato que não foi desprezado pelos sandinistas, que procuraram inicialmente utilizá-lo para legitimar o Governo de Reconstrução Nacional. A presença de padres em posições bem visíveis no governo reforçava essa tentativa e foi aceita originalmente pelo episcopado como um meio de influenciar o curso do novo governo. Entretanto, na medida em que endureceram suas atitudes antigovernistas, os bispos passaram a dar um apoio crescente às forças de oposição. Testemunho disso é a freqüência com que as atividades e declarações do episcopado, especialmente de Ovando y Bravo, aparecem na primeira página de *La Prensa*. Embora tal fato tenha contribuído para que o governo reduzisse de quatro para uma as missas oficiadas mensalmente por Ovando y Bravo através da televisão, nem todo o episcopado, segundo informações, ficou descontente com esse golpe no monopólio exercido pelo arcebispo. Bem antes da eclosão nacional de popularidade experimentada por Ovando y Bravo durante a insurreição, já existia certa crítica contra ele entre o episcopado. Todavia, na medida em que os bispos se tornavam mais unidos nas críticas ao governo, suas divisões internas se reduziam, assim como a competição no colégio episcopal. Isso permitiu que opusessem ao governo uma frente mais poderosa e dessem mais unidade ao seu apelo perante o povo, aumentando assim o impacto de suas posições e declarações.

À medida que se tornava mais crítico em relação ao governo, o episcopado começou a tentar controlar os setores mais progressistas da Igreja. Ovando y Bravo, ou seus assistentes, supostamente trabalhou para a remoção de alguns padres e religiosos progressistas de paróquias e comunidades de base de bairros operários, o que resultou na ocupação, em protesto, de várias igrejas em 1982. Embora o arcebispo em várias ocasiões tenha negado qualquer envolvimento, há provas em contrário fornecidas por superiores religiosos envolvidos. Ovando concordou em entabular conversações com delegados dos manifestantes, mas isso não resolveu a situação. Na verdade, em julho de 1982, a dissensão chegou a tal ponto que, quando o bispo auxiliar de Manágua, monsenhor Bosco Vivas Robelo, se dirigiu à Igreja de Santa Rosa, durante uma ocupação, para retirar o santo sacramento, irrompeu um tumulto. Ovando y Bravo reagiu colocando a paróquia sob interdição e excomungando os que supostamente ofenderam o bispo.¹¹ Esse incidente marca o ápice da degenerescência nas relações entre a hierarquia e as bases progressistas da Igreja.

Os elementos de base argumentam que não há fundamento nas acusações de que pretendem estabelecer uma instituição e um magistério paralelos, progressistas. A conferência nacional dos religiosos (CONFER), grupos estudantis e de jovens, o Instituto Histórico e o Centro Antonio Valdivieso vêm combatendo essas acusações e afirmando que acreditam numa só Igreja, dirigida pelo epis-

¹¹ Interview IW 2848.

copado, porém com mais diálogo para solucionar as diferenças e incompreensões. Os progressistas da Igreja afirmaram repetidas vezes seu respeito pela hierarquia, negando que pretendam zombar da autoridade eclesiástica estabelecida. Já em outubro de 1981 as comunidades cristãs de base de Manágua publicaram um documento no qual afirmam que de todas as alegações contra elas...

A que mais nos aflige é a de que não estamos em comunhão com a hierarquia que representa Jesus Cristo na Terra, insinuando que estamos separados do próprio Cristo. O Senhor é testemunha da dor que nos causam essas falsidades, pois na verdade reconhecemos os bispos como Seus representantes. O Senhor sabe que sempre estivemos em comunhão com os padres das nossas paróquias e que sempre desejamos estar em comunhão com os nossos bispos. Aflige-nos que não tenhamos sabido como expressar essa comunhão de maneira mais visível, mas continuaremos tentando através do diálogo interno com o nosso arcebispo e com todos os bispos.¹²

Esses esforços, todavia, não parecem ter feito muita coisa para diminuir o crescente distanciamento entre os progressistas e a hierarquia.

A crítica aos progressistas da Igreja foi incentivada por *La Prensa*, pela associação empresarial COSEP e pelo Centro de Estudos Religiosos, constituído por editores e jornalistas de *La Prensa*. Em novembro de 1981, o Centro publicou uma pesquisa segundo a qual a maioria dos nicaraguenses se opunha a que os padres continuassem participando da política, assim como à limitação do número de missas televisionadas de Ovando y Bravo, e apoiava decididamente a educação religiosa nas escolas.¹³ Mas não apresentava dados indicando uma ampla oposição ao governo dentro ou fora da Igreja.

Em julho de 1982 o governo nicaraguense decidiu não mais permitir a entrada no país de ajuda norte-americana às empresas privadas e grupos educacionais ou eclesiásticos. Dos vários milhões de dólares envolvidos, US\$ 115 mil seriam entregues ao arcebispo de Manágua para o custeio de programas existentes, a criação de pequenas comunidades eclesiásticas e treinamento de liderança. As duas últimas iniciativas eram encaradas como uma forma de competir com as comunidades progressistas de base e os líderes leigos. Em depoimento no Congresso norte-americano, o Secretário de Estado Assistente para Assuntos Interamericanos, Thomas O. Enders, e um funcionário da Agência Norte-Americana para o Desenvolvimento Internacional (USAID), Otto Reich, afirmaram que os

¹² COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE, Manágua. *Managuan BECs Defend Their Church Identity*, LADOC, xii, 5 (maio/junho de 1982), p. 5-6.

¹³ CENTRO DE ESTUDIOS RELIGIOSOS. *Encuesta de opinión, agosto, 1981: Analisis de Metodos, Resultados y Conclusiones*. Manágua, *La Prensa*, novembro de 1981. O Centro de Estudos Religiosos foi formado por pessoas ligadas ao jornal antigovernista *La Prensa* para combater o impacto causado dentro da Igreja pelos progressistas que apóiam a revolução sandinista, além de instituições como o Centro Antonio Valdivieso e o Instituto Histórico Centro-Americano. Embora interessantes, os resultados dessa pesquisa refletem basicamente as atitudes da classe média urbana.

fundos destinavam-se ao apoio de grupos de oposição ao atual governo da Nicarágua.¹⁴

Embora entre 80 e 90% dos nicaraguenses sejam católicos, houve nos últimos vinte anos um considerável crescimento dos grupos protestantes, em especial os pentecostais. Esses grupos também aumentaram o seu envolvimento na luta política. Mórmons, Testemunhas de Jeová e Adventistas do Sétimo Dia envolveram-se cada vez mais nos conflitos com o governo, em larga medida devido à sua oposição ao serviço militar e ao ensino público. São também violentamente antimarxistas e se identificaram com a oposição ao atual governo. Em consequência, o governo restringiu as atividades dessas igrejas e de seus ministros, expulsando alguns do país. Tais problemas assemelham-se aos que envolvem esses mesmos grupos em outros países, tanto de regime esquerdista (p. ex., Cuba) como direitista (p. ex., Brasil).

A Igreja Morávia, com atuação basicamente no litoral atlântico, é um caso especial. Estabelecida no século XIX por missionários alemães e norte-americanos, identifica-se intimamente com os miskitos (pop. aprox. 120.000) e criollos (pop. c. 80.000). Esses grupos, assim como os índios Sumo e Rama, há muito desfrutaram de uma considerável autonomia, face ao governo central, e mantiveram uma forte identidade cultural, étnica e lingüística, diferenciando-se dos nicaraguenses da costa do Pacífico. Os esforços do Governo de Reconstrução Nacional para incorporar mais firmemente essa área às estruturas administrativas centralizadas, a falta de sensibilidade para com as organizações e costumes locais e a preocupação com uma escalada de ataques militares contra-revolucionários na região levaram a uma série de confrontações. A prisão de Steadman Fagoth Mueller e de outros líderes da MISURASATA (uma coalisão de grupos indígenas) provocou um tiroteio em que morreram quatro miskitos e quatro soldados. As tensões aumentaram com a posterior incorporação de Mueller e supostamente de alguns ministros daquela igreja às forças anti-sandinistas baseadas em Honduras.

As hostilidades ao longo da fronteira com Honduras resultaram na remoção de várias comunidades indígenas para o interior da província de Zelaya no início de 1982. Essa ação foi objeto de grande controvérsia dentro e fora da Nicarágua, tendo sido fortemente criticada pela hierarquia católica, que acusou graves violações dos direitos humanos. Segundo os bispos, não houve a necessária consideração com os doentes, velhos, mulheres e crianças; foram destruídos casas, bens e animais de criação e ocorreram algumas mortes. Essas, todavia, não foram comprovadas. Os bispos conclamaram os habitantes da região a conservar, cultivar e defender a sua fé cristã. De sua parte, prometeram intensificar os esforços para evangelizar a área e instaram o governo a fornecer-lhes assistência em ações de socorro.¹⁵

¹⁴ Interview IW 2848 e IW 2898.

¹⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA. *Documento de la Conferencia Episcopal, 17 de febrero de 1982, Informes CAV, 11-12 (março de 1982), p. 2.*

O governo reagiu violentamente ao que considerou acusações injustas e falta de apreciação da situação militar na área, onde aumentavam os combates com as forças anti-sandinistas baseadas em Honduras. Além disso, criticou os bispos por não terem aceito o convite oficial para inspecionarem as novas povoações e por não usarem os meios de comunicação estabelecidos para manter o diálogo entre as lideranças da Igreja e do Estado. Classificou o documento dos bispos como político e não pastoral, como um esforço calculado para minar a unidade nacional em acordo com os objetivos dos Estados Unidos. Afirmou, ainda, que o fato de os bispos não terem condenado o clima de terror criado na região pelas ações dos contra-revolucionários, incluindo alguns ex-membros da Guarda Nacional de Somoza, impugnava as suas acusações. Por fim, o governo ressaltava que os bispos não disseram nada a respeito do apoio dado aos contra-revolucionários por alguns pastores da Igreja Morávia e por diáconos católicos. O fosso que se abriu entre o governo e os bispos confirmou-se com o pedido oficial de Manágua ao Vaticano para que uma missão da Santa Sé fosse enviada à Nicarágua para discutir as relações Igreja-Estado.¹⁶ O Vaticano não aceitou a proposta e deu indícios de que concordava com a opinião cada vez mais negativa manifestada pelo episcopado nicaraguense em relação ao governo.

A liderança da Igreja Morávia assumiu um ponto de vista moderado com respeito à remoção dos habitantes de 39 aldeias localizadas na fronteira com Honduras. O bispo morávio da região, John Wilson, disse que, embora dolorosa, a remoção foi necessária.¹⁷ Além disso, declarou que encarava a situação como um desafio às igrejas para que ajudassem a lidar com um conflito de culturas diante da considerável turbulência precipitada por rápidas e profundas mudanças.¹⁸

No começo de agosto de 1982, Graham H. Rights, diretor-executivo do escritório da Missão Mundial da Igreja Morávia, com sede nos Estados Unidos, manifestou a opinião de que o diálogo iniciado para resolver as diferenças entre o governo nicaraguense e a sua igreja era posto em perigo fundamentalmente por "ameaças externas à segurança nacional da Nicarágua. O povo miskito e a Igreja Morávia são reféns numa situação internacional que não criaram e que atrapalha terrivelmente seus esforços para defender a liberdade étnica e religiosa em seu próprio país". Com respeito à política norte-americana, disse que as "tentativas de desestabilizar a Nicarágua são nocivas e provavelmente contraproducentes: é mais provável que acelerem em vez de frear a erosão do pluralismo

¹⁶ SECRETARIA GENERAL DE LA JUNTA DE GOBIERNO DE RECONSTRUCCIÓN NACIONAL. *Respuesta a la Conferencia Episcopal: Miskitos tienen el derecho a la vida, al progreso y la paz*. Casa de Gobierno, Manágua, 22 de fevereiro de 1982, *Informes CAV*, 11-12 (março de 1982), p. 3.

¹⁷ JUNTA DE GOBIERNO DE RECONSTRUCCIÓN NACIONAL. *Verdad vivida y no mensaje político*. Manágua, 1982, p. 9.

¹⁸ WILSON, John. "Apreciaciones de Iglesia Morava". In: JUNTA DE GOBIERNO, *Respuesta a la Conferencia Episcopal: Miskitos etc.*, Manágua, 1982, p. 9.

econômico e da liberdade política em todo o país. Do ponto de vista dos miskitos, o resultado foi catastrófico, pois essas tentativas operaram o terror e a destruição, dividiram famílias e deixaram muitos sem lar, legando a todos eles a hostilidade e a suspeita das autoridades".¹⁹ Por fim, Rights conclamou os cristãos norte-americanos a pressionar o seu governo a interromper a ajuda aos rebeldes nicaraguenses, de forma a estabilizar a região para se buscar o diálogo e a reconciliação.

A partir de meados de 1982, as divisões internas na Igreja Católica da Nicarágua tornaram-se mais agudas, seguindo as polarização generalizada da sociedade. As crescentes pressões políticas, econômicas e militares dos Estados Unidos exacerbaram a situação, com a hierarquia da Igreja sendo amplamente encarada como um centro de apoio contra-revolucionário e pró-americano. Os bispos contam com o apoio da grande maioria do clero diocesano de origem nativa, enquanto o sentimento progressista é mais forte entre os religiosos estrangeiros que vivem no país, particularmente os jesuítas e os maristas. O apoio dos leigos à hierarquia aparece em todas as classes sociais, algum inclusive entre o proletariado rural. É difícil delimitar a força efetiva dos setores pró e antigovernistas, mas parece que uma maioria se inclina a aceitar a liderança dos bispos.

Em 29 de junho de 1982, numa carta aos bispos nicaraguenses, o Papa João Paulo II apoiou e fortaleceu sua postura antigovernista e contrária à "igreja popular". O papa instava os católicos leigos da Nicarágua a estarem atentos contra sistemas, movimentos, partidos ou organizações que promoviam a discórdia do ódio de classe. A carta também denunciava igrejas caracterizadas como não-institucionais, não-tradicionais ou alternativas. O papa reiterou esses temas na sua homília de 4 de março de 1983, durante a missa ao ar livre que oficiou em Manágua. A crítica do papa à "igreja popular" baseia-se na crença de que ela mina a autoridade dos bispos e seu papel de intérpretes das posições oficiais da Igreja nos campos da doutrina e da moral. João Paulo também criticou a "igreja popular" por ser extremamente ideológica e radical. E investiu de maneira particularmente forte contra os que aceitam a violência para atingir certos fins, contrariando a vontade de Jesus Cristo e seu plano para a salvação. Aí, alertou, reside um grande potencial para o dilaceramento da Igreja e da sociedade.²⁰

¹⁹ RIGHTS, Graham H., diretor-executivo, The Board of World Mission of the Moravian Church. *Memorandum to Moravian Ministers of the Northern and Southern Provinces, Other Christian Clergy and Lay People in North America, U.S. Government Officials and Congressional Representatives re New Fighting in Nicaragua, Reprisals Against the Miskito Indians and the Nicaraguan Moravian Church*. Bethlehem, Pennsylvania, 3 de agosto de 1982, p. 1-4.

²⁰ JOÃO PAULO II. Carta aos Bispos Nicaraguenses, Roma, 29 de junho de 1982, e *Threats to the Church's Unity*, in: *Origins: NC Documentary Service*, 12, 40 (17 de março de 1983), p. 633; 635-6.

Os progressistas da Igreja reagiram de forma suave à carta de junho, argumentando que a desavença dentro da Igreja era resultado de desacordos em questões políticas, não em questão de fé, e insistindo que suas comunidades eclesiais lutavam para ser verdadeiramente cristãs e defensoras da unidade católica e nicaragüenses.²¹ A suavidade da resposta refletia a tendência das forças pró-governistas de procurar evitar uma clara ruptura e insistir na sua legitimidade como parte integrante da Igreja institucional.

Novas tensões se produziram no final de 1982 quando o governo anunciou um plano curricular para as escolas de 1.º e 2.º graus, destinado tanto aos estabelecimentos públicos como particulares. Vinte e cinco a trinta por cento dos estudantes nicaragüenses freqüentam escolas pertencentes à Igreja, as quais são parcialmente custeadas pelo governo. Numa carta pastoral de 8 de dezembro de 1982, os bispos manifestaram a preocupação de que, com o novo currículo, as escolas viessem a promover uma interpretação única da vida, do ponto de vista do confronto, o que exacerbaria as tensões de classe existentes. A resposta do governo foi de que sob o novo sistema as escolas religiosas teriam mais tempo do que nunca para incorporar suas próprias matérias e que os subsídios do governo possibilitavam aos estabelecimentos católicos a matrícula de um maior número de alunos.²²

É nítido que os estudantes das escolas católicas e seus pais se identificaram de forma crescente com a oposição ao governo, tendo ocorrido um sério e violento distúrbio em Masaya. O controle do governo sobre a educação tornou-se um assunto extremamente explosivo, ensejando a João Paulo II dedicar um dos seus principais sermões na Nicarágua ao direito dos pais de escolher o tipo de educação que quiserem para os filhos, e o das escolas e professores religiosos de poderem desempenhar suas responsabilidades livremente.²³

A visita do Papa à Nicarágua foi, em si mesma, carregada de controvérsia desde o início, em parte por ter sido anunciada por Ovando y Bravo antes que o núncio apostólico informasse oficialmente o governo. Conscientes de que a visita do Papa poderia ser usada para promover a posição do arcebispo e de outros críticos do governo, os sandinistas trataram-na como oportunidade para uma grande ofensiva propagandística. Enorme quantidade de tempo, energia e dinheiro do governo foi gasta na organização da visita, na esperança de diminuir o seu impacto negativo. Esforços especiais foram realizados, tanto pelo governo como pela Igreja, para divulgar seus respectivos pontos de vista sobre a importância da viagem papal. A linha dura que João Paulo adotou durante

²¹ CATÓLICOS DE NACARAGUA. "Carta a Juan Pablo II, 15 de agosto de 1982, Managua, Nicaragua", *Informes CAV*, 15-16 (setembro de 1982), p. 7.

²² CENTRAL AMERICAN HISTORICAL INSTITUTE. "Greater Resources for Education in Nicaragua: The New Curriculum Stirs Public Response", *Update*, 2, 3 (3 de março de 1983), p. 2.

²³ JOÃO PAULO II. *Laicado y Educación*. León, Nicarágua, 4 de março de 1983.

sua permanência de um dia no país parece ter surpreendido a liderança sandinista, assim como os elementos progressistas da Igreja. Estes criticaram a linguagem e o tom dos discursos do Papa, que...

"pareceram repreensivos e negativos, sem qualquer ligação com as pessoas a que se dirigiam. No seu aspecto religioso essa linguagem foi política. As questões teológicas abordadas estavam além da capacidade de compreensão... da grande maioria do povo."²⁴

Além disso, as

"advertências [papais] sobre a falta de crença e a educação ateuística soaram estranhas para nós que vivemos a presença da motivação cristã no processo revolucionário. A Revolução Sandinista, pela primeira vez na história recente das revoluções, proclamou o direito à liberdade de religião e de ação apostólica das igrejas. Sentimos o mesmo com respeito a suas alusões a uma divisão na Igreja atribuída a razões teológicas, porque os atritos que ocorrem na comunidade cristã originam-se de opções sociopolíticas. Há um esforço constante para não romper a unidade de fé da Igreja. Talvez alguns de nós, cristãos comprometidos com o processo revolucionário, não tenham sabido sempre como salvaguardar a completa identidade da fé nos nossos compromissos temporais, mas lamentamos que o Papa não se tenha referido uma só vez à descarada utilização da fé por parte de grupos que se opõem à Revolução na Nicarágua. As tensões prosseguirão."²⁵

As forças antigovernistas, ao que se sabe, ficaram extremamente satisfeitas com as palavras do papa. Como informou o *Washington Post*:

"O papa nos deu uma ajuda infernal", disse um rico empresário que se opõe ao governo. "Foi a melhor coisa que nos poderia ter acontecido."

Este comentário reflete uma avaliação bastante generalizada segundo a qual a hierarquia da Igreja poderia tornar-se cada vez mais o foco da oposição política nesse país maciçamente católico. Sob a intransigente liderança de Ovando y Bravo, considera-se a Igreja mais capacitada a atrair a adesão das massas do que a aliança de partidos conservadores e grupos empresariais que constitui a tolerada oposição política aos sandinistas.

Ocorrendo após uma onda de ataques das forças anti-sandinistas ao longo da fronteira hondurenha, a visita e as declarações do papa parecem ter animado os conservadores da Igreja e de todo o país. Em vez de diminuir, a visita aumentou a polarização. Acredita-se que a hierarquia seguirá a orientação do papa, tornando-se não só mais crítica em relação ao governo como também mais inci-

²⁴ "Christian Reflection on the Pope's March 4 Visit to Nicaragua by a Theological Reflection Group", traduzido de "Imperialismo, Enemigo del Pueblo y la Paz, Dicen Intelectuales Cristianos", *El Nuevo Diario*, 6 de março de 1983, p. 1-2.

²⁵ *Ibid.*, p. 2.

siva na tentativa de impor a autoridade episcopal ao clero e aos leigos progressistas, inclusive aos padres que integram o governo.

Sem dúvida a visita enfraqueceu as tentativas dos progressistas de inserir a Igreja no processo revolucionário. Fortaleceu-se o sentimento de que a Igreja e a revolução sandinista constituem uma antítese e aumentou a competição entre as organizações de massa do governo e os grupos patrocinados pela Igreja. Há a possibilidade de conflitos de base entre esses grupos nos próximos meses, assim como entre os bispos, de um lado, e a CONFER, o Instituto Histórico Centro-Americano, o Centro Ecumênico Antonio Valdivieso e algumas CEBs, de outro. Também é grande a possibilidade de uma ofensiva religiosa questionando a legitimidade da liderança sandinista. Os bispos já iniciaram uma série de programas de bem-estar social visando diminuir o impacto de iniciativas semelhantes do governo.²⁶ O episcopado e o governo estão empenhados numa competição pela decisiva lealdade do povo nicaraguense.

Esse quadro aumentou a possibilidade de uma confrontação direta Igreja-Estado e de uma ruptura aberta dentro da Igreja. Para evitar isso, o governo teria provavelmente que fazer algumas concessões na sua orientação ideológica geral e também em alguns pontos específicos, como a reforma curricular. Não está claro se os atuais combates no norte e no sul do país levarão os sandinistas ao compromisso ou a uma linha mais dura.

O caso nicaraguense levanta algumas importantes questões sobre a natureza e a extensão das transformações da Igreja Católica desde os anos 60. A Igreja foi freqüentemente apontada nos últimos anos como o principal ponto de apoio institucional às mudanças políticas e econômicas na América Latina, mas o caso nicaraguense indica que, uma vez colocados perante uma situação revolucionária marxista, o episcopado, assim como uma boa parte do clero e dos católicos leigos, a ela se opõe. O apoio à opção revolucionária marxista continua sendo uma posição minoritária. A unidade que se forja dentro da Igreja Católica nos períodos de repressão direitista tende a desintegrar-se uma vez superada essa situação, com as velhas divisões políticas e ideológicas ressurgindo no contexto das tensões e conflitos sociais generalizados produzidos pelo processo revolucionário. Isso mostra que a tão reafirmada opção preferencial da Igreja pelos pobres não está enraizada em consenso algum sobre a melhor forma de alcançar uma maior justiça socioeconômica. Na verdade, esse compromisso não levou a Igreja institucional a abandonar sua histórica aceitação das estruturas políticas e ideológicas tradicionais do Ocidente. Na luta entre o socialismo marxista-leninista e a democracia liberal capitalista, a Igreja Católica ainda não se colocou em neutralidade política. Ao contrário, em situações de confrontação ideológica direta, como a da Nicarágua, a Igreja Católica é um dos principais atores da

²⁶ EZCURRA, Ana Maria. *La jerarquía católica nicaraguense y EU contra la Revolución Sandinista*. In: *Testimonios y Documentos* (21 de fevereiro de 1983), p. 8-10.

contenda. Na verdade, a posição da Igreja na Nicarágua tem certas semelhanças com a que adotou durante a revolução cubana.²⁷ Isso indica que a Igreja pós-conciliar (Vaticano II) pode não ter sido mudada de forma tão profunda na sua essência institucional como se pensou.

A Igreja Católica de Cuba, em 1959, era institucional, pastoral e numericamente mais fraca que a nicaragüense em 1979. Dos 70 a 75% da população cubana que se identificavam como católicos em meados da década de 50, apenas 3 a 4% eram praticantes, com 85% do pessoal e das atividades eclesiais concentrados em Havana. As áreas rurais praticamente não eram evangelizadas e a imagem da Igreja era a de uma instituição estrangeira (espanhola) que servia à burguesia e estava aliada ao regime de Fulgencio Batista. A preocupação com questões sociais era limitada e a Igreja fundamentalmente não se envolveu na luta para a derrubada de Batista. O conservadorismo profundamente enraizado da Igreja cubana era tal que, em meados de 1959, ela se transformou na base institucional das forças contra-revolucionárias.

Em 1979, na Nicarágua, a Igreja Católica penetrava em todos os setores da sociedade de maneira muito mais forte, com 85 a 90% da população identificando-se como católicos. Mais importante ainda, o nível da prática religiosa era bem maior, particularmente em função dos esforços da Igreja pós-conciliar para envolver-se na vida e nas preocupações diárias do povo. A participação do clero na insurreição contra Somoza, assim como no Governo de Reconstrução Nacional, refletia a maior diversidade política e ideológica da Igreja pós-conciliar. Embora a maioria dos padres que atuavam na Nicarágua em 1979 também fosse estrangeira, suas atitudes foram nitidamente mais progressistas e abertas à cooperação com o processo revolucionário radical do que em Cuba. Entretanto, o antimarxismo continuava como um sentimento generalizado e não só entre o episcopado. Em Cuba, em 1959, não existia nada parecido com uma "igreja popular" ou com as CEBs, de forma que não havia base para um apoio a Fidel Castro dentro da Igreja. Assim, o governo de Castro, ao contrário dos sandinistas, confrontou-se com uma Igreja unida e não dividida.

A consolidação da revolução em Cuba, depois de um período inicial de distúrbio, levou a um êxodo em massa do clero e dos religiosos espanhóis, reforçou o conservadorismo dos que ficaram e provocou uma retirada da Igreja para dentro de si mesma, com a recusa a responder de forma negativa ou positiva ao processo revolucionário. Esse quadro durou até o final dos anos 60, quando a Igreja, num esforço para enfrentar sua situação, começou a buscar uma limitada reaproximação com o governo. No entanto, ela não tentou inse-

²⁷ Para uma análise detalhada do impacto da revolução cubana sobre as Igrejas Católica e Protestante ver CRAHAN, Margaret, "Salvation Through Christ or Marx: Religion in Revolutionary Cuba." In: LEVINE, Daniel H., ed. *Churches and Politics in Latin America*, com prefácio de John P. Harrison. Beverly Hills, Califórnia, Sage Publications, 1980, p. 238-266.

rir-se na corrente maior da sociedade cubana e permanece como uma instituição relativamente marginal.

Como em Cuba, a Igreja institucional na Nicarágua, sob a direção do episcopado²⁸, tornou-se um foco de sentimento contra-revolucionário. E parece que assim aconteceu porque continua forte a crença, entre a hierarquia eclesiástica, de que o marxismo e o catolicismo são definitivamente opostos. Isso apesar de se ter iniciado um certo diálogo e da cooperação ocasional entre marxistas e católicos, particularmente nos períodos de repressão direitista. A fragilidade dessas iniciativas por parte da Igreja institucional e o seu potencial para dividir o clero foram amplamente demonstrados pela situação nicaragüense. A Igreja Católica não chegou a acordo com o marxismo e continua profundamente predisposta contra governos marxistas.

Em Cuba, o envolvimento da Igreja com a contra-revolução resultou finalmente na sua marginalização ao se consolidar o governo de Fidel Castro. A consolidação dos sandinistas na Nicarágua, em face das fortes ameaças externas e internas, pode ter conseqüências semelhantes para a Igreja institucional. Se isso ocorrer, há a possibilidade de que os setores progressistas da Igreja trilhem um caminho independente, integrando-se à seqüência do processo revolucionário. Assim, a Nicarágua teria uma Igreja enfraquecida pela divisão, em contraste com a fraca, mas unida Igreja cubana.

O desafio da oposição eclesiástica à legitimidade do governo sandinista parece maior do que o enfrentado pelo governo de Fidel Castro. Em 1959 Cuba era uma sociedade mais secular, na qual os pobres da cidade e do campo não esperavam muita coisa da Igreja Católica. A imagem e a realidade da Igreja eram as de um sustentáculo do *status quo* e não as de um campeão dos direitos humanos e da justiça social. Daí, o impacto moral do desafio da Igreja cubana ao governo de Castro foi mais limitado do que o do episcopado nicaragüense ao governo sandinista. A preocupação maior dos sandinistas com esse desafio parece ter fundamento, pois seu potencial para a geração de graves conflitos é maior do que em Cuba, uma vez que a hierarquia da Igreja nicaragüense tem mais capacidade de moldar atitudes e mobilizar parcelas substanciais da população. Em Cuba, evitou-se uma confrontação em larga escala, em parte porque a Igreja não contava com a lealdade decisiva de uma boa parcela do povo e os que tinham atuação em torno da Igreja tenderam a emigrar do país.

As reformas estimuladas pelo Concílio Vaticano II e os progressos introduzidos na América Latina pelas conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979) não parecem ter necessariamente melhorado a capacidade da Igreja institucional de encarar a revolução marxista. O compromisso com a justiça social

²⁸ Contrastando com o apoio de João Paulo II aos bispos nicaragüenses no atual confronto, o Papa João XXIII repetidas vezes instou a hierarquia católica cubana a buscar o diálogo e a evitar a exacerbação das tensões. A liderança da Igreja cubana, no entanto, ignorou completamente a orientação de Roma.

e os direitos humanos continuam limitados pela adesão, ainda que com modificações, aos sistemas político e econômico tradicionais do Ocidente. O diálogo com os marxistas e a utilização de alguns aspectos das críticas marxistas ao capitalismo não significaram a aceitação dos governos marxistas pela Igreja institucional. Na verdade, o antimarxismo continua a influenciar fortemente a política oficial da Igreja. Os novos avanços teológicos, particularmente a teologia da libertação, embora tenham influenciado as bases, contribuíram também para uma reafirmação da autoridade hierárquica e para tentativas de se reimpôr a ortodoxia doutrinária, aumentando assim as divisões internas da Igreja. A presença da Igreja entre os pobres do campo e da cidade, se resultou num maior envolvimento religioso deles a nível formal, também radicalizou as bases do clero e seu rebanho, colocando-os freqüentemente em oposição à hierarquia.

A presença da Igreja Católica no mundo moderno é hoje nitidamente maior do que antes do Concílio Vaticano II. Conseqüentemente, está mais dividida pelo atual confronto ideológico e político encabeçado pelos Estados Unidos e pela União Soviética. A inserção no mundo coloca, portanto, uma ameaça substancial à sobrevivência institucional da Igreja tal como constituída atualmente. Como resultado, parece que a liderança da Igreja, na Nicarágua e em toda parte, deve diminuir seu forte compromisso com a mudança, abandonando, assim, o trajeto iniciado com o Concílio Vaticano II. Resta saber se a massa dos fiéis, em regiões como a América Latina, irá segui-la.

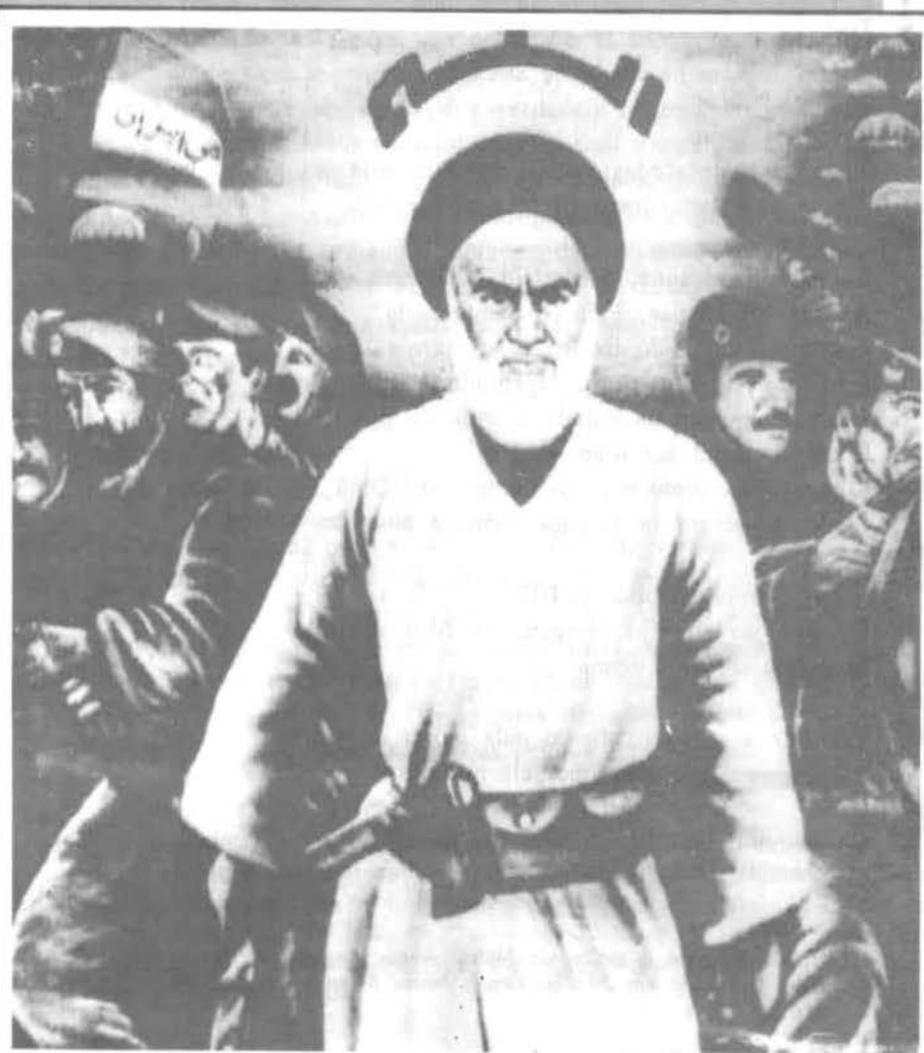
*Imã Khomeini: quatro níveis
de compreensão (biografia,
imagem, política, gnose)*

Michael M. J. Fischer

Dept. of Anthropology

Rice University

Houston – Texas – 77001 USA



Cartaz de Khomeini (fev. 1980). Foto AP.

Imã Khomeini: quatro níveis de compreensão (biografia, imagem, política, gnose)

Apresentado no congresso da International Political Science Association (IPSA), no Rio de Janeiro, agosto de 1982. A ser também publicado, na versão original em inglês, em ESPOSITO, John (org.), *Resurgent Islam*, Oxford University Press.

Tradução do inglês: Marcus Penchel

I

Silenciam tuas cordas vocais como a fúria no punho cerrado
Tua alma ferve como um leão acorrentado

Clamaste ao Iraque, a Meched e Chiraz
Alertaste o Hedjaz, Egito e Samarcanda
Clamaste ao mundo inteiro e aos povos livres
Pelo coração deste povo reprimido e aprisionado
Sobre a agressão da Zahak, a alma do povo do Irã
É como esfand em fogo
Rósea massa como o peito do mar do Omã
E eles ergueram os punhos como o pico do Alvand

É teu o trono de todo o Islã
Do vale do Nilo às margens do Shat el-Arab
És o Imã entre os ulema

Vitorioso é teu pensamento pela glória do Corão
E é eterno o teu nome, por ele juramos

M. Azarm (Ne'mat Mirzazadeh), *Be Nameto Sogand* (Juramos por teu nome), c. 1965 — conhecida ode a Khomeini, usada para introduzir sua biografia.¹

¹ A tradução para o inglês, de Mehdi Abedi, da qual se fez a versão brasileira, é do texto publicado em *Zendigi-Nameh Imam Khomeini*, Fifteenth of Khordad Publishers, n.d., v. II, p. 1.

II

Sabem os revolucionários — sejam eles educados na Sorbonne e em Stanford ou mullahs das regiões de Qum e Najaf — que as aparências podem ser bem mais poderosas que os fatos. A vida de Khomeini, por exemplo, é em si mesma um instrumento revolucionário, um corpo lendário pronto para utilização. Os fatos são vagos, contraditórios e amplamente irrelevantes. Tanto a personalidade como o programa são artificios maleáveis. Não ter isso em conta é enganar a si próprio. Nossa visão, portanto, deve ser quadrosópica, considerando a biografia mas também a imagem ou *persona* que se projeta do homem, o seu programa expresso mas também as diferentes interpretações e o contexto das figuras em disputa. A imagem chama atenção para o carisma, a mobilização e a legitimidade. As figuras em disputa e as diferentes interpretações permitem que não se tome o programa na sua aparência superficial, que se distinga as retóricas arengas esquerdistas dos verdadeiros propósitos políticos e que se diferencie as mascaradas revolucionárias (e seus momentos de maior impacto) das encenações místicas ou milenaristas (e seus clamores mais cerrados).

A biografia, afinal, pode nos dar, se não múltiplas visões panorâmicas, pelo menos retratos do ambiente, informando também das relações sociais mais amplas e das formas culturais que se refletem através de uma vida.

Seguem quatro seções em ordem aproximada de gnose: biografia, imagem ou *persona*, política (com a ajuda de negativos, isto é, de definições do tipo semiótico por contraste com os rivais) e gnose (com sua respectiva política).²

III

Ruhullah Musavi Khomeini nasceu no dia de Fátima, a filha do profeta Maomé, em 1902, ou seja, pelo calendário islâmico, a 20 do mês de Jummada Sani do ano 1320, na aldeia de Khomein. Seu avô, saíde Ahmed Musavi, mudara-se de Nafaj para Khomein a convite do sogro, Jusef Kan Kameri. A família se diz descendente de Mir Hamed Husain Hindi Nishaburi, que viveu na Índia e escreveu *Abaqat ul-Anwar* (Recipientes da Luz), primeiro grande esforço na literatura xiita para atacar as crenças sunitas com base nos próprios

² Este ensaio complementa argumentações já esboçadas em: (1) "Becoming Mullah: Reflections on Iranian Clerics in a Revolutionary Age" (ver especialmente a terceira parte, "The Ayatullah as Allegory: A Walter Benjaminite Interpretation of Khomeini's Messianism"), *Iranian Studies* 13 (1-4), 1980; (2) "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", *Daedalus* 111 (1), inverno de 1982; (3) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Harvard, 1980.

hadith* sunitas (isto é, lançando contra eles seus próprios textos tradicionais). O pai de Ruhullah, saíde Mustafá, foi morto pouco depois do nascimento do futuro líder iraniano, ainda em 1902; sua mãe e a irmã de seu pai morreram quando ele tinha 16 anos.³

Aos 17, foi estudar em Arak com o xeque Muhsin Iraqi,⁴ íntimo colaborador do xeque Fazlullan Nuri. Nuri (que pode ter sido um tio-avô materno de Ruhullah — ver figura 1) havia liderado na Revolução Constitucionalista de 1905-1911 a facção clerical conservadora que fez inserir na Constituição uma cláusula que dava a uma junta de cinco mujtaheds o direito de vetar qualquer projeto legislativo que considerassem contrário ao islamismo. Nuri propôs que a moda das constituições fosse restringida às que se “condicionassem” pelo Corão, fazendo um trocadilho com a raiz arábica da palavra persa correspondente a “constituição” (*mashruteh mashru'eh*), lema que seria retomado por Khomeini em 1970 nas suas aulas sobre o *Governo islâmico*.⁵ Essas condições incluíam a rejeição de noções ocidentais tais como a igualdade de todos os cidadãos perante a lei (os muçulmanos e os não-muçulmanos deveriam ser tratados separadamente) e as liberdades de expressão, de imprensa e de educação (nada que fosse contrário ao islamismo deveria ser permitido), assim como de quaisquer sistemas tributários que não os antigos sistemas islâmicos do *zakat* e dos *khoms*.⁶

Em Arak, Khomeini ligou-se ao círculo do xeque Abdul-Karim Haeri-Yazdi e seguiu-o em 1920 a Qum. Haeri-Yazdi foi o fundador moderno do centro

* HADITH — Segundo a Enciclopédia Delta Larousse, “a forma mais antiga da ciência histórica [entre os árabes] foi o que se denominou ciência do Hadith, ou seja, o repertório das reflexões e das atitudes de Maomé, classificado, conforme a inspiração do autor, por assuntos e de acordo com os abonadores dessas tradições”. A palavra significa “conversações”, informa a enciclopédia. “Aproximadamente durante os primeiros séculos após Maomé” — prossegue — “as tradições transmitiram-se oralmente...”, integrando depois variadas coletâneas.

³ *Nahzat-e Imam Khomeini*, vol. 1. O autor é provavelmente o xeque Mahmud Razi. A obra foi republicada em Houston, Texas, pela sessão local da Islamic Students Association of North America.

⁴ ROSE, Gregory. “Vilayat-i Faqih: Alienation, Ideology and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini”, monografia apresentada à Society for Iranian Studies, novembro de 1981, p. 15.

⁵ “O governo islâmico ... é constitucional ... não no sentido corrente da palavra, ou seja, com base na aprovação de leis de acordo com a opinião da maioria. Ele é constitucional no sentido de que os governantes estão sujeitos a um certo número de condições ... estabelecidas no Sublime Corão e na Suna ...” Tradução para o inglês de Hamid Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, Mizan Press, 1981, p. 55.

⁶ Compare-se com estas palavras de Khomeini em 1970: “Que ligação têm com o Islã todos os vários artigos da Constituição e ainda o corpo da Lei Complementar sobre a monarquia, a sucessão e assim por diante? São todos contrários ao islamismo, violam o sistema de governo e as leis do Islã.” *Ibid.*, p. 31.

teológico de Qum. Mais tarde, uma de suas netas casou-se com um dos filhos de Khomeini. Yazdi morreu em 1935 e, após o interregno de uma tróika (que incluía saíde Sadruddín Sadr, cujo filho se tornaria na década de 70 eminente líder xiita no Líbano e cuja neta casou-se com o segundo filho de Khomeini), sucedeu-o, em 1944, o aiatolá Hosain Borujerdi. Khomeini foi assistente de Borujerdi e lecionou no seminário de Qum. Era de certa forma um professor raro, pois ensinava misticismo especulativo, matéria mal-vista pelos ortodoxos, que a consideravam uma ameaça à verdadeira fé, à racionalidade e à ortopraxis. Khomeini, entretanto, escreveu também uma defesa da ortodoxia xiita, que incluía os costumes populares do culto em santuários, da invocação de santos como intermediários de Deus e várias formas de lamentação do martírio dos imãs, assim como o direito dos clérigos de instruir as outras pessoas, de vetar projetos legislativos e de viver de doações e dos tributos islâmicos. Essa defesa, intitulada *Revelando os segredos* (1943), era uma resposta a um livro chamado *Segredos de mil anos*, de autoria de um discípulo de Ahmed Kasravi. Um dos mais importantes intelectuais iranianos das décadas de 30 e 40 (até o seu assassinato pelo Feda'iyyan-i Islam em 1945), Kasravi fora educado para tornar-se clérigo, mas depois se rebelou contra o que, a seu ver, não passava de superstições, obscurantismo e ignorância impingidos aos fiéis pelo clero. Khomeini aproveitou a oportunidade para atacar de forma mais áspera o xá Reza por sua arbitrária tirania e por não governar de modo a fortalecer o islamismo.

Nos seus ataques ao xá, sempre se referia ao monarca pelo título que este usava antes de subir ao trono — Reza Khan. Dizem que Khomeini participou da marcha de 1924 liderada por Nurullah Isfahani contra Reza Khan, que favoreceu Mirza Sadiq Aqa depois que este comandou, em 1927, outra marcha, desta feita já contra Reza Xá, em Tabriz, e que suas aulas de moral eram carregadas de insinuações contra os Pahlavi, o que levaria o xá primeiro a hostilizá-las (colocando polícias secretas entre os estudantes) e depois a proibi-las. Entretanto, nos anos 40 e 50, embora tomasse parte da obstinada oposição aos Pahlavi, Khomeini seguiu politicamente Borujerdi, que em 1949 convocou uma reunião do clero e instou os religiosos a uma retirada da cena política. Temendo o anarquismo e os esquerdistas no período de recuperação de pós-guerra, Borujerdi cooperou com a monarquia para a preservação da lei e da ordem. Tanto Khomeini como Borujerdi criticavam o contínuo envolvimento político do aiatolá Abul-Qassim Kashani, figura importante da Frente Nacional liderada pelo Dr. Mohammed Mosaddeq. Borujerdi argumentava que o poder moral do clero seria preservado de forma mais efetiva se ele não fosse arrastado para a rotina dos embates políticos. No início da década de 60, pouco antes de morrer, Borujerdi começou a envolver esse poder moral na luta contra uma série de propostas do governo do xá que viriam a constituir a chamada Revolução Branca.

Quando Borujerdi morreu, a luta interna do clero entre os conservadores e os ativistas que se opunham ao xá irrompeu à luz do dia. O sucessor designado de Borujerdi, saíde Abdullah Chirazi, morreu também alguns meses depois

e a tendência de muitos conservadores foi buscar a liderança de saïde Muhsin Hakim, no Iraque. Os ativistas, entretanto, começaram a propagandear o nome de Khomeini. Correram rumores de que Khomeini havia rompido com Borujerdi pouco antes da morte do líder, o que viria a ser explorado em 1982 por emissões radiofônicas procedentes do Curdistão que davam conta da suposta vontade de Borujerdi expressa nesta frase: "Não sigam Ruhullah, caso contrário afundarão em sangue até os joelhos."⁷ Tais ativistas incluíam os que ficaram secretamente indispostos com Borujerdi quando este saudou a volta do xá após a derrubada de Mosaddeq; e também membros da facção Kashani, que de início apoiou Mosaddeq e depois o abandonou. Na cidade de Yazd, por exemplo, o aiatolá Mahmud Saduqi pendurou um enorme retrato de Khomeini na mesquita de Hazireh; o poeta e escritor Muhammad-Reza Hakimi dizia em todas as rodas que não seguir "Ruh-e Khoda" (a forma persa de Ruhullah, literalmente "o espírito de Deus") era o mesmo que praticar adultério nos sagrados recintos da Caaba, em Meca; e o pregador Muhammad-Taghi Falsafi, quando Khomeini fez um importante discurso, interrompeu teatralmente um curso que ministrava para retornar a Teerã. Saduqi se deslocara originalmente para Yazd a fim de coordenar a campanha eleitoral parlamentar de um filho do xeque Abdul-Karim Haeri-Yazdi, que não foi bem-sucedida; acabou ficando e casou-se com uma moça da elite mercantil local; posteriormente, entraria para o círculo de Khomeini, tornando-se funcionário da República Islâmica e do aiatolá que, em abril de 1981, declararia que os Bahais eram *mahdur-e dam* ("aqueles cujo sangue pode ser derramado").⁸ Falsafi era um pregador popular que se havia aliado à Kashani e viria a comandar a histórica campanha nacional contra os Bahais na década de 50. Muhammad-Reza Hakimi escreveu um poema defendendo Khomeini ("*Ava-yi Ruzha*" ou "Vozes dos dias", numa coletânea do mesmo nome)⁹ e se opunha vigorosamente à idéia de que a liderança religiosa fosse exercida por um colegiado (*shura fatwa*): deveria haver apenas um imã e este era Khomeini.

⁷ A emissão radiofônica explica que, à época em que Borujerdi morreu, as pessoas acharam que "Ruhullah" se referia a "Isa Ruhullah", Jesus em sua manifestação do fim dos tempos, e que isso se confundiu (deve-se seguir e não rejeitar os profetas, afastando-se assim de Borujerdi).

⁸ "Eles são apóstatas irremediáveis (*mortad-e fitri*, apóstatas por natureza) e [portanto] seu sangue pode ser derramado (*mahdur-e dam*, cujo sangue pode ser dissipado) [por qualquer um]." (*Inha mortad-e fitri va mahdur-e dam hastand.*) A apostasia é um crime capital. Assim, a expressão *mahdur-e dam* implica que não há necessidade de julgamento ou de decisão por parte de uma autoridade constituída, ou seja, qualquer um pode executar a sentença por iniciativa própria. Durante a Revolução Constitucionalista de 1905-11, o mullah Ali Sistani fez uso do *mahdur-e dam* para condenar os constitucionalistas, gesto que ficou famoso. Ver Fereydu Adamiyyat, *Ideologie Nahzat-e Mashrutiiyyat*, Teerã, Entesharat Payyam, 2535, vol. 1, p. 259.

⁹ Meched, edições Tus, Esfand 1344.

A dramática confrontação entre Khomeini e o governo do xá, em 1963, assegurou ao aiatolá a liderança da oposição religiosa ao regime, embora não necessariamente da própria instituição religiosa (passou a ser reconhecido como um dos sete *maraje'-i taqlid* do alto escalão). Os pontos de atrito eram a emancipação das mulheres, a reforma agrária, as farsas eleitorais, os empréstimos norte-americanos, o privilégio dos funcionários americanos de não terem que prestar contas de seus atos perante a Justiça iraniana e, no geral, um programa de modernização visto como subordinação política e econômica ao Ocidente. Em março de 1963, grupos paramilitares atacaram o seminário de Faisiyeh, em Qum, matando alguns estudantes. Khomeini reagiu, no quadragésimo dia após o incidente, com um discurso retoricamente poderoso e emocionalmente inflamado em que traçava um paralelo com as matanças e a profanação do santuário do imã Reza, em Mehed, ocorridas em 1935, quando soldados do regime Pahlavi atiraram em manifestantes que protestavam contra os códigos de vestimenta ocidentais e contra a tirania; acusou o regime de pretender destruir as leis do islamsimo em prol do petróleo e de Israel e de tentar entregar os assuntos muçulmanos a "judeus, cristãos e inimigos do Islã". Retomou os ataques na primavera, fazendo outro inflamado discurso a 10 do mês de Muharram (3 de junho de 1963), a data religiosa mais importante dos xiitas.

Começou com uma *rawzeh*, recurso retórico geralmente utilizado no fim e não no início de um sermão ou pregação para induzir às lágrimas e instilar nos ouvintes a estóica determinação de se dedicarem ainda mais aos princípios do islamismo, sejam quais forem as dificuldades e pressões externas:

Procuo em Alá o refúgio à perseguição de Satã. Em nome de Deus, o misericordioso e piedoso. Agora é a tarde de Ashura. Às vezes, quando revejo os incidentes de Ashura, me vem esta pergunta: se os umaídas e Yezid, o filho de Moaviyeh, estavam lutando apenas contra Husain, então por que a atitude selvagem e desumana para com as mulheres indefesas e os filhos inocentes de Husain? O que haviam feito as mulheres e as crianças? O que havia feito o bebê de seis meses de Husain? [O público chora.] Acho que eles queriam destruir os alicerces [da família do profeta]. Os umaídas e o regime de Yezid eram contra a família do profeta. Eles não queriam que existisse a Bani Hashem e queriam derrubar a sagrada árvore [da família].¹⁰

A metáfora do arquitirano destruidor do islamismo, Yezid, para representar o xá foi utilizada nas pregações por toda a década de 60 e de 70. Adiante ela se explicita:

Faço a mesma pergunta aqui: se o regime brutal do Irã está engajado numa guerra contra os ulama, por que ele rasgou o Corão, atacando o seminário de Faisiyeh? O que ele tinha contra o seminário de Faisiyeh? O que ele tinha contra os estudantes de teologia? O que ele tinha contra o nosso saíde de dezoito anos [saíde Younes

¹⁰ A tradução para o inglês é de Mehdi Abedi, a partir do texto incluído em *Zendigi. Nameh Imam Khomeini*, op. cit., p. 38-43.

Rudbari, assassinado no ataque de março? [O público chora.] O que o nosso saide de dezoito anos fez contra o xá? O que ele fez contra o governo? O que ele fez contra o regime brutal do Irã? [O público chora.] Daí temos que concluir que o regime queria destruir os alicerces. Ele é contrário aos fundamentos do Islã e ao clero. Ele não quer que esses alicerces existam. Ele não quer que a nossa juventude e os nossos velhos existam.

Israel então é invocado como a raiz de todo o mal e humilhação:

Israel não quer que o Corão exista neste país. Israel não quer que os ulama do Islã existam neste país. Israel não quer que as leis do islamismo vigorem neste país. Israel não quer que exista gente bem-informada neste país. Israel, através dos seus negros agentes, destruiu o seminário de Faisiyeh. Israel nos está destruindo; está destruindo vocês. Quer controlar a sua economia. Quer arruinar o seu comércio e a sua agricultura. Quer ser dono desta terra. Através de seus agentes, quer remover todos os obstáculos a seus objetivos. O Corão é um obstáculo; tem que desaparecer. O clero é um obstáculo; tem que desaparecer também. O seminário de Faisiyeh é um obstáculo; por isso tem que ser demolido. Os estudantes de religião são futuros obstáculos; têm que ser assassinados; têm que ser lançados do alto dos prédios; suas cabeças e mãos têm que ser quebradas. E justamente porque Israel tem que vencer; o governo do Irã, seguindo as pegadas e as metas israelenses, tem que nos humilhar.

Enferecido com a acusação de que o clero é um bando de parasitas — ao contrário, afirma, parasitas são os ricos — adverte o xá:

Eu o aviso, Sr. xá, eu o aconselho, excelência, a mudar os seus procedimentos. Se um dia os seus senhores decidirem que deve desaparecer, não gostaria que o povo tivesse razões para celebrar a sua partida. Não lhe desejo o mesmo destino do seu pai ... Deus sabe que o povo se alegrou quando Pahlavi se foi ... Ouça o conselho do clero ... Não dê ouvidos a Israel ... Espero que, ao chamar os reacionários de animais impuros, não se tenha referido ao clero. Do contrário nossa tarefa será um bocado desagradável e você vai enfrentar momentos difíceis. Você não conseguirá viver. O povo não deixará que continue. Por acaso o Islã e o clero são a negra abominação reacionária? Mas você, o mais negro reacionário, você criou essa revolução branca. A que se presta essa revolução branca?

Denuncia que um grupo de pregadores (*vaezin*) foi detido em Teerã pela polícia secreta (Savak), sendo ameaçado e forçado a prometer que não falaria de três assuntos: nada contra o xá, nada contra Israel e nem uma palavra insinuando que o islamismo corria perigo. E contra-ameaça:

Por que razão diz a SAVAK: "Não falem sobre o xá e sobre Israel"? Por acaso quer a SAVAK dizer que o xá é um israelense? Na opinião da SAVAK, o xá é um judeu? Sr. xá! Eles querem pintá-lo como um judeu para que eu tenha que declará-lo um *kafir* (descrente), para que tenha que ser chutado para fora do Irã, para que tenha que ser punido. Não vê que, se um dia fraquejar, nenhum deles ficará do seu lado? Eles são leais apenas ao dólar. Eles não têm nenhuma fé; não têm nenhuma lealdade; eles tentam culpá-lo de tudo. Aquele homenzinho cujo nome não pronunciarei [o público chora] veio à madressa de Faisiyeh, soprou o apito e os comandos se juntaram à sua volta. Então ordenou: "Em frente, arrebentem e vasculhem todos os cômodos;

destruam tudo". Quando lhe perguntam "Por que fez isso?" ele responde: "As ordens de Sua Imperial Majestade foram para destruir a madrassa de Faisiyeh, para matar e destruir."

E conclui:

Nosso país e nosso Islã estão em perigo. O que está acontecendo e o que está para acontecer nos preocupa e entristece. Estamos preocupados e tristes com a situação deste país arruinado. Temos esperança em Deus de que as coisas possam se transformar.

Transcorrido pouco mais de um dia, na segunda manhã bem cedo, Khomeini foi preso. Milhares de pessoas por todo o país saíram às ruas para protestar. Foram recebidas por forças militares e milhares foram massacrados. O dia 15 do mês de Khordad (5 de junho de 1963) tornou-se o dia da infâmia. Khomeini foi salvo da execução porque vários aiatolás, à frente o aiatolá Muhammad-Kazem Shariatmadari, certificaram (pela primeira vez) o seu *status* de grande aiatolá (*ayatu'llah al-'uzma*), o mais alto escalão do clero, alertando assim o Estado de que a sua execução teria as mais sérias conseqüências. Logo depois de ser solto, Khomeini voltou a fazer um violento discurso negando que se tivesse comprometido com o regime enquanto esteve na prisão, como havia sido divulgado pelo jornal *Etelaat*. Começou citando um versículo do Corão: "De Deus viemos e a ele retornaremos", querendo dizer que não podia ser intimidado. Lançou mão novamente das técnicas da *rawzeh*, induzindo às lágrimas e à emoção:

Nunca me senti incapaz de falar, mas hoje me sinto, pois sou incapaz de expressar minha angústia, angústia provocada pela situação do mundo islâmico em geral e a do Irã em particular, pelos acontecimentos do ano passado e especialmente pelo incidente da madrassa de Faisiyeh. Eu não sabia do que tinha ocorrido no dia 15 de Khordad. Quando minha prisão foi relaxada para prisão domiciliar, recebi notícias do que se passava lá fora. Deus sabe que os acontecimentos do dia 15 me devastaram. [O público chora.] Agora que estou aqui, vindo de Qeytariyeh, coisas tristes se me deparam: orfãosinhos [o público chora], mães que perderam seus pequeninos, mulheres que perderam seus irmãos [muito choro], pernas amputadas, corações tristes — provas da "civilização" deles e do nosso reacionarismo. Ai de nós, não temos acesso ao resto do mundo; ai, nossa voz não alcança o mundo. Ai, o mundo não pode ouvir a voz dessas mães aflitas! [Muito choro.]

Dirige então sua ira contra a acusação de que o clero é reacionário, de que deseja voltar à Idade Média, de que se opõe à eletricidade, aos automóveis e aos aviões. Reivindica para o Islã o legado da Constituição. O islamismo é a fonte de todas as liberdades, da independência, da grandeza. Foi o clero que produziu a Constituição que garantia a liberdade de expressão e a imprensa livre. Critica a mendicância de dólares (empréstimos), a primorosa recepção dada aos estrangeiros, a burocracia, o desperdício do dinheiro dos pobres, a utilização

do rádio e da televisão para drogar o povo e levá-lo ao consentimento, a aliança com Israel e a submissão às potências colonialistas. Critica a presença de conselheiros israelenses e o envio de estudantes a Israel; melhor seria que fossem enviados à Inglaterra ou aos Estados Unidos, pois assim os sunitas não acusariam os xiitas de serem simpatizantes dos judeus. Exige que a Constituição seja posta em prática. Zomba das notícias segundo as quais o governo pretende criar uma universidade islâmica e compara o abuso do regime para com o islamismo ao estratagema de Moaviyeh de colocar exemplares do Corão nas lanças dos soldados para que Ali não pudesse combatê-los. Fala do insulto a qualquer sacerdote (a ele, no caso) como um insulto ao Islã e diz que todos devem manter-se unidos na defesa do islamismo. Termina expressando com certa ironia sua gratidão ao clero por ter-se colocado do seu lado.

A 4 de novembro de 1964 Khomeini foi exilado, indo primeiramente para a Turquia, sendo depois permitido que se estabelecesse em Najaf, no Iraque, onde passaria os quinze anos seguintes. Manteve ligações com o Irã na qualidade de *marja'-i taqlid*, coletor de dízimos religiosos (o *sahm-i Imam*, metade do *khom*) para redistribuição a estudantes de teologia e outras finalidades, e através do envio de manifestos, escritos e discursos gravados em fita magnética. Em 1971, por exemplo, criticou violentamente a fastosa comemoração dos 2.500 anos de monarquia ininterrupta, lembrando aos seus seguidores que os muçulmanos não tinham nada em comum com a herança pré-islâmica do Irã e que o islamismo havia liquidado o princípio da monarquia hereditária. Fez apelo aos seus colegas do clero para que protestassem, aos chefes de Estado convidados para que não comparecessem e a todos os muçulmanos para que evitassem qualquer participação. Denunciou que os festejos estavam sendo organizados pelos israelenses, os mesmos israelenses que acusava de terem incendiado a mesquita de al-Aqsa, de tentarem passar cópias adulteradas do Corão em que os versículos de crítica aos judeus haviam sido extirpados e de se intrometerem em todos os assuntos políticos, econômicos e militares do Irã, transformando efetivamente o país numa base militar de Israel e, por extensão, dos Estados Unidos da América.¹¹

Foi também nesse período que proferiu no seu curso de *dars-i kharej* (o mais alto nível do sistema de ensino dos seminários) as palestras publicadas sob o título *Governo islâmico: Tutela clerical*. Essas aulas aparentemente tiveram início numa disputa com o aiatolá Abul-Qassim Khoi.¹² Indagado pelos estudantes se a fórmula "tutela clerical" (*vilayat-i faqih*) significava uma obrigação ou direito do clero de participar diretamente do processo político e mesmo do governo, Khoi respondeu que tal coisa não existia. Imediatamente, Khomeini

¹¹ Ver suas palavras aos peregrinos de Haj em 6 de fevereiro de 1971 e seu manifesto de 31 de outubro de 1971 sobre as comemorações dos 2.500 anos de monarquia.

¹² ROSE, op. cit., p. 11.

dedicou duas semanas de aulas a refutar essa interpretação e a defender a posição maximalista de que o clero era o único supervisor legítimo da política.

Ele honestamente admite que uma demonstração textual com base nos hadith não é conclusiva,¹³ mas argumenta que a supervisão da política e mesmo o exercício do governo pelos doutores em religião é uma auto-evidência lógica pela própria natureza do islamismo e pode apoiar-se no exemplo do profeta e dos imãs, assim como na interpretação conjugada de uma série de hadith, nenhum dos quais individualmente escapa à ambigüidade mas que, considerados em conjunto, constituem uma postura clara.¹⁴ Na verdade, afirma logo no início, jamais teria ocorrido a alguém questionar se os sábios religiosos devem supervisionar a política se não fosse pelas tentativas dos judeus e dos imperialistas de insinuar o contrário. Foram eles que ensinaram falsos professores de religião (infiltrados hoje no coração mesmo dos seminários islâmicos) a dizer que a religião e a política devem estar separadas, que o islamismo não é um sistema abrangente de regras sociais aplicável em todas as situações, que ele não requer uma forma específica de governo e que, embora tenha uns tantos princípios éticos, preocupa-se fundamentalmente com a pureza ritual. Muitos ulama regrediram a essa falsa visão do islamismo. Mas que espécie de fidelidade ao islamismo é essa de se tratar suas cláusulas penais meramente como um texto recitativo?

Por exemplo, recitamos o versículo: "Administre ao adúltero e à adúltera uma centena de chibatadas em cada" (24:2), mas não sabemos o que fazer quando confrontados com um caso de adúltero. Meramente recitamos o versículo para melhorar a qualidade de nossa recitação e para dar a cada som seu pleno valor. (Tradução para o inglês de Algar, op. cit., p. 75.)

Também, que sentido faria o Profeta ter trazido a lei divina e não providenciar para que seus sucessores a fizessem cumprir?

A parte principal da argumentação aplica-se em estabelecer que os doutores da lei, aqueles que forem igualmente justos (isto é, que não estejam envol-

¹³ "Se a minha única prova fosse uma das tradições que venho citando, não poderia fundamentar minha argumentação." A tradução para o inglês é de Algar, op. cit., p. 99.

¹⁴ Rose assinala que, na longa exposição do argumento a partir dos hadith, Khomeini seleciona aqueles que integram coletâneas do final do período safávida (especialmente do *Wasa'il al-Shi'a*, de Amili) de preferência aos de coletâneas mais antigas e isto porque, assim fazendo, pode salvar uma frase crucial não encontrada num hadith anterior e descartar a parte final de um hadith que é essencial na sua argumentação (o *maq'bulah de Umar ibn Hanzala*). A versão abreviada que se encontra no *Wasa'il al-Shi'a* não coloca a questão da falibilidade mesmo dos mais piedosos e sábios, que é por outro lado uma questão central na versão completa da coletânea clássica *Usul ao-Kafi*. Rose comprova, assim, a acusação de Shariati de que o clero, incluindo Khomeini, tende a praticar um xiismo safávida. Saïde emir arjomand observa, além disso, que Khomeini não é muito correto ao citar o mullah Ahmed Naraqí como um precursor: "The State and Khomeini's Islamic Order", *Iranian Studies* 13 (1-4), 1980.

vidos em ambições pessoais de caráter mundano), são os únicos que podem julgar de forma definitiva o que, na sociedade, está ou não de acordo com o islamismo. Afinal de contas, um importante argumento da tradição xiita é o de que os três primeiros califas foram usurpadores porque muitas vezes desconheciam a lei e seus procedimentos.

Especificamente quanto ao que deve ser um governo islâmico, Khomeini diz pouquíssima coisa. Os tributos islâmicos são considerados suficientes para o funcionamento do governo. Tais tributos incluem os *khoms*, estipulados em um quinto de toda a renda excedente de quaisquer empreendimentos, da agricultura à indústria, o *zakat* voluntário (descartado por importar num montante mínimo), a taxa *jaziya* aplicada às minorias não-muçulmanas que gozam de "proteção" e a *kharaj* (que incide sobre as terras de propriedade estatal). Mas o argumento dos tributos é usado principalmente como demonstração de que as enormes somas que poderiam ser dessa forma geradas, em particular pelos *khoms*, destinavam-se à sustentação de um Estado e não apenas de uma instituição religiosa paroquial de somenos importância na sociedade.

As legislações são descartadas por desnecessárias, uma vez que todas as leis já foram dispostas por Deus. Em vez disso, há necessidade apenas de conselhos de planejamento para fixar agendas e supervisionar os ministérios (tradução de Algar, p. 56). O Executivo e o Judiciário são separados (tanto nos governos modernos como por razões lógicas) (ibid., p. 88 e 96). As funções judiciárias são divididas em duas categorias: uma para tratar de disputas civis entre indivíduos e outra para crimes contra a sociedade iniciados por um promotor público (ibid., p. 91). Os governantes se definem por seus conhecimentos e por sua moralidade, mas não há maiores especificações sobre os problemas executivos e administrativos, reconhecendo-se apenas que:

a aquisição de conhecimento e especialização nas várias ciências é necessária para a elaboração dos planos de um país e para o desempenho das funções executivas e administrativas; nós também utilizaremos pessoas com essas qualificações. Mas quanto à supervisão e à mais alta administração do país, quanto à distribuição de justiça e ao estabelecimento de relações equitativas entre o povo, essas são precisamente as matérias estudadas pelo faqih (Ibid., p. 137.)

É considerada a possibilidade de um governante não-versado na lei islâmica que se consulte com os doutores da fé, mas aí se coloca a questão de quem é realmente o governante:

"Nesse caso, os verdadeiros governantes são os doutores da lei e os sultões não passam de pessoas que trabalham para eles" (tradução de JPRS, p. 20) ou "Sendo esse o caso, os verdadeiros governantes são os próprios *fuqaha* e o governo deve oficialmente caber-lhes" (tradução de Algar, p. 60).

São consideradas também as possibilidades de que a supervisão política fique nas mãos de um único sábio ou seja responsabilidade coletiva de um

grupo deles (tradução de Algar, p. 62 e 64). Afirma-se o princípio de que nenhum doutor da lei tem precedência sobre qualquer outro (ibid., p. 64) e de que se um deles agir contra o islamismo será afastado (ibid., p. 79), embora não se esclareça com base em que procedimento isso se faria.

Os não-muçulmanos são mencionados apenas de passagem para se estabelecer que uma sociedade com muçulmanos e não-muçulmanos deve estar sob controle muçulmano (ibid., p. 90), que a *jaziya* deve ser cobrada e que quaisquer grupos ou indivíduos (sejam ou não muçulmanos) que se oponham ao islamismo ou o ameacem devem ser sumariamente eliminados (ibid., p. 89) “com a máxima força e decisão e sem o menor sinal de compaixão” (p. 89). O aniquilamento da tribo judaica Bani Qurayza pelo Profeta é dado como um exemplo salutar.

A parte final das aulas dedica-se ao problema da criação de um governo islâmico. Khomeini diz que o esforço nesse sentido será longo e demorado, cobrindo talvez dois séculos, envolvendo primeiro a propagação e o ensino do verdadeiro islamismo, com a utilização das formas de culto comunitárias como foruns políticos (preces comunitárias, romarias, orações das sextas-feiras), a reforma dos seminários, o expurgo dos falsos sacerdotes e uma dedicação ascética que se abstenha dos bens deste mundo.

Em meio a ataques ao imperialismo, à monarquia e aos judeus e conclamações ao engajamento político e à redistribuição econômica (“Porque este é o teu dever islâmico, tomar dos ricos e dar aos pobres”, ibid., p. 74), encontram-se disseminadas (1) insinuações de que as metas do governo islâmico são transcendentes e não dizem respeito meramente à justiça social: “uma sociedade justa gerará moral e espiritualmente seres humanos aprimorados” (ibid., p. 80); (2) a interpretação de um *habith* atribuído ao imã Sadeq — os sábios são os herdeiros dos profetas, pois os profetas não legaram riquezas e sim conhecimento — segundo a qual isso não significaria que os profetas legaram apenas ensinamentos e tradições, mas que eram homens de Deus e não materialistas (ibid., p. 106); e (3) repetidas referências ao *hadith* que trata da avaliação do poder feita por Ali, ou seja, de que valeria menos que um espirro de cabra e que exercê-lo era um dever que Deus exigia dos sábios para evitar a decadência do islamismo.

Durante os anos 70 Khomeini foi um ponto de referência obrigatório para a oposição religiosa militante do Irã. O *Governo islâmico* e outros textos de sua autoria circularam clandestinamente no país. No outono de 1977 seu filho mais velho morreu ou foi morto de forma misteriosa e em janeiro de 1978 os ataques que lhe moveu um jornal contribuíram para desencadear manifestações que provocaram a violência do governo e vieram aticar o processo revolucionário. Durante a revolução de 1977-1979, Khomeini foi expulso do Iraque, impedido de entrar no Kuwait e persuadido a fixar-se em Paris, onde teria acesso aos veículos de comunicação internacionais e facilidades de impressão e gravação para seus textos e discursos. A 1.º de fevereiro de 1979 regressou de forma triunfal ao Irã para presidir à criação de uma república islâmica e comprovar

sua liderança acima de todas as outras potencialmente disponíveis: a constitucionalista e mais liberal do aiatolá saíde Muhammad-Kazem Shariatmadari, a de tendência mais socialista do saíde Mahmud Taleghani, a liderança leiga do engenheiro Mehdi Bazargan e a dos que reivindicavam a herança do Dr. Ali Shariati.¹⁵

IV

O apelo exercido por Khomeini deve em parte ser analisado mais em função da sua imagem do que da própria personalidade ou simplesmente do seu programa e tática. Estes últimos são imprecisos e mudaram muitas vezes; seja como for, as pessoas sempre colocaram a fé em Khomeini muito acima e além dos enunciados programáticos. Como extensamente propus em outra parte,¹⁶ há cinco dimensões na legendária figura de Khomeini, as quais, tomadas em conjunto, produzem uma configuração emocionalmente poderosa.

Primeiramente e de forma menos nítida, ele joga com a tensão entre o credo xiíta considerado como nacionalismo iraniano e o islamismo como religião universalista. A imagem de Khomeini tem uma aura de marginalidade étnica que as pessoas costumam comentar. Seu bisavô mudou-se de Khorasan para a Índia (versões populares geralmente especificam: para Cachemira) e seu avô retornou a Khomein. Essas peregrinações dos ancestrais legaram a Khomeini o rótulo de ser meio "indiano". Um irmão mais velho recebeu o nome de Hindi e o próprio Khomeini assinou poemas da juventude com esse cognome. Já se disse que a imagem de muitos líderes nacionalistas — o corso Napoleão, o austríaco Hitler, o georgiano Stálin — reflete essa tensão entre ideologias nacionalistas e universalistas. Quanto ao próprio Khomeini, ele rejeita o nacionalismo iraniano e insiste no universalismo islâmico (embora xiíta). Conta-se que em Paris foram necessários grandes esforços para persuadi-lo a falar do Irã, um *sine qua non* se quisesse atingir um amplo espectro da sociedade iraniana. A questão foi mais uma vez levantada quando se discutia a nova Constituição, com a frase de Khomeini sobre um supremo *faqih* na chefia do Estado (para exercer a *vilayat-i faqih* ou tutela clerical) tendo que ser modificada para assegurar que esse sábio fosse um iraniano, o que era irrelevante para Khomeini mas não para a maioria dos iranianos.

Uma dimensão mais importante da imagem do líder é a que cultiva a lenda do sofrimento, ligando-o dessa forma ao martírio de Karbala. Essa construção se ergue sobre vários elementos, a começar pela morte de seu pai nas mãos de

¹⁵ "Não há um único aspecto da vida humana para o qual o islamismo não tenha fornecido instrução e estabelecido uma norma." (Tradução de Algar, op. cit., p. 30). Ver também o parágrafo que começa com "Primeiramente, as leis da shari'a compreendem um variado corpo de leis e regulamentos que corresponde a um sistema social completo". (Ibid., p. 43).

¹⁶ "Becoming Mullah", op. cit.

um bandido ou prefeito ou funcionário público ou proprietário rural, dependendo da variante, mas de qualquer forma um agente de Reza Xá. Essa perda ocorreu quando Khomeini tinha, segundo uns, seis meses de idade ou, segundo outros, um ano e meio. O que situaria o crime por volta de 1900, embora Reza Xá só tenha chegado ao poder nos anos 20. A mãe de Khomeini, prossegue a lenda, procurou e conseguiu vingar-se, divergindo os relatos quanto à forma como isso se deu — execução do assassino ou remoção do governador — mas, de qualquer modo, firmando o preceito de que a obstinação na busca da justiça é parte integrante da tradição familiar e acaba sempre recompensada. O segundo componente da lenda sobre o sofrimento é o exílio de Khomeini a partir de 1964, tornado ainda mais comovente com a história (essa, verdadeira) de que escapou por pouco da execução graças à intervenção do aiatolá Shariatmadari e outros. Como ocorreu com os irmãos, também a Khomeini tinha sido recusado o reconhecimento de sua justa condição. Análoga ao tema do retorno final do 12.º imã, o Mahdi, há também uma lenda segundo a qual, antes de partir para Qum, em 1920, Khomeini previu que morreria nessa cidade, o que deu a seus seguidores, durante o longo exílio no Iraque, a certeza de que voltaria ao Irã em triunfo. O terceiro componente da lenda do sofrimento são as perdas, primeiro, de uma filha pequena e, mais importante, no outono de 1977, do filho mais velho, que segundo muitos iranianos teria morrido nas mãos da SAVAK, a polícia secreta do Xá. Os temas dessa imagem de sofrimento — o pai morto injustamente, o filho privado de seus direitos (pai, terra, posição, filhos) e a necessidade de buscar a justiça mesmo tendo que enfrentar enormes obstáculos — são os mesmos de Ali, de Husain e dos imãs. Segundo a versão xiita, todos os imãs foram trucidados ou envenenados (exceto o último, que retornará); e o tema do envenenamento — a ocidentalização e o colonialismo como venenos — é outro com que joga Khomeini.

Aspecto ainda mais interessante e traço característico da imagem de Khomeini é que ele mergulhou no misticismo até o pescoço, contrariando os ortodoxos, que temem que isso possa facilmente destruir a fé. Em defesa da posição suprema de Khomeini e da atribuição a ele do título de imã (que em persa era reservado, antes da revolução, apenas aos doze imãs) um dos argumentos utilizados é o de que ele não só controla o poder como domina perigosos conhecimentos esotéricos, dois tipos de força que podem facilmente destruir os homens inferiores.

Intimamente ligado a essa componente mística é o ascetismo de Khomeini, sua aversão ao humor e às efusões afetivas, a estudada monotonia da fala. E aqui é espantoso o contraste com o estilo de outros aiatolás, que cultivam o humor como meio de atrair seguidores. O gnosticismo ou misticismo é perigoso e a busca da iluminação que pode propiciar requer muito autocontrole. O ascetismo islâmico (*zohd*) não é uma fuga do mundo, mas uma recusa a se seduzir por interesses materialistas. O ascetismo é uma técnica para evitar a loucura (seja o êxtase maníaco ou a depressão) a que podem levar as especulações místicas; é tam-

bém uma técnica para evitar a corrupção num mundo corrupto. Menos profunda, mas de igual importância em termos de relações públicas, é a utilidade do estilo ascético para desviar a suspeita de que qualquer um que exerce o poder busca benefício próprio.

Finalmente, ao contrário dos outros ulama do alto escalão, Khomeini cultivava uma linguagem populista de confrontação e um estilo propagandístico hiperbólico de revista em quadrinhos. Enquanto os outros ulama usam uma linguagem erudita e sóbria, Khomeini fala a linguagem do homem comum, atacando os intelectuais e papa-livros, os ricos e a elite. Adota a política de confiar nas massas e de intervir ocasionalmente para equilibrar facções de importantes figuras políticas. Quando eclodiu a guerra entre o Irã e o Iraque, em vez de recorrer ao exército, Khomeini pediu armas para o povo: se os jovens não podem salvar o país, ele não merece ser salvo; não fizemos uma revolução apenas por questão de segurança e bem-estar econômico, mas pelo Islã, por uma sociedade justa, pelo não-alinhamento, por uma sociedade que responda ao homem comum, não uma sociedade subserviente a um exército profissional que depende de armas, conselheiros e controle estrangeiros.

Toda a *persona* de Khomeini bebe na fonte das imagens tradicionais com uma força que não encontra paralelo em nenhum outro líder leigo ou religioso do Irã. Como Husain, ele representa a perseverança na busca da justiça contra todos os obstáculos e a capacidade de suportar a injustiça e o sofrimento. Como Ali, combina a liderança política e religiosa, lançando mão de todos os meios ao seu dispor, inclusive a força e a astúcia, em prol do islamismo, da comunidade muçulmana e da sociedade justa. Como os imãs, representa o acesso à sabedoria e a habilidade em dominar os perigos que o mergulho no poder ou nos conhecimentos esotéricos significa para os homens comuns. É um retrato emocional que destaca o estoicismo e a determinação num mundo trágico onde a injustiça e a corrupção tantas vezes prevalecem. É um prolongamento do quadro emocional da história de Karbala, que constitui o núcleo simbólico central da religião popular no Irã. É um retrato que deve exercer forte apelo sobre as populações urbanas subproletárias de origem rural, mas também sobre as classes pequeno-burguesas tradicionais e alguns de seus filhos (senão todos) educados pelo moderno sistema universitário.¹⁷

V

Há, naturalmente, estratos sociais que não estão propriamente apaixonados por Khomeini, seja o homem ou sua imagem. Camponeses de uma aldeia perto de Chiraz manifestaram por Khomeini a desconfiança e o desprezo que teriam ante um novo xá e encararam os religiosos favoritos do aiatolá como outros

¹⁷ Ver "Islam and the Revolt of the Petite Bourgeoisie" para uma exposição mais completa desta análise sobre a base social do apelo exercido por Khomeini.

tantos burocratas corruptos e caprichosos.¹⁸ Muitas pessoas ligadas ao *establishment* clerical reconhecem a posição que nele ocupa Khomeini (ver diagrama 1) e conseqüentemente estão ligadas demais para poder conferir validade às suas pretensões de ser o único líder supremo. Detratores fora desse círculo especulam acerca de uma nova elite nepotista em torno de Khomeini, apoiada em laços de parentesco e outras afinidades (ver diagrama 2). Cartunistas enfezados, arriscando comparações nada gentis e alfinetadas de pretensão rebelaisiana, retratam-no como a coruja da morte empoleirada no alto de um campo coberto de ossos humanos, vestida com o uniforme do xá e desfiando um rosário de crânios.¹⁹

O sociólogo saíde emir Arjomand denuncia que Khomeini, no início dos anos 60, "tentou criar... um movimento político tradicionalista" e que, através da Constituição de 1979, conseguiu tornar-se o primeiro papa e César da história xiíta.²⁰ Arjomand argumenta em termos organizacionais, citando Max Weber, que com a emergência da política de massas os *establishments* clericais que pretendam influência política têm também que se organizar como partidos. Ainda não está claro até que ponto essa intuição ou estratégia weberiana é atribuível ao próprio Khomeini ou à constante dinâmica da liderança do Partido Republicano Islâmico. O que está claro é que por volta de 1970-71 Khomeini abandonou sua linguagem tradicionalista de reclamar reformas ao xá e engajou-se no esforço de elaborar uma justificação para o controle maximalista do clero na esfera política. Por volta de 1979, agitava suavemente os véus da retórica constitucionalista, conseguindo assim a aliança de homens como Mehdi Bazargan, Ibrahim Yazdi e Abdul-Hassam Bani-Sadr.

Até que ponto essa atitude era uma farsa calculada de sua parte (justificável em termos de *taqiyya*, dissimulação em defesa do Islã) ou uma auto-ilusão dos que a ele se aliam é algo que pode talvez ser ilustrado com uma anedota da época em que pela primeira vez presidiu a orações em Paris. As preces tiveram lugar numa tenda e várias mulheres se queixaram de ter que ficar do lado de fora enquanto os homens estavam todos lá dentro. Khomeini respondeu que a queixa seria atendida, que as preces deveriam ser feitas como nos primeiros tempos do Profeta, com homens e mulheres misturados. As mulheres ficaram impressionadas e algumas devem ter tomado essa atitude como sinal de uma certa liberalidade de Khomeini. Aos que pensaram na referência a Maomé, entretanto, devia ter ficado claro que isso não passava de um recurso temporário: quando se está cercado de infiéis, não se deixa mulheres desprotegidas do lado de fora.

Os fiéis muçulmanos que se opõem a Khomeini (excluídos os secularistas) formam um grupo interessante: o ex-primeiro-ministro Mehdi Bazargan (que

¹⁸ HOOGLUND, Mary. "One Village in the Revolution", MERIP Reports n.º 87, maio de 1980.

¹⁹ Ver as edições de 25 de junho e 26 de julho de 1981 do *Iran Times*.

²⁰ "The State and Khomeini's Islamic Order", *Iranian Studies* 13 (1-4) 1980, p. 153.

numa entrevista a Oriana Fallaci, pouco antes de ser expelido do poder, se queixava da dissimulação de Khomeini), saíde Mahmud Taleghani (o mais importante líder religioso simpatizante da esquerda), o aiatolá Muhammad-Kazem Shariatmadari e, no geral, os que se vêem como herdeiros do Dr. Ali Shariati (especialmente os "esquerdistas islâmicos" Mujaheddin).

Shariatmadari é o mais proeminente de um grupo de aiatolás conservadores e liberais (incluindo o falecido aiatolá Bahaeddin Mahallati, de Chiraz, o xeque Ali Teerani, de Meched, e o aiatolá Abdullah Chirazi-Qumi, também de Meched) que alertou e protestou contra o estilo autocrático de Khomeini e do Partido Republicano Islâmico. Na primeira fase da revolução de 1977-79, Shariatmadari foi o mais importante líder religioso dentro do Irã. Em toda a década de 70 ele adotou a estratégia do bom pastor, tentando proteger seus seguidores, negociar tacitamente com o governo e manter uma postura de crítico moral da sociedade iraniana. Era uma estratégia que contrastava deliberadamente com o estilo de confrontação adotado por Khomeini. Portanto, quando Shariatmadari, em janeiro de 1978, acusou publicamente o regime do xá de ter matado manifestantes em Qum, era um sinal claro de que algo de revolucionário estava ocorrendo. Em toda a primeira fase da revolução, Shariatmadari exerceu um papel de liderança, tentando pressionar o governo e ao mesmo tempo insistindo com o seu rebanho para não provocar desnecessariamente a violência de uma máquina militar imensamente mais poderosa. Logo após o retorno de Khomeini, Shariatmadari invocou tranqüilamente sua condição de líder mais antigo, tendo vindo Khomeini primeiramente apresentar-lhe seus respeitos. Advertiu que a aquiescência de Khomeini em usar o título de imã era próxima da blasfêmia.²¹ Lembrou ao povo que as decisões políticas que invocassem a autoridade islâmica deveriam ser tomadas, se não em colegiado, pelo menos através do consenso do alto escalão do clero. Manifestou sua oposição à rapidez com que foi efetuado o referendo que instituiu uma república islâmica, assim como à proposta de que um pequeno grupo de pessoas do círculo de Khomeini esboçasse uma nova Constituição que só teria, se tivesse, força popular através de um referendo igualmente manipulado. Opôs-se também à inserção da fórmula *vilayat-i faqih* (tutela clerical) na Constituição e ao referendo que a ratificou. Enfim, até que fosse silenciado, foi o líder religioso das forças liberal-conservadoras da revolução.

O aiatolá saíde Mahmud Taleghani liderou, ao lado de Mehdi Bazargan, o Movimento de Liberdade do Irã. Ambos estiveram envolvidos, no período 1960-

²¹ No persa iraniano pré-revolucionário, "imã" era um título reservado geralmente aos doze imãs. No árabe falado no Iraque, era um título equivalente a aiatolá. Shariati munuiu os esquerdistas de um critério racional para o uso do título no Irã, comparando-o à definição weberiana da autoridade carismática. Na utilização filosófica mais antiga, como em Sadra, o termo referia-se a um estágio de evolução espiritual. No início, Khomeini apunha cuidadosamente em seus retratos oficiais a inscrição "Nayeb-e Imam" (assistente do imã), um título do séc. XIX.

63, com o grupo de reformistas leigos e religiosos que organizou debates e palestras e publicou uma revista, *Goftar-e Mah* (Discursos Mensais), e um importante livro, *Investigação sobre o princípio da marja'iyat* (liderança clerical) e o clero. As preocupações centrais desse grupo eram as de como reformar o clero e revitalizar a instituição religiosa. Tais inovações foram discutidas pela cúpula clerical num sistema de colegiado (*shura fatwa*), dividindo-se as áreas de responsabilidade técnica de forma que vários líderes religiosos pudessem adquirir um grau de especialização nas matérias consideradas importantes para uma economia e uma política modernas. De 1965 a 1973 o grupo manteve um centro de operações, um conjunto de edifícios chamado Husainiya Ershad. Institutos semelhantes foram criados anteriormente, em Mehed, por saíde Abdul-Karim Hashemi-Nejad e saíde Mahmud Abtahi, e mais tarde, em Chiraz, pelos Mahallatis. A principal voz inovadora em Teerã era a do Dr. Ali Shariati, que empolgava a juventude com a proposta de fundir o que havia de mais moderno na teoria social do Ocidente com o islamismo, de forma a renovar a compreensão do islamismo para o mundo contemporâneo e livrá-lo do escolasticismo decadente e corrupto. Shariati criticava o escolasticismo do clero tradicional afirmando que desde o período safávida ele vinha descurando de uma religião perpassada de superstições, veneração de santuários, mediações entre Deus e o homem, ritualismos sem sentido e sobretudo uma apropriação da autoridade por velhos ignorantes. Classificava essa religião hierarquizada, fossilizada e supersticiosa de "xiismo safávida". Os muçulmanos precisavam de uma reforma protestante, de uma limpeza e de uma renovação que insistisse na necessidade de cada fiel assumir a responsabilidade de suas próprias ações e de ajudar na reflexão sobre o sentido moral, social e político do islamismo numa sociedade tecnológica moderna. Via essa compreensão do islamismo como o verdadeiro "xiismo alávida" original. Naturalmente o clero tradicionalista não apreciava muito Shariati. Foram distribuídos alguns panfletos contra ele, apontando erros de interpretação doutrinária. Tais gestos, todavia, eram cuidadosos, pois o clero reconhecia em Shariati não apenas um aliado contra o xá mas também — o que era mais importante — o herói da nova geração: um ataque muito frontal significaria para eles perder grande parte da juventude.

Shariati morreu em 1977. Os Mujaheddin, que o viam como um de seus heróis, haviam anteriormente rompido com o Movimento da Liberdade, de Bazar-gan, porque defendiam o uso da violência. Na década de 70 iniciaram um pequeno movimento de guerrilha. Em 1975 tiveram um "racha" entre os que queriam permanecer marxistas islâmicos e os que optaram por uma via secularista. Um filho de Taleghani, Mujtabai, liderava esta última facção. Na primeira fase da revolução, saíde Mahmud Taleghani comandou grandes manifestações de rua no dia 9 de Muharram de 1979, um mês depois de sair da prisão. Quando Khomeini regressou de Paris, Taleghani, assim como Shariatmadari, recusou-se a tomar parte das saudações clericais ao ex-exilado; estava no aeroporto, mas ficou de lado e, segundo consta, respondeu de forma irônica aos convites para juntar-

se aos outros ulama: lá é o lugar do ulema (literalmente, "o douto"), meu lugar é aqui, com o *jahel* (o rude, o ignorante, o homem comum). Apenas alguns meses depois, passou espetacularmente à clandestinidade em protesto contra a tentativa de se encarcerar os Mujaheddin (inclusive dois de seus filhos). Depois de um encontro com Khomeini, foi silenciado por mais alguns meses, mas logo voltou a criticar publicamente o regime pouco antes de morrer, advertindo que havia o risco de uma ditadura pior que a do xá: a ditadura dos estudantes de religião (*enhezab-e tulab*). Lembrou aos muçulmanos que era contrário ao islamismo privar as pessoas do direito de crítica, protesto e manifestação de suas discordâncias, afirmando que a teoria islâmica da consulta não correspondia à tomada de decisões por parte de uma oligarquia, mas a um sistema de conselho democrático em todos os níveis da sociedade.²²

É importante ressaltar que Khomeini e o Partido Republicano Islâmico não são as únicas vozes islâmicas do Irã. É importante ouvir essas outras vozes para identificar os limites da pretensão de Khomeini de ser o representante dos iranianos e de que corporifica os valores da liberdade, da transcendência das divisões de classe, da autenticidade e da justiça social. Esses limites ajudam a definir a linha que separa um povo que luta por livre e espontânea vontade para viver segundo um ideal islâmico e a imposição de uma tirania em nome do islamismo. Mas, sobretudo, em termos de uma avaliação de Khomeini, do homem e de sua imagem são um meio para entender como e por que tantos muçulmanos o interpretaram mal, tomando sua visão mística como uma visão revolucionária. Para os ex-aliados e seguidores agora desiludidos e queixando-se amargamente da farsa, a revolução era a meta: um governo que equacionasse as questões sociais de maneira mais justa. Para Khomeini, esse governo "não é a finalidade última, mas apenas um meio para fazer o homem avançar rumo àquela meta em nome da qual os profetas foram enviados".²³

VI

Os objetivos transcendentais da República Islâmica de Khomeini podem ser avaliados através (1) da comparação de suas aulas sobre a Sura Fatiha com a obra de Sadra, grande mullah do século XVII, (2) da observação de como evoluíram seus pronunciamentos políticos desde os anos 40 e (3) da análise dos atos do atual regime, claramente inspirados por Khomeini à luz das possíveis

²² Suas conferências televisionadas sobre a Sura Naze'at foram publicadas pelos Mujaheddin com o título *Ba Quran dar Sanah* (Com o Corão no campo de batalha). Nelas distingue as interpretações metafísicas do Corão e seus significados sociais no dia-a-dia. Antes, publicara uma interpretação um pouco diferente da mesma Sura em *Parto'i az Quran* (Raios do Corão), mas diz que modificou seus pontos de vista enquanto esteve preso. O Partido Republicano Islâmico recusou-se a publicar essas conferências e, em vez disso, lançou um livro de Khomeini com o mesmo título.

²³ Aula 5 sobre a Sura Fatiha (1980), tradução para o inglês de Algar, op. cit., p. 415.

relações lógicas entre governantes e governados. As três considerações confirmam que as intenções e os atos são milenaristas ou místicos e não revolucionários, no duplo sentido de serem transcendentais (como todos os terríveis perigos de se tentar impor utopias a este mundo, perigos que foram claramente analisados pelos clássicos da sabedoria muçulmana) e contra-revolucionários (tradicionalistas, invocando níveis de mediação para o acesso a Deus e insistindo na autoridade hierárquica do clero) se comparados com as metas da reforma “protestante” de Shariati, da Husainiye Ershad e do Movimento da Liberdade dos anos 60 e 70.

Dois grupos de argumentos antitéticos sobre a relação entre os ideais e a sua realização são geralmente debatidos entre os teóricos muçulmanos:

- 1a — Quando cada indivíduo se tornar verdadeiramente muçulmano, desaparecerá a necessidade de qualquer coerção social e de estruturas opressivas de Estado; *versus*
- 1b — O Corão fala da justiça e do ferro (espada) na Sura Hadid (a Sura sobre o ferro), ou seja, a força pode ser necessária ao estabelecimento de condições sociais para incrementar o desenvolvimento de verdadeiros muçulmanos e de uma sociedade verdadeiramente muçulmana.²⁴
- 2a — O conhecimento é acessível a todo homem racional, portanto a sociedade pode apoiar-se na consulta entre os homens; *versus*
- 2b — O conhecimento divino é privilégio de poucos (um imã ou emir, um corpo de ulama), portanto a sociedade deve ser governada por uma oligarquia tutelar ditatorial.

Os escritos de Khomeini sempre ressaltam a segunda fórmula de cada par.

Em *Revelando os segredos* (1943), começa com uma tradicional advertência sobre o governo: “O mau governo é melhor do que nenhum governo. Nunca atacamos o sultanato; quando criticamos, foi um rei específico e não o princípio do reinado. A história mostra que os mujtaheds têm ajudado os reis, mesmo os reis que agiram de forma errada: Nasir-ud-Din Tusi, Mohaqqiq Sani, o xeque Bahai, Mir Damad, Majlisi” (p. 187). Ou então:

Alguns dizem que o governo pode ficar nas mãos dos que o detêm mas que estes devem ter a aprovação [ijaza] dos entendidos em leis [faqih]. Sim, mas um mujtahed só pode dar essa aprovação com a condição de que a lei do país seja a lei de Deus. Nosso país não satisfaz essa condição, já que o governo não é constitucional nem expressão da lei de Deus. Todavia, o mau governo é melhor do que governo nenhum e os mujtaheds não o atacam por qualquer motivo tolo, mas o ajudam, se necessário (p. 189).

²⁴ Este versículo tem interessantes implicações populistas que o Partido Republicado Islâmico gostaria de negar: “Mandamos com [nossos Mensageiros] o Livro e a Balança para que os homens [nas, o povo] possam garantir a justiça. E mandamos o ferro, no qual há grande poder ...” (Tradução para o inglês de Arthur Arberry, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, 1964).

Chega mesmo a afirmar (falseando a verdade²⁵) que, embora os umaídas tenham exercido o pior governo jamais visto por sua hostilidade à família do Profeta, ainda assim o quarto imã compôs uma longa prece em sua defesa. Deve-se lembrar que foram os clérigos que impediram Reza Xá de instaurar a república em 1924. Temendo que o republicanismo trouxesse também uma secularização no estilo de Kemal Atatürk, insistiram na forma monárquica de governo. Em *Revelando os segredos* Khomeini queixa-se das motivações materialistas e egoístas dos políticos e dos reis. As soluções que apresenta são as de se aconselharem com os ulama e de estes poderem indicar um homem justo para o cargo de rei e servirem como uma espécie de parlamento. Em todo caso, nega que tenha qualquer desejo de ver os ulama como reis ou governantes diretos.

Na década de 60, como vimos, Khomeini reivindicava para os ulama o legado da Constituição. Foram eles, dizia, que a produziram; são eles os advogados dos valores liberais da liberdade de expressão. Esta, naturalmente, era uma postura oposicionista e podia ser interpretada como um argumento: se não há um governo plenamente islâmico, que seja pelo menos constitucional. Em 1970 Khomeini argumentava que a monarquia é incompatível com o islamismo, pelo menos no sentido de que qualquer forma de governo deve subordinar-se à lei do Islã. Enumerava a seguir os crimes dos monarcas através da história iraniana, chegando gradualmente, no fim da década de 70, à conclamação para que se derrubasse não apenas o monarca que então ocupava o trono mas a própria monarquia. A argumentação em torno da fórmula corânica *uli'l amr* (Sura Nesa: 62, "Ó, vós que tendes fé, obedecei a Deus, obedecei ao Profeta de Deus e obedecei ao *uli'l amr* [o expedidor de ordens]") desapareceu com as discussões sobre a fórmula *vilayat-i faqih* (tutela clerical). Esta última, na jurisprudência tradicional, referia-se primitivamente à tutela de pessoas incompetentes para tratar de seus próprios assuntos financeiros (órfãos, viúvas, deficientes mentais) ou de bens, como propriedades religiosas comunitárias, à falta de administradores reconhecidos; há esparsas referências na literatura insinuando a extensão desse significado à tutela política. O propósito de Khomeini em seu *Governo islâmico* foi tentar criar uma justificativa para essa extensão.

Após a revolução, os discursos de Khomeini ficaram repletos de apelos à unidade e firmeza de propósitos. Neles elabora uma ambígua fusão entre a necessidade pragmática de defender a revolução e esforços a mais longo prazo para reorganizar a consciência social. Defende também as execuções e descarta os trâmites processuais: os criminosos não precisam de advogados, disse em várias ocasiões. Há ainda apelos à unidade de expressão (*vahdat-e kalam*) e exortações aos pais para dobrarem as crianças que pareçam recalitrantes face ao novo regime. No preâmbulo da nova Constituição adotada em 1979 (que

²⁵ Ironicamente, o *dua* ou prece do imã Sajad não menciona os umaídas, orando apenas pelos soldados do islamismo. É Khomeini quem faz a inferência de que, se o governo na época era um califado umaído, a prece era em sua intenção.

traça a história do regime em termos da carreira de Khomeini) foi inserida a palavra *maktabi*, que antes tinha meramente o significado de "livresco"; agora significa "de acordo com o Livro, o Corão" e é um instrumento utilizado para excluir qualquer um que não adere às interpretações do regime.²⁶ Já foi dito²⁷ que, dessa forma, Khomeini transformou pela primeira vez a *sharia* (lei islâmica) num instrumento para moldar consciências, para invadir a relação individual de cada homem com Deus. Tradicionalmente não havia *taqlid* (o ato de seguir o exemplo, instrução ou conselho de um sábio) em matéria de fé, mas apenas em assuntos de ordem prática (e, mesmo assim, não se deveria seguir de forma cega²⁸). O que uma pessoa fazia era assunto de interesse social, assunto entre os homens; o que pensava era para ser julgado apenas por Deus. Agora, o que uma pessoa pensa ou pelo menos o que diz deve ser julgado e sancionado pelo Estado. Rose assinala que o "aiatolá"²⁹ Muhammad Beheshti, idealizador do Partido Republicano Islâmico, dividia os sacerdotes segundo sua pureza ideológica e não por seu domínio da sabedoria tradicional, e que a grande preocupação expressa nos discursos de Khomeini tem sido a longa e difícil reorganização da consciência de massa. Uma das manifestações mais eloqüentes da preocupação de Khomeini pelo auto-respeito iraniano foi o seu discurso de 1979 relembrando o massacre da Praça Jaleh, ocorrido um ano antes (8 de setembro de 1978) e conhecido como Sexta-Feira Negra:

... nossos problemas e misérias são causados pela nossa perda de nós mesmos. No Irã, enquanto não tenha um nome ocidental, coisa alguma é bem aceita ... As roupas que saem de nossas fábricas têm que ter alguma inscrição em alfabeto latino na dobra da manga ... Nossos escritores e intelectuais são também "ocidentotoxicados" e da mesma forma nós ... Esquecemos nossas próprias expressões e até as palavras. Os

²⁶ De fato, no sexto dia de Khordead de 1360, Khomeini lançou, em meio a um discurso, a *fatwa* de que aqueles que zombam dos muçulmanos *maktabi* são *mortad-e fitri* e *mahdur-e dam* (ver nota 8): "suas esposas lhes serão proibidas (*harram*), sua propriedade será confiscada e distribuída e seu sangue pode ser derramado." (Anônimo. *Munafiqin-i Khalq Ru Dar Ru-ye Khalq*, Teerã, Escritório Político dos Guardas Revolucionários, 31 de Shahrivar de 1360, p. 48.)

²⁷ ROSE, op. cit.

²⁸ O capítulo sobre a *taqlid* no *Usul al-Kafir* (a primeira das quatro coletâneas de hadith sunitas) tem apenas dois hadith (um deles com duas formulações diferentes) e ambos censuram a *taqlid* cega. Num dos hadith indaga-se o imã Sadeq acerca do versículo corânico que acusa os judeus e os cristãos de elevar seus rabinos e padres à categoria de divindades. Perguntam se isso é verdade e o imã Sadeq responde: não no sentido de que orem a esses líderes ou jejuem por eles, mas sim no sentido de que, quando esses líderes permitiram o que Deus havia proibido ou proibiram o que Ele havia permitido, os judeus e cristãos os seguiram. (A implicação é de que aquele que se deixa mistificar é tão culpado quanto o mistificador; tomem cuidado, portanto, os que praticam a *taqlid*.) O outro hadith condena os Morje'eh (grupo muçulmano que acreditava que a fé por si só traria a salvação) por praticarem a *taqlid* de maneira excessiva.

²⁹ Título adquirido graças à revolução.

orientais esqueceram completamente sua honra ... Enquanto não puserdes de lado essas imitações, não podereis ser humanos e independentes ...

Um coração iluminado não pode ficar assistindo calado esse pisotear das tradições e da honra. Um coração iluminado não pode ver seu povo sendo arrastado à platitude de espírito ou ficar apenas assistindo em silêncio enquanto pessoas vivem em favelas nos subúrbios de Teerã.

O segundo mandamento que Deus entregou a Moisés foi "lembrai ao povo os dias santos de guarda" ... alguns dias têm essa peculiaridade. O dia em que o grande Profeta do islamismo emigrou para Medina ... o dia em que conquistou Meca ... O dia do Khawarej ... quando Hazrat Ali desembainhou sua espada e desfez-se desses tumores corruptos e cancerosos ... o dia 15 de Khordad (5 de junho de 1963), quando um povo se levantou contra a força e fez algo que provocou quase cinco meses de lei marcial. Mas como o povo não tinha poder, não estava forte, desperto, acabou derrotado ... O dia 17 de Shahrivar (8 de setembro de 1978) foi outro desses dias santos, quando todo um povo, homens, mulheres, jovens e velhos, todos se levantaram para defender seus direitos e foram massacrados ... Uma nação que nada tinha destroçou de tal forma um poder, que dele nada ficou ... De mãos vazias se destruiu um império monárquico de 2.500 anos, desfizeram-se 2.500 anos de crimes.

Ressalte-se que o discurso lança mão de temas geralmente utilizados pelos oradores revolucionários não-clericais: o termo "ocidentoxicado" foi extraído de um famoso ensaio de Jalal Al-Ahmad, o tema da imitação/alienação foi popularizado na década de 70 por Shariati, que o extraiu de Sartre e Fanon. O recurso retórico da repetição dos dias santos de guarda é uma poderosa imagem cosmogênica derivada da habilidade dos pregadores e da capacidade metafórica dos literatos (que também davam força e popularidade às formulações de Shariati). Os temas da alienação, "ocidentoxicação" e falsa compreensão do islamismo significam para Khomeini que o Irã enfrenta uma profunda problemática, bem maior que a de uma simples reconstrução política ou econômica.

Assim, como vimos, quando o Iraque atacou o Irã e o presidente Bani-Sadr sugeriu que se soltassem os militares presos para que pudessem lutar, Khomeini lembrou ao país que a revolução não tinha sido meramente pelo bem-estar econômico, por um sistema político diferente ou pela integridade territorial, mas pelo Islã. Se o país não podia se defender sem dar ao exército a hegemonia da força de que este se valera anteriormente para oprimir o povo, então o Irã não merecia ser salvo. Ou como disse em outra parte:

Certa vez, quando uma batalha estava para começar, alguém perguntou ao imã Ali alguma coisa a respeito da unidade divina, e ele respondeu. Quando outra pessoa objetou que não era o momento para discutir tais questões, ele replicou: "Esta é a razão pela qual estamos combatendo Mu'awiya e não por um ganho mundano qualquer. Nosso verdadeiro objetivo não é tomar a Síria; de que vale a Síria?" (Tradução de Algar, op. cit., p. 400-1).

Essas posturas transcendentais e de longo prazo acerca dos problemas do Irã deixaram às vezes os políticos e intérpretes de Khomeini (primeiros-ministros, presidentes, líderes do Partido Republicano Islâmico) pouco à vontade diante de

suas instruções contraditórias, gerando igualmente certa inflexibilidade em questões pragmáticas. Dizem que certa vez Khomeini declarou que economia é coisa de burro. A legislação, como vimos, é uma atividade desnecessária: o papel do parlamento é meramente o de estabelecer agendas e fiscalizar a execução dos planos; as próprias leis são divinas ou dedutíveis do Corão e dos hadith. Não se trata de obtusidade senil mas da certeza de que os detalhes administrativos são inconseqüentes, podendo ser arranjados de várias maneiras, uma vez que a política geral esteja corretamente orientada, e de uma fé em que a orientação correta é ou intuitivamente óbvia ou simplesmente decidida por consulta às poucas pessoas que conhecem os dados básicos de uma situação ou caso.

Nesse caminho, Khomeini foi primeiro influenciado a vetar um projeto de reforma agrária aprovado pelo Conselho Revolucionário em 1979 e, depois, em 1981, quando a questão ganhou novo interesse no Parlamento, passou por cima das objeções feitas pelo Conselho dos Guardiães e aprovou o mesmo projeto.³⁰ Uma demonstração mais cabal do estilo: os protestos contra o ritmo das execuções logo após a queda do xá e a variedade de crimes pelos quais se era executado levaram Khomeini inicialmente a ordenar que a execução só deveria ser aplicada aos que mataram e torturam para o antigo regime; mas a ordem foi ignorada e Khomeini aquiesceu, pelo menos tacitamente, o que indica que ele permanece fiel ao lema de que "o islamismo está preparado para submeter os indivíduos ao interesse coletivo da sociedade, tendo destruído inúmeros grupos que eram fonte de corrupção e perigo para a sociedade humana" (*Governo islâmico*, p. 89). Os procedimentos legais e a proteção dos direitos civis, segundo a lei islâmica, ponto em que o exemplo do imã Ali é sempre citado com orgulho pelos xiitas em contraste com o regime arbitrário do califa Omar, aparentemente não se aplicam numa sociedade ainda não muçulmana (embora isso contrarie o exemplo de Ali, que também viveu num período de luta para a criação de uma sociedade muçulmana).

O fato de Khomeini ter ordenado o retorno ao costume popular da lamentação do martírio de Husain no mês de Muharram de 1981 é mais uma indicação de suas preocupações transcendentais e não-revolucionárias. Em 1978 ele havia ressaltado a diferença entre a lamentação passiva e o testemunho e luta ativos pela causa de Husain, conclamando a que se suspendessem as flagelações, as procissões e os dramas da paixão, substituindo-os por marchas e mobilizações políticas contra o xá. Mas o momento revolucionário já havia passado em 1981 e as preocupações de Khomeini passam a ser a obediência ao regime, a ordem passiva, a consolidação e estabilização do governo, de forma que volta a defender,

³⁰ Delineado por Reza Esfahani, então ministro da Agricultura, o projeto determinava a distribuição (1) das terras confiscadas pelos tribunais revolucionários. (2) das terras não cultivadas e (3) das fazendas que excedessem determinada área, de acordo com as condições locais definidas por um conselho de sete pessoas. O terceiro ponto era o motivo da controvérsia.

como em 1943, todos os recursos psicológicos que ajudam as pessoas na sua crença. A defesa que fez do misticismo numa transmissão de TV (as lições da Sura Fatiha) insinuava que, se todos os muçulmanos devem lutar para alcançar o progresso espiritual, existem certas pessoas que já estão bem além desse estágio e podem servir de líderes para as outras.

Talvez seja óbvio demais observar que não há nada nessa visão que sequer remotamente se compare a uma noção da política como um jogo de concessões entre grupos sociais de interesses conflitantes mas justos. Não há nada nessa visão que considere a possibilidade de que a administração da sociedade é algo mais que um simples detalhe técnico. O programa de Khomeini nesse ponto consiste de críticas (ao colonialismo, ao imperialismo, à monarquia, à burocracia, à coerção baseada na desigualdade econômica, à alienação através da erosão da autenticidade cultural e da autoconfiança), de uma abstrata visão moral (construída de uma mistura de parábolas tradicionais, filosofia mística, argumentação erudita e fé na justeza das leis islâmicas) e de defesas estratégicas (a constituição de instrumentos legais como a *maktabi*, a *vilayat-i faqih*, o Conselho dos Guardiães e os tribunais revolucionários). Tal programa é válido como expressão de aflições (particularmente pequeno-burguesas) e tem pretensão a valores universalistas (antiimperialismo, justiça social, autenticidade cultural), mas não basta, como já demonstrou muito tempo atrás, de forma trágica e eloqüente, o exemplo dos imãs.

Esta crítica ocidental pode situar para nós a trágica batalha de Khomeini. Mas há também tragédia de um ponto de vista filosófico iraniano, como se pode ver comparando as aulas de Khomeini sobre a Sura Fatiha com a obra do mullah Sadra.³¹ A filosofia de Khomeini toma profundamente emprestado a Sadra. Ambos se inspiram numa visão de progresso simultâneo da justiça social e da consciência espiritual. Ambos acham que o papel do misticismo filosófico é integrar as normas sociais (um estágio do contrato ético entre os homens) com os mais altos valores filosóficos e assim dar à sociedade uma orientação para que alcance mais justiça, equidade e realização. Ambos mantêm uma tensão criadora entre a percepção comum e a transcendental. Ambos surgiram em momentos históricos críticos, quando parecia haver uma possibilidade de direcionar as interpretações e símbolos populares do destino do homem. Ambos ridicularizam o clero intelectualista e defendem a linguagem do misticismo. Sadra, entretanto, combate a noção de que os mujtaheds ou fuqaha devem servir de intérpretes para as massas ignorantes, ao passo que Khomeini fez dessa idéia a pedra angular de sua política de Estado. A diferença não é anulada com o fato de a distinção feita por Khomeini entre os falsos clérigos e os entendidos em islamismo ser paralela à que Sadra estabelece entre os fuqaha e os *urafa* (místicos

³¹ Ver especialmente a nova introdução e a tradução de James W. Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. Princeton University Press, 1981.

iluminados). Sadra concentra sua atenção nas metas, na compreensão e na luta pelo mais alto potencial humano. A tragédia de Khomeini é que ele se recusa a ver a fragilidade ou a relatividade da força de um homem, o *faqih*, ou de um conselho de homens especiais. Sem querer, ele acabou justificando a acusação que lhe fez Shariati, a de praticar um xiismo safávida que institucionalizaria o poder dos religiosos profissionais e justificaria práticas populares tradicionais para assim submeter as massas àquele poder. Como disse o imã Ali vários séculos atrás:³²

As pessoas estão mortas, exceto os ulama; os ulama estão mortos, exceto os que praticam o seu conhecimento; todos aqueles que praticam o seu conhecimento estão mortos, exceto os piedosos, e estes correm grande perigo.

³² Primeiro poema de *Divan-i Ali ibn Abi Taleb*.

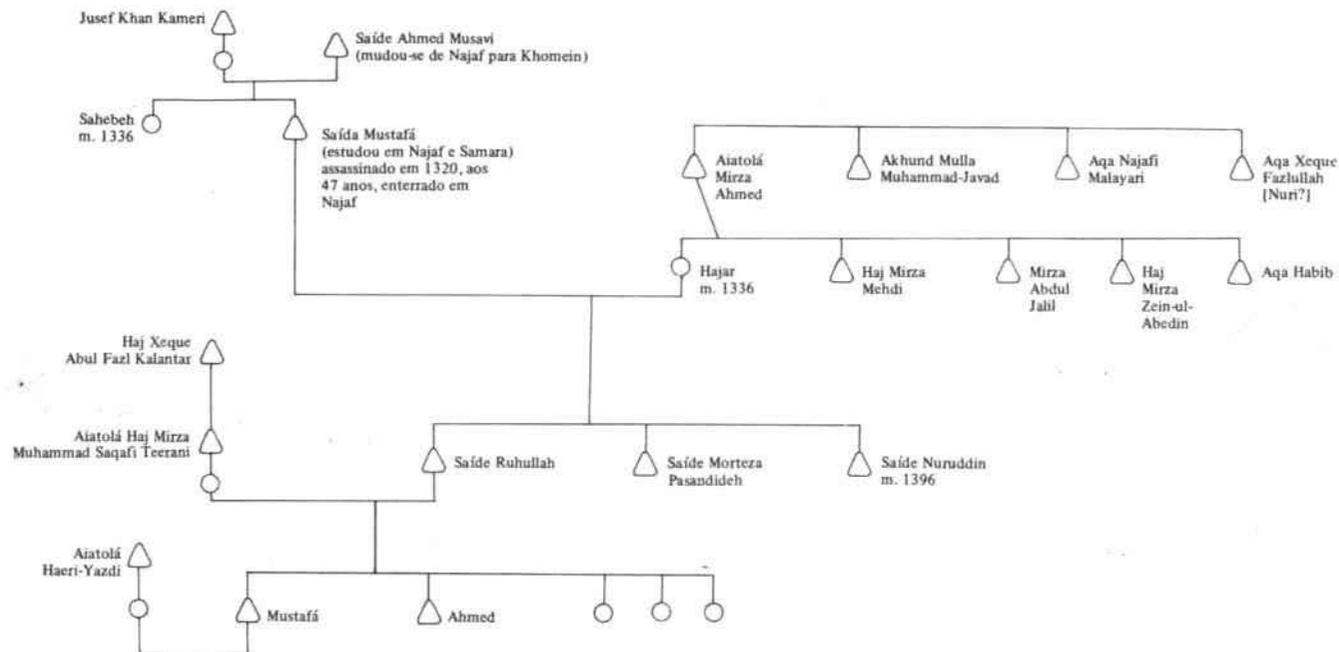


Figura 1: Genealogia de Khomeini, esquema baseado nos registros do *Nahzat-e Imā Khomeini*.

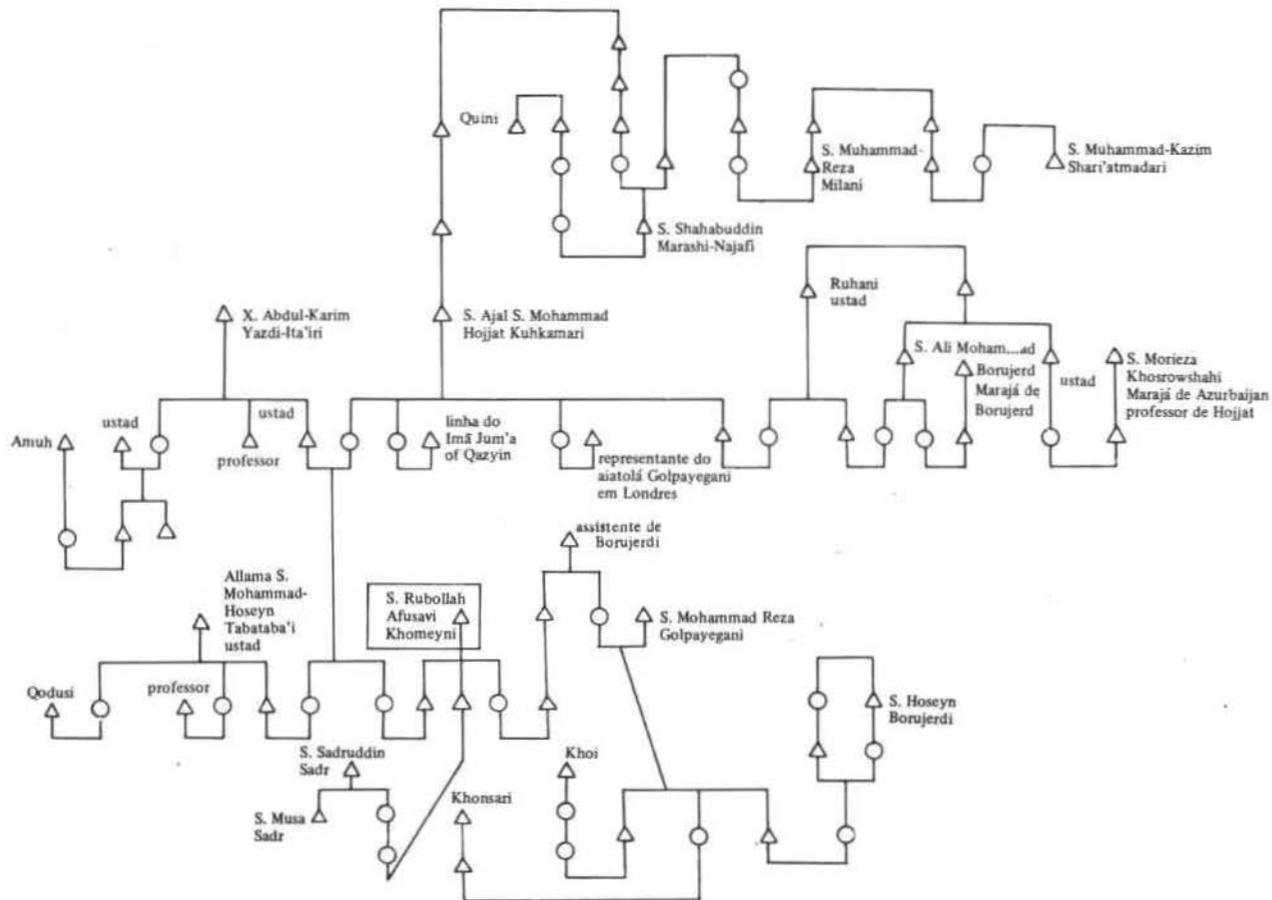


Figura 2: Casamentos na elite dos ulama. (Extraído de FISCHER, M.M.J. *Iran: From religious dispute to revolution*, Harvard University Press, 1980).

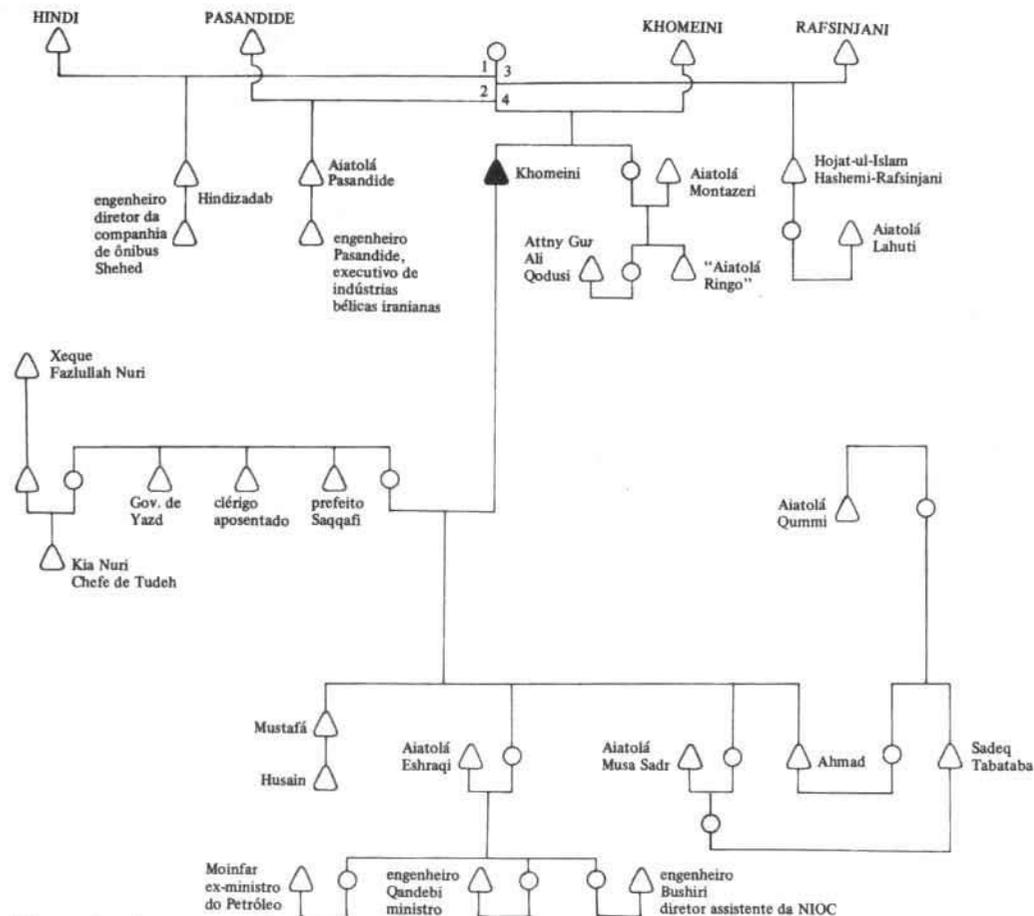


Figura 3: Árvore genealógica de Khomeini, numa visão de seus adversários (Fonte: *Iran Shahr*, vol. 3, n. 10, 8 de Khordad de 1360/jun. de 1981, p. 9).

Cristãos e socialismo na Polónia

Andrzej Wielowieyski

Secretário Geral do Clube de
Intelectuais Católicos (KIK)
Varsóvia



Foto de Ricardo Chaves.

Cristãos e socialismo na Polônia

Este artigo foi publicado, no essencial, pela revista do movimento Pax Romana, *Convergences* (n. 3, 1977-78). Integra também as coletâneas: *Socialismes et Chrétiens en Europe et engagement chrétien*, Paris, Ed. Jean Pierre Delarge, maio de 1979 (a partir da qual foi feita esta tradução); e *Nous, Chrétiens de Pologne*, Paris, Ed. Cana, 1979.

Tradução do francês: Marcus Penchel

I. A Noção de Socialismo na Polônia

Embora na Polônia sejam numerosos os que acham que pode haver vários socialismos, predominam a convicção e o sentimento de que socialismo é o sistema político fundado e dirigido pelo partido comunista.

A atitude para com o socialismo, portanto, tem menos a ver com uma ideologia do que com uma realidade social que se distingue pelas seguintes características:

- a) um sistema autoritário de poder político e econômico centralizado, estabelecido pelo Partido, com base nos meios de produção nacionalizados;
- b) tendência, através da economia planificada, a um rápido crescimento econômico e à elevação do nível de vida e de instrução da população, assim como à redução das antigas diferenças sociais. O que, entretanto, se choca com crescentes dificuldades e limitações estruturais;
- c) a promoção de uma ideologia (como ideologia socialista) da qual o ateísmo e a luta contra a Igreja são tradicionalmente parte integrante.

É evidente que a intensidade desses traços distintivos varia segundo o momento. Por exemplo, o crescimento econômico pode ser reduzido em dado momento e, por outro lado, são percebidos sintomas de uma nova estratificação social. Os dois fenômenos podem estar na origem de um mal-estar social. Ao mesmo tempo, a luta contra a religião e a Igreja pode ser um pouco aliviada em nome do princípio constitucional da liberdade religiosa, por uma política mais ou menos tolerante das autoridades ou, ainda, pela tentativa de estabelecer um *modus vivendi* com a Igreja. Tudo isso, no entanto, não muda coisa alguma dos fatos essenciais enumerados, tais como a sensível promoção social de amplas camadas da população ou o princípio da luta contra a religião, seja ela condu-

zida pelos meios de pressão administrativa ou por outros, menos violentos, de persuasão ideológica.

A atitude da população para com o socialismo enquanto realidade política e social é geralmente pragmática, com as seguintes variantes:

- *negativa*, por razões religiosas e também políticas e econômicas, caso em que só resta adotar o princípio “contanto que se sobreviva”;
- *aceitação crítica*, quando a aceitação dessa realidade é acompanhada de reivindicações expressas no sentido de correções na política confessional e ideológica e, eventualmente, administrativa e econômica;
- *pragmático-constitutiva*, quando os indivíduos ativos se adaptam ao sistema político em vigor para agir de forma eficaz no plano social ou profissional;
- *puro oportunismo*.

Convém igualmente observar que existiram e existem na Polônia pessoas que decidiram optar pelo socialismo enquanto valor, quer dizer, enquanto sistema de justiça social e de igualdade que, através da socialização e da autogestão, é tido como capaz de atingir um grau mais elevado de organização e de desenvolvimento sociais. Todavia, em razão da ausência na Polônia de um debate político e ideológico profundo e da falta de vida da ideologia oficial, as opções ideológicas dessa natureza carecem de importância e objetivo.

Os grupos políticos cristãos que declaram seu apoio integral ao sistema socialista vigente não podem se beneficiar de uma significativa base social, pois nas atuais condições de controle político e de censura não poderiam formular suas críticas, ainda que tivessem tal ambição. Tais grupos, por conseguinte, são amplamente considerados como movimentos de fachada.

Uma atitude que em certa medida se aproxima da aceitação crítica é a adotada pelo episcopado polonês, que sempre evitou atacar o sistema político-econômico-ideológico vigente mas que, por outro lado, manifesta constantemente, tanto sob a forma de memorandos como de declarações públicas, protestos:

- a) por liberdade religiosa e pluralismo ideológico;
- b) em defesa dos direitos dos cidadãos em diversos casos específicos;
- c) em defesa de certos princípios da vida social em conformidade com a ética católica.

Convém, no entanto, ressaltar que se trata sempre, nesses casos, de uma atitude pragmática face a realidades políticas e não de uma profunda tomada de posição com respeito a esse ou aquele modelo de socialismo. Admitindo-se a ressalva, pode-se igualmente remeter a essa mesma atitude pragmática a corajosa “nota” do episcopado polonês sobre o projeto governamental de alteração da Constituição da República Popular da Polônia. Essa nota foi lida em todas as

igrejas da Polônia na primavera de 1976. Seu texto foi atribuído ao cardeal Wojtyła.

O documento formulava reivindicações fundamentais, como de eleições e sindicatos livres, além de tomar a si a causa dos agricultores independentes. Entretanto não exprimia uma profunda tomada de posição com respeito à nacionalização dos meios de produção e a diversas formas de socialização e de gestão da economia; não representava uma tomada de posição em bloco com relação ao socialismo.

II. Raízes Históricas da Força do Catolicismo Polonês

A Polônia constitui, no mundo socialista, um caso excepcional, pois as condições históricas deram ao catolicismo uma força social peculiar.

Esse estado de fato resulta de um enraizamento particularmente profundo do catolicismo no povo polonês, daí sua força social e sua resistência à repressão e às tentativas de laicização.

Dois fatores importantes agiram com força especial nesse sentido:

a) a poderosa ligação estabelecida, após as guerras nacionais e religiosas dos séculos XVII e XVIII, entre consciência religiosa e consciência nacional, engendrando a equação "polonês = católico" (um bom polonês = um bom católico). Naquela época era fraca a consciência nacional. Mas quando o país foi invadido várias vezes pelos suecos, saxões e prussianos protestantes, pelos russos ortodoxos e pelos tártaros muçulmanos, o povo defendeu não apenas o seu país e o Estado, mas sobretudo a sua fé, suas igrejas e a Virgem Santa. E foi dessa maneira que se formou a identidade religiosa e nacional das massas populares;

b) foi com a queda do Estado polonês no fim do século XVIII que a Igreja Católica na Polónia começou a perder sua posição privilegiada, sofrendo com maior ou menor intensidade o menosprezo dos poderes públicos dos Estados invasores até o seu renascimento em 1918.

Nos outros países, hoje comunistas, a situação era completamente diferente. Só a Lituânia e, em certa medida, a Tchecoslováquia atingiram, graças a um passado histórico específico, um nível de identificação entre o nacional e o religioso parecido com o que existe na Polónia.

A Igreja polonesa sempre esteve mais ou menos engajada na luta de libertação e, durante a Segunda Guerra Mundial, na Resistência. A revolução social operada pelos comunistas depois de 1944 reforçou, de maneira inesperada, a posição social da Igreja ao privá-la do apoio tradicional das classes proprietárias, que poderiam comprometê-la aos olhos das classes populares.

A partir desse momento, simultaneamente conservando sua existência institucional e se beneficiando de um imenso prestígio social, a Igreja transformou-se na única instituição independente, o único centro de inspiração e de referência

para inúmeras pessoas que se opunham ao sistema político vigente, mesmo que pouco ligadas à religião.

Todos esses fatores fizeram com que, na época do estalinismo, a mais difícil para a Igreja depois da guerra, ela atingisse na Polônia talvez o mais alto grau de união com o povo em toda a sua história. Só depois de 1956, durante os anos de "degelo", marcados pelo desenvolvimento da cultura de massa e pelo êxodo rural, é que a laicização conheceu certos progressos.

Fatores novos

Entretanto, desde os anos 60, novos fatores somaram-se aos antigos para frear nitidamente os avanços da laicização, inclusive aumentando o peso social da Igreja. É difícil avaliar quais desses fatores desempenharam o papel primordial. Passamos a enumerá-los:

a) *manutenção da independência material e política da Igreja* em relação ao Estado, com o crescimento constante do seu prestígio social e da credibilidade do seu testemunho;

b) *confrontações políticas dos anos 60*, à época em que Wladyslaw Gomulka ocupava o poder e tendia a limitar a atividade pastoral da Igreja através de métodos administrativos, que no entanto deram ao Partido Comunista resultados contrários aos que pretendia. As grandes peregrinações e as manifestações religiosas, a pastoral das famílias, dos jovens, dos estudantes etc. desenvolveram-se, apesar da caçada política e das sanções. A luta pela construção de igrejas, sua construção sem permissão, sobretudo no campo, mais raramente nas novas cidades, abriam as comunidades locais à integração confessional. A repressão à Igreja, aliás limitada, suscitava críticas não só entre os católicos como entre os membros do Partido;

c) *o Concílio*, a discussão sobre uma reforma da Igreja e sobretudo a instauração progressiva de uma liturgia nacional reavivaram sensivelmente a consciência e as práticas religiosas. É bem característico que, no regime comunista e no clima ideológico da Polónia, os meios de comunicação tenham contribuído consideravelmente para a propagação das idéias do Concílio, do Papa João XXIII e da encíclica *Pacem in Terris* apresentando-as, de forma elogiosa, como idéias progressistas;

d) *o imenso esforço pastoral e sobretudo de catequese* realizado pela Igreja influenciou indiscutivelmente no nível da prática religiosa. A diminuição dos obstáculos e das dificuldades levantados pelo Estado a partir de 1970 facilitou essas atividades;

e) *a progressiva melhoria na formação do clero* e o número bastante elevado de vocações. Igualmente, crescem as fileiras de uma *intelligentsia* católica consciente, formada em cerca de trezentas paróquias estudantis, assim como o papel das revistas e dos meios de difusão intelectual católicos;

f) muitas vezes, nos últimos anos, o episcopado polonês se fez porta-voz e eco dos sentimentos e necessidades da sociedade polonesa e isso não apenas em se tratando de questões religiosas mas também as que envolviam a tradição nacional, e ainda as de caráter econômica ou social. Assim, o episcopado polonês procura defender os interesses das camadas sociais de baixo rendimento, dos operários em greve, e levanta, quando preciso, a questão das condições de trabalho etc. E isso é feito publicamente, através de comunicados dos bispos lidos em todas as igrejas. Dessa forma a Igreja se apresenta como um porta-voz eficaz e em certa medida como um fator determinante na luta popular pelas reivindicações sociais, o que não era imaginável quarenta anos atrás, quando a Igreja era tradicional e conservadora.

III. Os Dilemas dos Católicos Poloneses

Nessas condições, apesar das semelhanças dos sistemas políticos, a situação dos católicos na Polónia, embora nem sempre eles tenham plena consciência disso, é inteiramente diversa daquela que os cristãos enfrentam nos outros países socialistas. Sua atitude em relação à sociedade é variável e divisamos quatro tipos:

1) *A primeira atitude* pode ser chamada de *individualista-passiva* ou cultural e familiar. Ela se baseia na constatação de que todo engajamento social é ineficaz ou pouco eficaz e ao mesmo tempo comporta riscos. Uma vez formulado esse raciocínio, não resta outra coisa senão ser um católico praticante, um homem honesto e não se envolver com qualquer atividade social. Essa atitude é semelhante à de inúmeros cristãos nos outros países comunistas, aos quais só resta sobreviver. É uma atitude mais freqüente entre as gerações mais velhas ou de meia-idade que viveram muitas experiências ruins e sofrem do "complexo de trabalho perdido". Constituíam a orientação de um considerável número de padres, mas tudo leva a crer que atualmente ela se encontra em baixa nas fileiras do clero.

Por razões evidentes, essa atitude desfruta da compreensão e estima dos poderes públicos, pois corresponde à tese da propaganda oficial de que a religião é um assunto privado dos cidadãos.

2) *A segunda atitude*, em oposição à primeira, é uma *atitude ativa de adaptação*. Há muito tempo é praticada pelas associações de católicos que gozam do apoio governamental (Pax e Associação Cristã Social, conhecida pela sigla ChSS) e que pregam desde a origem o dever dos católicos de apoiar a edificação do sistema socialista; defendem, aliás, uma ampla cooperação entre a Igreja e o Estado.

Uma atitude parecida é a do ODiSS (Centro de Documentação e de Estudos Sociais), grupo que resultou de uma cisão no movimento Znak. Este grupo caracteriza-se tanto pela atitude ativa de adaptação como pelo tríplice compor-

tamento de evitar referências à necessidade de democratização da vida pública polonesa, de formular reivindicações limitadas unicamente aos interesses da Igreja e dos católicos e, por fim, de se manter à distância da oposição política, que ele vê como resultado de “desentendimento entre comunistas” e portanto estranha aos católicos.¹ Além disso, o ODiSS apresenta certas características próprias da atitude estreitamente confessional, de que falaremos mais adiante, e que se preocupa principalmente com os interesses da Igreja.

Um traço importante da atitude de adaptação ativa é a importância atribuída à participação na vida pública e política, com a tendência a colocar a serviço desse fim a base social do catolicismo.

A experiência nos ensina que as manifestações dessa atitude constituem um exemplo significativo do “espírito de fachada” na atividade social. Elas fornecem a prova da impossibilidade para os católicos de desenvolver uma atividade eficaz nas condições do sistema comunista. As organizações que praticam a atitude ativa de adaptação só podem existir graças à sua falta de credibilidade, que lhes tira todo peso social efetivo. Isso se deve ao fato de que operam à margem da vida da Igreja.

Não pode ser de outra forma. Com efeito, se assumissem uma posição independente em relação ao Partido Comunista e fizessem eco às necessidades sociais, ganhariam de imediato a credibilidade e a audiência sociais, mas seriam logo liquidadas pelo Partido pela simples razão de que a comunidade católica constitui potencialmente uma força por demais poderosa para receber autorização de organizar-se politicamente e ser aceita como grupo de pressão.

Também, nas condições do sistema político vigente, as organizações políticas de católicos, pelo menos até aqui, não podem senão constituir um dócil instrumento de fachada nas mãos do Partido, seja para fins de propaganda, seja para uma neutralização, ainda que parcial, do peso das massas católicas contra o poder. Contar com a possibilidade de uma ação política eficaz é alimentar ilusões perigosas, pois as vantagens de uma aliança momentânea do Partido Comunista com um grupo católico autêntico serão sempre menores para este último do que o risco que correria o poder se deixasse o peso social do catolicismo exercer-se plenamente.

3) *A terceira atitude* pode ser chamada de *estritamente eclesiástica*. Ela reconhece em certa medida a oportunidade do engajamento social dos católicos e se mostra reticente quanto à cooperação com o governo, considerando essenciais a extensão e a garantia das liberdades da Igreja. Ela se mostra igualmente reticente ante a formulação, pelos católicos e pela Igreja, de seus próprios desejos políticos e sociais numa perspectiva ampliada, seja porque os considere irrealis,

¹ Há, com efeito, nos meios de oposição política um certo número, aliás pouco importante, de ex-membros do Partido.

seja porque os considere injustos ao ir longe demais (por exemplo, na via do liberalismo). A Igreja deveria, segundo essa atitude, ter possibilidades mais amplas de ação, mas ao mesmo tempo deveria apoiar em certa medida os poderes públicos, sobretudo na sua tendência a aumentar o potencial econômico do Estado e, conseqüentemente, a independência nacional.

Essa atitude é adotada por inúmeros padres ativos e devotados. Tem por fundamento sociológico um fenômeno descrito por Bohdan Cywinski* no seu livro *Genealogias dos insubmissos*. Ele batiza esse fenômeno sinteticamente: "Igreja juliana". A seu ver, a Igreja na Polônia tem, por tradição, menos os traços da "Igreja constantiniana" do que os da Igreja juliana, isto é, de uma igreja perseguida que sonha com os bons tempos de outrora, os de Constantino. Um certo número de padres e também de leigos — mais da velha geração do que das gerações mais novas — saudariam com satisfação uma nova forma de aliança "do altar com o trono" ou pelo menos um sólido *modus vivendi* para a prática tranqüila do culto e da catequese. Numa de suas declarações, o ministro Kakol, chefe da Secretaria dos Cultos, proclamou sua convicção, talvez abusiva, de que essa é a atitude da maioria dos padres.

Essa atitude pode igualmente gozar do apoio de uma parcela dos católicos de orientação conservadora ou autoritária clássica. Conheço casos de honoráveis prelados e cidadãos respeitáveis decididamente anticomunistas que manifestaram sua inquietude e mesmo sua irritação ao saber, em 1971, que o líder do Partido Comunista havia cedido aos operários da indústria têxtil em greve na cidade de Lodz o que, a seu ver, teria ameaçado o prestígio do Estado. Algumas vezes essa atitude é acompanhada de um vivo temor de distúrbios sociais e sobretudo das conseqüências políticas de um excessivo afastamento do modelo em vigor no bloco comunista.

4) A quarta atitude pode ser qualificada de *atitude democrática* ou de democratização. Ela se baseia, quanto ao geral, na convicção de que o destino do cristianismo e da Igreja na Polônia depende de uma extensão das liberdades cívicas e da evolução do sistema político vigente e não de um acordo entre a Igreja e o Estado ou de uma posição privilegiada dos católicos.

Essa atitude se desenvolve sob o efeito dos seguinte fatores:

a) particularmente importante foi a evolução da *posição do episcopado*, dirigido pelo primaz da Polônia, cardeal Wyszynski, de uma atitude de confrontação confessional com o comunismo para a atitude da democratização. Foi sem agressividade, muitas vezes com moderação mas igualmente com firmeza, que os bispos poloneses adotaram essa atitude, fazendo eco às necessidades de toda a nação.

* Ex-redator-chefe de *Znak* (Nota do editor)

Muito significativa e amplamente conhecida foi a posição tomada pela Comissão Central do episcopado durante as greves e a crise governamental de fins de 1970 e início de 1971, quando, num comunicado, indicou a necessidade de o governo acertar algumas questões sociais de grande urgência. Só em sexto e último lugar aparecia a questão da liberdade de ação da Igreja.

No final de 1975 e início de 1976, o episcopado adotou uma posição semelhante de firmeza com relação às alterações na Constituição e, mais tarde ainda, ao tomar a defesa dos operários reprimidos em decorrência de greves e ao convidar os fiéis a ajudá-los².

b) *a atitude dos meios católicos* e dos jovens evoluiu claramente para a atitude da democratização. Os diversos componentes do movimento Znak, assim como muitos outros intelectuais católicos eclesiásticos e leigos (principalmente a Universidade Católica de Lublin) manifestaram em diversas ocasiões o seu apoio a essa orientação. Já há bastante tempo eles têm praticado uma atitude aberta e ecumênica, colaborando com membros de outras igrejas, ou de outros horizontes filosóficos, e pregando os princípios do pluralismo e da democracia.

Os diferentes grupos do Znak não se apresentam como movimento político e evitam geralmente uma confrontação de tipo político, voltando-se essencialmente para atividades de formação intelectual e cultural. Todavia, em momentos particularmente graves, eles não se furtam a uma tomada de posição pública. Foi o caso com o debate sobre a Constituição e os apelos aos poderes públicos, em 1976, para que cessassem a repressão e fosse promulgada uma anistia. Entre os que na época fizeram greve de fome para pedir a anistia dos operários presos na Igreja de São Martinho, em Varsóvia, encontra-se Bohdan Cywinski, e o redator-chefe de *Wież*, Tadeusz Mazowiecki, era o "homem de confiança" dos grevistas*.

Alguns centros eclesiásticos engajaram-se profundamente na ajuda às vítimas da repressão, o que é ao mesmo tempo um ato de caridade cristã e uma opção ideológica. É preciso ressaltar também que inúmeros católicos aderem a diversas ações de protesto dos intelectuais, nas quais freqüentemente constituem a maioria. Nessas ações encontram-se nomes conhecidos de padres e intelectuais, Alguns deles chegam mesmo a ser presos temporariamente.

c) *houve uma clara mudança de clima*, mensurável pelo aumento do interesse de um público mais amplo pelos problemas sociais e ideológicos e um despertar sobretudo nos meios jovens. A formação dos dois movimentos de oposição — KSS-KOR (Comitê de Autodefesa Social), de caráter liberal e democrático, e ROPCiO (Movimento para a Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão), mais tradicionalista — constitui um poderoso impulso. Esses dois

² Comunicado de 19 de novembro de 1976.

* Encarregado de levar suas preocupações às autoridades e à opinião pública. (Nota do editor)

movimentos editam boletins que levam os seus nomes, mas sem a autorização dos poderes públicos. Some-se ainda outros grupos e um certo número de boletins e revistas literárias ilegais.

É difícil avaliar na hora presente a possível duração e a extensão desse fenômeno. A consciência política e o interesse pelos problemas políticos entre o clero, em certos meios da *intelligentsia* e entre os jovens católicos, estão até aqui pouco desenvolvidos, mas uma certa animação é atualmente indiscutível.

As atitudes e comportamentos dos diversos meios católicos e de toda a comunidade católica em relação ao socialismo, tal como encarnado pela forma de governo em exercício na Polônia, dependerão, no futuro, de um certo número de fatores. De maneira geral, as atitudes continuarão a ser determinadas pelo fato de a Polônia pertencer ao bloco comunista e pela aliança com a URSS.

A posição dos poderes públicos, caracterizada hoje pelo pragmatismo, será de grande importância. O governo está decidido a buscar um entendimento com a Igreja, indispensável para a solução das atuais dificuldades econômicas e sociais. Ele procurará certamente neutralizá-la no caso de um ressurgimento das tensões sociais. Em certa medida, com a ajuda de concessões em favor da Igreja, isso é possível, pois muitos bispos e padres temem os distúrbios sociais. Pode-se admitir que, no caso de tensões graves, a Igreja procurará deitar "óleo nas engrenagens" para suavizar uma crise e, nesse sentido, ela pode ser reconhecida — apesar de todos os seus conflitos com o partido — como um fator relativamente durável de estabilidade da situação social na Polônia.

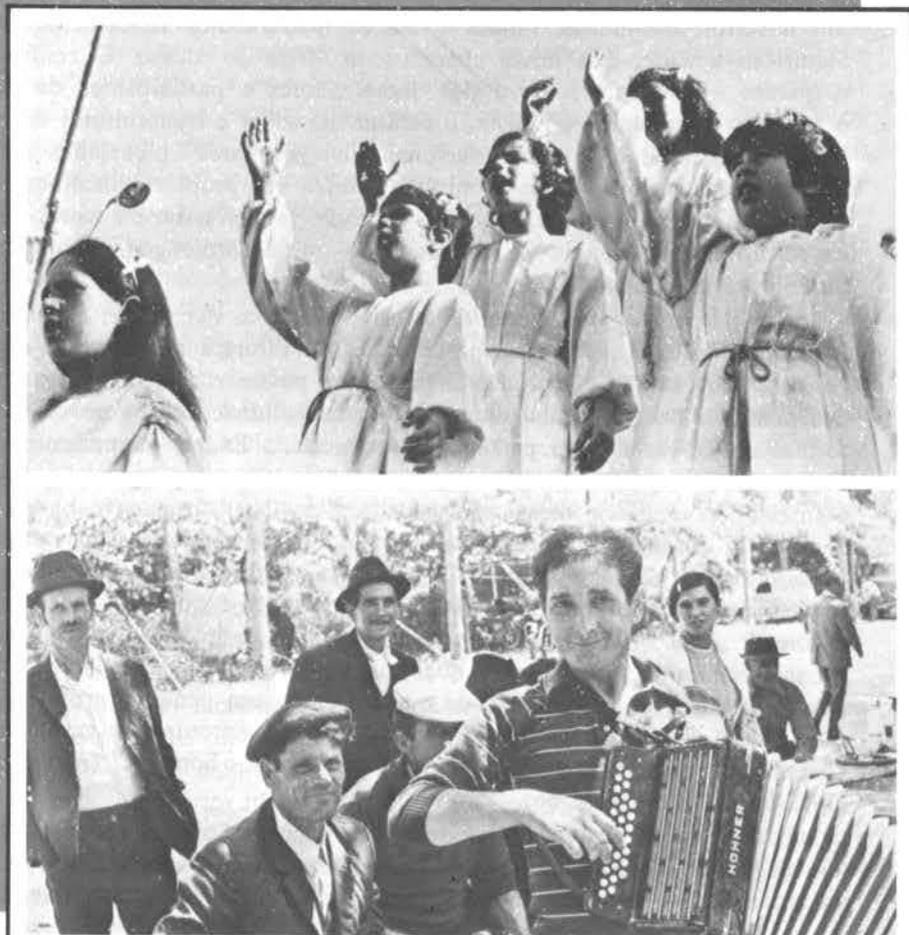
Entretanto, é preciso também admitir que, apesar de uma acentuada passividade e dos temores de muitos católicos, a direção da Igreja não poderá renunciar à atitude democrática. Ao declarar sua vontade de salvaguardar as tradições de liberdade da nação e os direitos do homem, ela exercerá uma pressão nesse sentido e não poderá, ao que parece, guardar uma posição neutra nos conflitos sociais sob pena de perder sua credibilidade.

Além disso, tanto as necessidades materiais, que se multiplicam e crescem muitas vezes num ritmo mais rápido do que o das possibilidades de sua satisfação pelo poder, como as necessidades espirituais e intelectuais tornarão necessárias, para sua satisfação, novas condições e estruturas da vida social. Esses fatos contribuirão para criar constantemente novas situações, ante as quais os católicos serão chamados a se redefinir.

O cântico católico e o “nacional popular”. O caso do Brasil e o caso de Portugal

Pierre Sanchis

Dept. de Sociologia e Antropologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Rua Carangola, 288 – Santo Antônio
30000 – Belo Horizonte – MG



*Na romaria – o cântico da Igreja (em cima)
o canto do povo (embaixo) (Foto de Pierre Sanchis)*

O cântico católico e o “nacional popular”.

O caso do Brasil e o caso de Portugal

Trabalho apresentado na reunião do Grupo de Trabalho “Religião e Sociedade”, no IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e pesquisa em Ciências Sociais, Friburgo, 20-22 de outubro de 1982.

Em fins de 1965, os jornais de Salvador anunciavam, para a formatura do Instituto de Educação Isaias Alves, a celebração de uma missa de ação de graças na Basílica de São Bento, na presença do Governador, toda cantada em ritmo próximo ao do Candomblé e acompanhada por atabaques (emprestados de um terreiro), berimbaus, afoxés e outros instrumentos tipicamente populares. Significativamente, essa missa chamar-se-ia *Missa do Morro*. O contraste entre o quadro socialmente seletivo dos organizadores e participantes da cerimônia, o seu palco tradicional e elitista, o caráter universal e transcultural do rito escolhido (a missa) e as formas “nacionais” e “populares” planejadas para a sua concreta realização, colocou à opinião pública um problema incomum, ao qual ela reagiu com violência. Dois textos bastarão para ilustrar os temas ideológicos da controvérsia que cercou a celebração, e que os prolongou na imprensa local durante várias semanas.

Do lado dos organizadores da missa: “Devemos dar graças a Deus por esta feliz oportunidade que a reforma conciliar da Liturgia nos oferece: assumir no culto os valores que constituem o gênio dos povos, a fim de que a celebração dos mistérios cristãos tenha uma certa conaturalidade com o povo, através das formas autênticas de seu patrimônio artístico... Exorto os presentes a verem nestes ritmos e nestas melodias e instrumentos não uma concessão demagógica às massas, porém uma mensagem salvadora do Cristo, que vem para salvar-nos e nos fala em nossa língua e através dos sinais familiares que constituem o nosso universo mental e cultural.” O que uma leitora do jornal traduzia, menos academicamente, por este desabafo: “O importante é que saibamos que chegou a hora de dizer que a Igreja tem necessidade de se integrar de mais a mais às massas, e para tal urge que se quebrem as carcaças do mundanismo, do fari-saísmo, do falso espírito cristão de que até então um pequeno grupo se revestia, chamando-o de catolicismo. No Concílio, a Igreja encontrou o verdadeiro caminho, o caminho da vida comum, da festa popular dos homens.” (*Jornal da Bahia*, 17-12-65; *A Tarde*, 7-2-66).

E do lado da reação: “Que se poderá pensar hoje, em se rezar missa ao som de atabaques, violões, agogôs, berimbaus e baterias, sob alegação estúpida quanto ridícula, deprimente e desagradável, desprezível e sobretudo desprimo-

rosa, quando não se chega a dizer até desrespeitosa ao sentido místico, santificado do sacrifício da missa! Ruíram por terra os velhos cânones da Igreja Católica Apostólica Romana? Não, senhores, apenas vivemos em "Bossa-Nova"! A demagogia chegou até os redutos sagrados... Não somos os botocudos do Congo, para ouvir "missa da luba" ou "missa do morro", e sentir êxtase material, desfazendo a mística do espírito. Que nos respeitem, ao menos, como um povo menos atrasado que os africanos..." (A Tarde, 14-12-65).

Tal acontecimento não teria sido possível alguns anos antes. Por outro lado, na mesma época mas em outros lugares ele não teria suscitado tamanha eferescência. Tomando-o, pois, como pedra de toque de uma evolução cultural de profunda significação sociológica, pareceu importante estudar, à luz desse acontecimento, como se articula, ideológica e politicamente, determinada situação histórica com um modo de expressão aparentemente tão *sui generis*, limitado e circunscrito às suas próprias determinações, como o cântico religioso.

A primeira vista, com efeito, o cântico religioso ocupa, até mesmo no interior do quadro "católico", um lugar bastante secundário. O culto essencial, a "Liturgia", constitui-se na base de cânones rigidamente hierárquicos, fundamentalmente uniformes na área internacional da extensão "católica" e que, fixados em Roma, deixam exíguo lugar para reinterpretações, adaptações e eventuais improvisações locais ou nacionais. Por outro lado, os documentos oficiais da Igreja estabeleceram sempre uma estrita distinção entre o rito oficial e fundamental da Liturgia e as reuniões ou celebrações de "devoção", onde o "cântico", sem dúvida, ocupa lugar privilegiado e relativamente livre, mas cuja importância está sendo estruturalmente minimizada pelo próprio caráter não-sacramental e não-oficial. "Culto devocional de uma comunidade", diziam os antigos teólogos, e não da "Ecclesia Orans", "enquanto tal".

Uma primeira relativização destas afirmações deve imediatamente ser operada, tratando-se de um país como o Brasil, onde o caráter sempre rarefeito da implantação da rede institucional — e sacerdotal — católica permitiu sempre a eflorescência de um culto não-oficial, no qual a participação popular, sob sua forma cantada ou mesmo dançada, constitui o núcleo cultural essencial. Mas não é dessas manifestações, do catolicismo "popular" que tenciono tratar aqui.

No entanto, mesmo tratando-se da Liturgia oficial católica, uma segunda relativização é possível e necessária, desta vez de ordem cronológica. O *movimento teológico-pastoral* do segundo quartel deste século, dito "Movimento Litúrgico", teve como meta uma revalorização da participação comunitária e leiga dos fiéis na prestação sacramental, tida até então como monopólio hierárquico e canônico do ministro oficial da liturgia: o sacerdote. Onde — entre outras conseqüências — uma ênfase sobre a importância e a necessária renovação do cântico popular, no interior mesmo do culto litúrgico. Por outro lado, o *movimento bíblico* redescobria, paradoxalmente, ao mesmo tempo o impacto universal e insubstituível da "Palavra de Deus" e sua rica e limitada inserção nos quadros socioculturais de uma época e de um povo determinados. Uma Bíblia hebraica,

uma liturgia oficial greco-romana ou euromedieval colocavam por conseguinte ao *movimento missionário* — sobretudo em época de descolonização — a desafiante necessidade de uma retradução da mensagem bíblica e da expressão litúrgica nas linhas de força das variadas culturas em que a Igreja Universal — “Católica” — pretendia autenticamente enraizar-se.

Esses três “movimentos” precederam cronologicamente o último Concílio Vaticano, mas foram essenciais na maturação de idéias que nele desembocaram. Como exemplo, e para nos restringirmos ao assunto preciso desta comunicação, poderíamos citar os artigos 37-40 e 119-120 da Constituição *De Sacra Liturgia*. Parecem-me suficientemente importantes na colocação do problema que vai nos ocupar, para serem aqui resumidos.

Par. 37 — A Igreja não deseja impor na Liturgia uma forma rígida e única; ela cultiva as qualidades e dotes dos povos diversos a ponto de querer introduzir-lhes as expressões na Liturgia.

Par. 38 — Admitir-se-ão, pois, diferenças legítimas e adaptações conforme a diversidade das assembleias, das regiões, dos povos, sobretudo em países de missão.

Par. 39 — No tocante às adaptações relativas, entre outros pontos, no que se refere à música sacra, a autoridade competente será a autoridade eclesiástica local.

Par. 40 — Quanto a adaptações mais profundas, a partir das tradições e da mentalidade de cada povo, essa mesma autoridade local estudará propostas a serem submetidas à Sé Apostólica.

Par. 119 — Já que, sobretudo em países de missão, existem povos cuja vida social e religiosa está profundamente marcada por uma tradição musical própria, dever-se-á conceder a essa música a devida estima e adaptar a liturgia ao gênio desses povos.

Par. 120 — O órgão, instrumento tradicional, goza de profunda estima. Mas outros instrumentos poderão ser introduzidos no culto pela autoridade territorial competente, no caso de serem ou poderem ser adaptados ao uso sagrado, de combinarem com a dignidade do templo e favorecerem verdadeiramente a edificação dos fiéis.

É exatamente a repercussão de tal abertura oficial em direção a uma expressão litúrgica “nacional” que me proponho estudar, em dois casos distintos e até opostos: o do Brasil e o de Portugal. Para focalizar e balizar o problema, limitar-me-ei ao aspecto musical do culto, sem abordar o conteúdo literário das composições. Por outro lado, ficarei dentro de marco cronológico restrito: Quanto ao Brasil, os anos imediatamente pós-conciliares (1964-1968) — uma época de transição à qual costumam dar pouca atenção os analistas, mais atentos a fenômenos recentes como o engajamento sociopolítico da Igreja e as comunidades de base. Quanto a Portugal, a época de fermentação que precedeu a revolução dos cravos. Estas duas limitações — de tema e de tempo — não deixam, aliás, de se justificar mutuamente. Pois ao trazer a análise para períodos mais próximos de nós, seriam outros temas e não o “nacionalismo musical” que chamariam preferencialmente a nossa atenção.

Através de todas as vicissitudes da história religiosa do Brasil, a liturgia oficial nos aparece como surpreendentemente estável. Passados os primeiros anos da evangelização jesuítica, com suas tentativas de adaptação cultural da men-

sagem cristã e de criação de uma expressão cultural propriamente indígena, podemos dizer que a liturgia católica praticada até estes últimos decênios tem sido um prolongamento fiel da liturgia barroca. Mesmo nas épocas em que o esforço nacionalista ou a defesa das prerrogativas do poder imperial orientava determinadas correntes de opinião pública para uma relativa independência de Roma, nunca se pensou em “abrasileirar” a liturgia. Nem Pombal, nem, após a Independência, Feijó — que, no entanto, concebeu o projeto de uma Igreja praticamente nacional — nem os ministros de D. Pedro II — durante o conflito que os opôs aos bispos ultramontanos a propósito das Confrarias e da Maçonaria — parecem ter pensado em renegar as formas da liturgia latina para introduzir no culto particularidades de expressão nacional. Pelo contrário. E também o renascimento da Igreja Brasileira, após a proclamação da República, apoiando-se na entrada maciça no país de um clero estrangeiro e marcado pela volta aos limites do “espiritual”, repisou mais do que nunca a importância de um rito universal e “católico” codificado até os mínimos detalhes.

O movimento cultural que, a partir da Semana de Arte Moderna de 1922, tentou, em todos os domínios, revalorizar a cultura nacional, conheceu o seu correspondente católico com a plêiade de intelectuais agrupados em torno de dois convertidos: Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, que fundariam logo depois no Rio o Centro D. Vital e se exprimiriam através da revista *A Ordem*. Paradoxalmente, no entanto, as produções literárias do grupo manifestam apenas muito pouco a preocupação de volta às fontes de sua sensibilidade católica nacional. O paradoxo, aliás, é somente aparente, pois, para esses intelectuais da burguesia, tratava-se antes de tudo de fazer sair o catolicismo da rotina tradicionalista e da situação de religião “sentimental”, “sociológica” e “ritualista” na qual ele havia se “degradado” no Brasil. Preocupados em oferecer uma síntese católica assimilável pela nova classe intelectual urbana, eles tomarão suas distâncias com relação à religião popular e procurarão nos mestres estrangeiros — J. Maritain sobretudo — a solução de problemas religiosos e sociais, cujos dados especificamente nacionais serão negligenciados. Foi através desse meio que, durante os anos 40 e na trilha da renovação doutrinal, penetrou no Brasil o Movimento Litúrgico. Gravitando na órbita dos mosteiros e da nascente Ação Católica, ele adotou com algum atraso os modelos alemão e francês. Ora, a Europa, desse ponto de vista, saía ainda da primeira fase dessa revalorização das fontes tradicionais da vida cristã, obra sobretudo de monges e de teólogos. Renovação bíblica ou tomista, volta aos padres da Igreja e aos monumentos literários da pré-Idade Média, redescoberta do canto gregoriano — nada disso parecia favorecer a reconsideração de um problema de aparência tão rasteira como o de uma expressão litúrgica conatural ao povo brasileiro.

Durante a Segunda Guerra Mundial, no entanto, o movimento europeu atingia amplamente o nível dos pastores. E justamente a partir da tomada de consciência daquilo que a Igreja no Brasil mais tarde chamaria “os pobres”. Mas a expressão “pastoral litúrgica” só se traduziria aqui num primeiro esforço pela

criação de formas culturalmente nacionais e populares depois da Encíclica *Mediator Dei* (1948), e mesmo assim em grupos isolados de padres do interior, criticados de imediato pelos mentores intelectuais do movimento litúrgico. Ficou dessa época um cântico, que rapidamente espalhou-se pelo país inteiro a ponto de merecer quase até hoje o apelido de “hino nacional do ofertório”. Texto de inspiração pobre, mas melodia simples, cantante, “toada” que se presta, sem caracterização etnomusical excessiva, a uma interpretação lenta e melancólica, o “Senhor Vos Ofertamos” representava, de fato, uma primeira tentativa, bem modesta, de uma música litúrgica brasileira.

Mas trata-se de uma tentativa isolada. Durante muitos anos ainda o clima musical das celebrações se caracterizará pelo que, mais tarde, e na esteira do pensamento isebiano, será chamado, dentro da própria Igreja, de “alienação cultural”. Tais celebrações ocorrem num meio social fechado, onde se impõem os modelos de uma “elite” que forma a maioria dos praticantes, presença dominadora de um clero autoritário, que conhece o seu lugar dentro dos quadros estruturais dessa elite e que, muitas vezes de origem estrangeira, vinha das regiões européias onde domina o tipo tradicional de paróquias rurais: Espanha, Itália, Alemanha, Polônia, Holanda do Sul. Numa região do Estado do Rio, por exemplo, cantou-se durante anos um cântico à Virgem Maria, adaptado por um sacerdote espanhol a partir da música do hino original de seu país. O caso é marginal, mas ainda em 1967 o responsável pela música sacra na CNBB podia escrever, referindo-se a anos recentes: “90% de nossos cânticos sacros populares foram ‘importados’, e, apesar de enraizados no povo, nunca atingirão profundamente a alma do brasileiro moderno”. Mesmo, aliás, se ele for brasileiro, o vigário terá sido formado num seminário onde nada entrava que não fosse conforme a ortodoxia de uma cultura clássica, e onde tudo o que lembrava o povo e suas manifestações espontâneas era taxado de “ocasião de pecado”. Cita-se o caso de um bispo ainda vivo, posto que recentemente resignatário que, quando Superior de Seminário, tendo descoberto debaixo de uma poltrona do salão de festas um violão ali escondido por um seminarista impenitente, interrompeu a sessão e deslocou-se para quebrar o instrumento, como o símbolo de um profano pecaminoso, indigno de penetrar numa casa de formação sacerdotal. Nessas condições, ninguém estranhará o depoimento de uma monitora de escola radiofônica, nascida numa favela do Rio: “O povo não gosta do padre, no fundo, porque o padre condena o samba. E, para ele, o samba é de Deus. É, pois, o padre que está contra Deus.”

Nessa mesma linha, é o depoimento de um sacerdote estrangeiro, depois de alguns anos de observação das celebrações litúrgicas e das festas ou celebrações de religiões populares. Tendo analisado as diferenças, tanto no ambiente musical quanto no uso dos instrumentos, na atitude e expressão corporal, ele conclui: “Tudo se passa como se, a este povo, e no momento em que ele penetra na Igreja, se lhe proibisse ser ele mesmo e reagir como brasileiro.”

Quando se desenhou nesse quadro o primeiro movimento de renovação, a confusão dos espíritos seria, pois, completa. A sociedade brasileira, passando por um momento acelerado de industrialização, conhecia, com a política de substituição das importações e o nascimento de uma burguesia industrial que se quer “nacional”, um surto de nacionalismo polêmico e ambíguo, que não tardaria a atingir o campo da música popular como, aliás, o campo cultural no seu conjunto. O espaço falta aqui para analisar convenientemente um movimento de tal amplitude: Bossa-Nova, movimento de cultura popular, com os seus vários matizes, Cinema Novo, Teatro Popular do Nordeste, Teatro de Arena, Grupo Opinião e Movimento da Música Popular, que reúne o samba de morro, a música sertaneja e as recentes composições da zona sul do Rio, mais tarde do grupo da Bahia — fazendo da expressão então consagrada sob a sigla MPB o símbolo não apenas de um objeto de estudo, mas de um objetivo fixado para a criação, um programa. Música e espetáculo não são, aliás, desse ponto de vista, senão o reflexo de um dinamismo mais global. Trata-se para todas as tendências de uma esquerda nacionalista — e que se quer revolucionária — de fazer emergir à história um povo marginalizado. Para isso, é preciso inverter a pirâmide dos valores culturais tradicionais. Até então, esperava-se tudo do Ocidente — da Europa e, depois, dos Estados Unidos — no qual o Brasil considerava-se inserido. O programa será daí em diante, e face à “dominação imperialista”, reconhecer como parte integrante e essencial à construção de um futuro nacional o conjunto desse “proletariado histórico” que é preciso despertar de sua passividade e de sua “alienação”. Trata-se de conscientizar o povo dos valores que ele esconde; de fazê-lo perceber o esmagamento desses valores por uma sociedade que o reduz, ao longo de ciclos econômicos sucessivos, a ser apenas um resíduo da história; de fazê-lo ascender ao plano de sujeito, e de sujeito comunitário de sua própria promoção.

Parte da Igreja, através da colaboração com os movimentos de cultura popular, do Movimento de Educação de Base, da Ação Católica etc., participou dessa imensa empresa cultural, ideológica, bem como concretamente política. Mas a repercussão dessas perspectivas demorou a atingir o campo da expressão musical da vida intra-eclesial, na liturgia. O representante brasileiro na I Semana de Estudos sobre o tema Liturgia e Missão, organizada em 1959 em Louvain, até podia sugerir na *Revista Eclesiástica Brasileira* (dez., 1959, p. 899-902) que, para o Brasil — já que respondia por vários de seus traços culturais à definição de um país de missão — se justificaria uma liturgia em parte própria, utilizando-se língua vernácula e música brasileira. Tal sugestão não suscitava eco, senão em alguns grupos de padres do longínquo Nordeste, próximos dos movimentos de promoção popular dos quais acabamos de falar. É então que são editadas pela Diocese de Sobral, sob forma de fascículos de cordel, composições sacras que, mais tarde, serão reunidas pela própria CNBB em dois cadernos: *O Evangelho em ritmo popular*. De fato, nessas composições o Evangelho é reinterpretado sobre o pano de fundo do cotidiano popular e numa

ótica de engajamento “temporal”. (como então se dizia). Interessa-nos aqui sublinhar que ritmo e que melodia eram os dos cantos populares e das danças do sertão: chote, marcha, bolero, baião — sobretudo, bumba, polca, quadrilha e até fox — misturando-se, como se vê, aos gêneros folclóricos antigos, sempre vivos, as aquisições rítmicas mais recentes e já familiares.

Mas o movimento pastoral no seu conjunto não chegava ainda a essas perspectivas, e, durante vários anos, a renovação litúrgica se traduzirá, no campo das formas de expressão, pela importação e pela tradução. Duas coleções são nesse particular características, pois, oriundas do Rio, elas alcançaram rapidamente uma difusão nacional e constituíram o material básico para quem quer que — animador de comunidade ou vigário — desejasse contribuir para a renovação. Trata-se de “Salmos e Cânticos”, uma tradução do célebre “Psaumes et Cantiques” do Pe. Gelineau; e da série de fichas, imitando até na sua apresentação as fichas francesas, de Canto Pastoral, editadas pela Comissão Diocesana de Música Sacra. Quanto aos Salmos — e do ponto de vista que é neste momento o nosso — basta dizer que o tipo de recitativo utilizado, adaptado da Salmodia rítmica hebraica, e com melodias baseadas nos modos gregos, não correspondia às características da espontaneidade popular brasileira, tal como a analisa, por exemplo, Mário de Andrade. De fato, constatava-se em toda a parte, e apesar do entusiasmo, um mal-estar, e não se conhece um só exemplo em que os esforços para obter de um “cantador” popular uma reinterpretação pessoal desse recitativo tenham dado algum resultado. Paradoxalmente, a única tentativa de brasilinização do canto dos Salmos, quanto ao ritmo pelo menos, ia desembocar num ritmo de samba. Mas a experiência, nascida no meio fechado de um colégio de freiras, não teve repercussão, exceto em alguns outros colégios da mesma congregação. Quanto às Fichas de Canto Pastoral, num primeiro momento elas eram na sua maioria traduzidas do original francês. E mesmo quando as colaborações autóctones forem se multiplicando, elas só se distinguirão de seus modelos estrangeiros — pelo menos algumas delas — por qualidades de fluidez melódica tipicamente cariocas. Alguns anos depois, os membros da Comissão Nacional de Música Sacra, reunidos para julgar as produções então vulgarizadas, não detectarão em quase nenhuma Ficha Pastoral os caracteres que poderiam fixar a imagem de um canto sacro “brasileiro”.

Havia, então, passado a primeira fase do concílio, no fim da qual o diretor da *Revista Eclesiástica Brasileira* (1962) poderia concluir que o programa delineado pela assembléia, e que exigia da Igreja brasileira uma mudança de ótica, era um programa de descentralização e desocidentalização da Igreja. A extensão de uma liturgia criada na matriz cultural do mundo greco-romano ao conjunto do planeta constituía uma operação de “colonialismo cultural”. Por que não renovar o esforço criador da liturgia inicial em favor do chinês, do banto, do japonês, e do caboclo brasileiro? Essas perspectivas reencontravam exatamente as da fermentação cultural brasileira que evocamos acima. E, no entanto, elas

vão demorar ainda um tempo para se traduzir — e não sem resistências — em realizações concretas.

Dois anos mais tarde, quando do Primeiro Encontro de Liturgia, no Rio de Janeiro — mesmo não tendo as diversas sondagens nas regiões feito aparecer senão raras sugestões nesse sentido — a equipe organizadora, do segundo escalão da CNBB, insiste sobre este ponto. *O Evangelho em ritmo popular* é citado como uma realidade exemplar, e a pesquisa de Paulo Freire preliminar à criação de seu método de alfabetização é tida como um procedimento a ser imitado. Pede-se que se organize uma série de pesquisas semelhantes no campo da expressão musical (sem excluir as do candomblé), dos gestos e dos símbolos. “Na composição de novas melodias, concluem as ‘Diretivas Pastorais’, que seja assegurada, pela utilização de seu patrimônio cultural, a presença do gênio próprio ao povo brasileiro”. A conferência consagrada aos “cantos da assembléia” retoma várias vezes esses temas. Sente-se aí, no entanto, uma preocupação de “equilíbrio” mais acentuada. Fala-se mais do “folclórico” que do “popular”, deixando entrever um debate entre aqueles para quem a expressão cultural própria de um povo é a de sua música viva, e aqueles que pretendem encontrá-la numa exumação de discretas características “folclóricas”. Tudo, finalmente, é posto em modo de futuro, e remetido para “conclusão de pesquisas e estudos aprofundados”, pois “existe o perigo de introduzir na Igreja o que é próprio do terceiro ou da sala de dança”.

A impaciência, no entanto, na procura do que se chamava de “autenticidade”, não permitia esperar muito. De fato, a partir desse momento, surgem várias iniciativas, umas vindas da periferia, outras de instâncias relativamente oficiais. E a sua repercussão é suficiente na opinião pública para justificar que a Editora Civilização Brasileira consagre um dos debates sobre os problemas brasileiros que ela organiza regularmente nos anos de 1966/67 no Teatro Santa Rosa, a esse assunto: uma expressão nacional da liturgia católica. Em colégios e paróquias do interior — onde começam a surgir as comunidades de base — a liturgia passa a ser acompanhada por instrumentos musicais populares; “missas”, “Semanas Santas” e cânticos novos são compostos com características definitivamente brasileiras. Alguns escândalos pipocam, às vezes vindos de pais de alunos em colégios burgueses, às vezes daquelas mesmas autoridades militares que vão em breve começar a acusar a Igreja de participar ativamente da subversão dos valores. Um exame de todos esses casos, no entanto, convence do seguinte: onde e quando essas iniciativas foram apresentadas com naturalidade e sem encenação “agressiva”, a sensibilidade coletiva não somente as tolerou, mas as adotou sem problemas. Basta citar o caso de uma coleção de folhetos semanais, acompanhados de discos com orquestração “popular brasileira” — discreta, é verdade — que uma editora católica tradicional, cuja linha editorial estava se modificando sob a orientação de uma nova geração de responsáveis, espalhou pelo Brasil, e cujas músicas foram cantadas, durante vários anos, na missa dominical de paróquias de todo tipo, sem suscitar mais do que raríssimas

reações. Ora, essas músicas, nitidamente “populares brasileiras” quanto ao ritmo e à melodia, tinham sido em parte compostas — e anonimamente — por alguns grandes nomes do movimento musical popular (Edu Lobo, Sidney Miller, Paulinho da Viola, Zé Keti), sem que lhes fossem impostas limitações particulares.

Outras vezes, pelo contrário, a reação veio violenta, de alguns setores da opinião pública e de uma parte da hierarquia. Era quando as circunstâncias ressaltavam o contexto ideológico da iniciativa: restituição ao povo brasileiro, e sobretudo às suas camadas sociologicamente “populares”, da iniciativa de uma celebração sua, em contraposição com a “alienação” de uma expressão religiosa e litúrgica tradicional. Nessas reações entrecruzam-se defesas ideológicas: raciais (contra uma pretensa interpretação da especificidade brasileira através de elementos *também* africanos ou indígenas); tradicionais religiosas (contra uma mutação do sagrado tradicionalmente legitimador); sociais (contra uma revalorização da cultura “popular”); apologéticas (contra um reconhecimento da dignidade do candomblé ou da “macumba”); enfim, políticas, no clima que precedeu e seguiu-se ao golpe de Estado de 1964. O “nacionalismo cultural” dessas iniciativas atingia, através da expressão litúrgica, uma consciência social em plena crise, e a atingia na sua globalidade. Tal foi o caso da “Missa do Morro”, que narramos no início deste artigo, e cuja significação sociológica podemos agora entender. “As formas e os ritmos da música”, dizia já Platão, “nunca se modificam sem que esta modificação seja seguida de transformações nas instituições políticas e nos comportamentos”. E Marcel Mauss arremata: “Existe, entre uma dada oração, uma sociedade e uma religião dada, uma correspondência necessária”.

Tendo sido esta a situação no Brasil, podia-se esperar encontrar em Portugal, pelo menos com alguns anos de atraso — já que a repercussão do concílio foi ali mais lenta — atmosfera semelhante. No entanto, uma vez dada a volta a quase todos os centros propulsores do “cântico renovado” e tomado contato com as várias correntes através das quais se expressava a “renovação” litúrgica, era-se obrigado a constatar, ainda nos meses que precederam a revolução de 25 de abril, que o esforço para criar uma expressão litúrgica especificamente “portuguesa” era quase que totalmente ausente, tanto das perspectivas da hierarquia quanto da preocupação dos compositores e até da expectativa dos grupos e das assembleias.

A maioria dos cânticos e das “missas” espalhados, de Norte a Sul, nas paróquias e romarias, eram caracterizados pela tradução ou adaptação musical. A Espanha, sobretudo, e menos um pouco a França eram as fontes mais comuns. É verdade que tal estado de dependência acabou por criar aspirações a uma mudança e que apareceram logo compositores nacionais. Mas a produção que daí se originou, quase toda ela de fonte eclesiástica, mesmo gozando rapidamente de grande sucesso, a ponto de unificar logo o novo repertório nacional, não se caracterizava por uma coloração “etnomusical” muito perceptível. A sensibilidade

nacional, às vezes, se reconhecia nela, e marcava as celebrações de um cunho de participação espontâneo, mas o modelo subjacente e facilmente perceptível continuava sendo o dos cânticos vindos do exterior. Mesmo se, num caso pelo menos — o do Instituto de Música Sacra do Porto —, uma reflexão e uma experimentação sistemática tentavam responder à expectativa concreta das assembléias, a orientação autenticamente “popular” não traduzia nenhum desejo de reencontrar as fontes de uma inspiração local tradicional, religiosa ou profana. Ao contrário, os testemunhos recolhidos pelos membros do instituto e que orientavam o seu trabalho apresentavam a “tradição”, no âmbito musical como também no teológico, como uma prisão da qual as jovens gerações pretendiam escapar em nome da “positividade” de uma nova visão do mundo. Enquanto no Brasil a assunção das formas musicais populares tradicionais tinha valor de reivindicação polêmica orientada para um futuro, parecia ela constar aqui nas consciências passividade e laços com um passado em vias de desaparecimento.

Também na outra extremidade geográfica, no Baixo Alentejo, um jovem sacerdote compositor pretendia encontrar nos grupos de jovens um desejo de formas musicais “mais vivas” que as formas tradicionais do “coral alentejano”, que para eles não produziriam senão enfado e tédio. É forçoso, no entanto, interpretar esses testemunhos sobre testemunhos. Os sacerdotes (bem como os pastores protestantes) interrogados eram todos especialistas da reflexão pastoral sistemática e os seus contatos eram, por isso mesmo, seletivos. Militantes de Ação Católica, líderes de comunidades experimentais, membros de grupos de casais cristãos formavam um meio ativo, cuja problemática social e religiosa indicava, sem dúvida, uma linha de força da consciência coletiva católica (a sua componente crítica de *aggiornamento* num sentido personalista e racional), mas não recobria a totalidade dessa consciência. Entre esse meio e os seus sacerdotes — que, viajados pelo exterior, inspiram-se em revistas internacionais de Ação Católica, especialmente operária, e dão à fé o sentido de um engajamento lúcido e pessoal — estabeleceu-se nos dois sentidos uma circulação de influências. E essa sustentação mútua pode esconder realidades: a consciência que é dita “popular” é, na realidade, a dessa “elite” de fiéis cuja voz é ouvida como numa câmara de ecos. Um caso acontecido em Moura (Alentejo) parece precisamente prová-lo. Aí, várias composições “alentejanas”, obras de um leigo compositor popular tradicional, foram em pouco tempo adotadas nas celebrações populares, sem preparação sistemática, sem influência de grupos organizados, sem que o fato se revestisse de um sentido ideológico ou obtivesse uma repercussão nesse sentido. Já havíamos constatado no Brasil a interferência explícita das ideologias na transformação do repertório e do gosto musical, especialmente na liturgia católica: ideologias “modernizantes” que induzem à adoção de modelos internacionais e ao desaparecimento dos gêneros locais tradicionais; ideologias “revolucionárias”, que levam a introduzir no culto a expressão musical popular e quotidiana; ideologias “conservadoras”, referidas a uma época em que a Igreja se comportava como uma cidadela assediada num meio social

hostil, impondo a exclusividade de uma música dita “religiosa”, contracultura tão distante quanto possível dos modelos populares e “profanos”. Mas, aqui, como lá, momentos fugazes, em que a sensibilidade coletiva é atingida e solicitada antes que as barreiras psicológico-ideológicas possam funcionar, parecem indicar — mesmo em sociedades onde a divisão social do trabalho e a correlativa divisão em classes introduziu clivagens — uma dinâmica “cultural” de coesão e unanimidade, que não poderia simplesmente ser confundida com um fenômeno de ideologia dominante. Confirmando assim a permanência — ainda que relativa — de certas intuições durkheimianas: a “Festa” bem pode ter, em toda sociedade, o papel de “revelador” de um modelo cultural comum.

Mas, apesar de significativo, o caso de Moura permanece isolado. É que, numa sociedade submetida há longos anos à influência de uma ideologia tradicionalista erigida em doutrina de Estado, como era o caso do Portugal salazarista, qualquer abertura tem que dar vazão a outras ideologias, variadas e antagônicas, mas todas articuladas em torno do tema da modernidade. Fora circunstâncias excepcionais e fugazes, seria vão pensar na possibilidade da simples tomada de consciência da unidade de um patrimônio cultural. O reconhecimento ou a rejeição desse conjunto de formas serão necessariamente mediados por fortes incidências ideológicas: no caso de uma aceitação e de uma volta às fontes, não se tratará de simples confissão de uma realidade cultural “comunitária”, mas de uma luta simbólica para revestir uma expressão “decaída” ao nível das classes populares da auréola de prestígio de uma cultura “nacional”; no caso de uma rejeição, serão novas classes que, aspirando a um papel hegemônico, tentarão inscrever a “modernidade” em nome da qual se legitimam sobre o fundo da negação de um *statu quo* cultural imposto. No Brasil, funcionou, em parte, a primeira alternativa; em Portugal foi a segunda que se pôde constatar.

Com efeito, a aspiração à modernidade inspirou um segundo tipo de cântico, destinado a uma aceitação relativa nas paróquias e a um êxito quase total em “grupos informais” — como eram chamados — reunidos em base de comunhão ideológica e, às vezes, de comum engajamento sociopolítico: a adaptação ou imitação do *negro-spiritual*, com um texto em que são frisadas as implicações sociais da ética cristã. O significado sociológico dessa “forma” tornou-se evidente no decorrer dos últimos anos do “Estado Social” (como se auto-intituiu o regime imediatamente pós-salazarista): um rito de protesto contra as condições sociais vigentes se nutre — e se mascara — de uma referência longínqua e exótica, enquanto que se transfere implicitamente para um povo que se tornou como que o arquétipo do oprimido — o negro americano — a imagem do povo português, a cujo sofrimento alude a letra do cântico. Foi conforme um modelo semelhante de transferência que se expressaram os primeiros protestos da juventude contra a guerra colonial portuguesa na África — através de manifestações contra a guerra americana no Vietnã. Além do mais, e, dessa vez, no plano da pura forma, a adoção de um gênero musical reconhecidamente “sacro” no

seu contexto de origem, mas baseado numa forma de ritmo “visceral”, diferente da expressão religiosa aqui costumeira, permite, sem que seja necessário apelar para uma contaminação “profana”, introduzir mais uma ruptura e sacudir a expressão tradicional num gesto em que o corpo está diretamente concernido.

Num outro sentido, uma outra forma de renovação consistirá na introdução na celebração, não somente do simples violão, mas da guitarra elétrica, do órgão eletrônico e da bateria, acompanhando cânticos “pop”, o gênero que invadia então em Portugal os canais de difusão de massa: rádios, edições de discos, televisão. Aqui, a modernidade não receia recorrer a formas “profanas”, mas se abriga, para fazê-lo, atrás de um efeito de exotismo. Como no caso precedente, vai se buscar no “longe” um modelo, mas as implicações ideológicas desse recurso são bem diferentes. O “longe” nesse caso não é mais o de um grupo social percebido como sofredor e dominado. Pelo contrário, é em direção às metrópoles de uma modernidade estabelecida e triunfante que esse cântico se orienta. Não se trata mais de transferência, e sim de um efeito de sedução. A repulsa da situação efetivamente vivida traduz-se no recalque do próprio passado; a identidade cultural é percebida como um atraso a compensar e a auto-imagem que é projetada no futuro reveste a forma de um reflexo das metrópoles do mundo industrial: a Inglaterra, os Estados Unidos. Como é natural em tais condições, os textos que acompanham as formas musicais são menos marcados pelo *protest* social que os precedentes, e é notável a condescendência das autoridades eclesiásticas, em contraste com a sua severidade para com a expressão popular local, condenada como “profana” quando ela tenta se introduzir, por exemplo, nas romarias. É que essas autoridades entrevêem na nova forma de expressão musical — por mais “profana” que ela possa também parecer — um meio de prolongar a sua influência sobre o grupo social então em plena transformação, permitindo-lhes integrar as tensões provocadas pela invasão dos mídias no interior provinciano e pela vontade de “modernismo” da juventude. Essa renovação das formas de expressão do sagrado é o preço pago pela profilaxia contra uma anomia ameaçadora.

Assim, o estreito círculo da expressão musical da oração corresponde a outros, que se alargam em torno dele. Alguns desses círculos situam-se no mesmo nível que o primeiro: o das instituições culturais. Havendo então um paralelismo mais ou menos exato entre as formas culturais litúrgicas e as que, no mesmo momento, impõem o espetáculo ou os meios de comunicação de massa. Outros atingem níveis diferentes da realidade social: a ideologia, a organização política e até a economia.

A utilização dos cânticos de gênero “pop” corresponde a uma reivindicação de abertura cultural ao além-fronteira, à ruptura dos quadros rígidos de pensamento e de costumes impostos durante decênios por um regime obcecado pelas “tradições nacionais” vistas através de um prisma conservador, autoritário, estabilizador a todo custo. No plano econômico-político, ela conota a aspiração a um modelo de democracia representativa e de neocapitalismo liberal. O *negro-*

spiritual alia-se a uma perspectiva mais radical, a dos grupos que, conforme um leque, aliás relativamente aberto, recusam-se a entrar no jogo de um imperialismo dominante e dominador, e pregam uma evolução (de fato, uma revolução) popular e socialista. Grupos estruturalmente homólogos àqueles que, no Brasil, pretendiam introduzir na liturgia a linguagem musical tanto "folclórica" quanto "moderna" dos compositores populares nacionais.

Ao contrário do caso brasileiro, no entanto, as duas correntes portuguesas têm em comum uma única atitude coletiva: a recusa de um "nacionalismo cultural", entendido como passadista.

A explicação é de ordem histórica. No decorrer do século XIX português, dominado pelas "guerras liberais" entre os partidários do Antigo Regime e os admiradores dos modelos revolucionários vindos de além-Pireneus com os exércitos napoleônicos, as sucessivas vagas "progressistas" sempre viram opor-se a elas um apelo às raízes nacionais e às tradições. Para os legitimistas, mais tarde simplesmente para os monarquistas, para os partidários de um Antigo Regime, sem dúvida rejuvenescido mas afinal intocado nas suas estruturas econômicas (agrárias e comerciais) fundamentais, para a Igreja também, a qual, pelo menos nas suas instâncias hierárquicas, havia quase sempre se identificado com o campo da conservação e do passado — qualquer aspiração a um regime de "movimento", economicamente industrializador e politicamente aberto à participação e à iniciativa popular, representava a penetração de uma influência vinda de fora, e seus partidários mereciam o qualificativo infamante de "estrangeirados". Mais recentemente, as forças sociais que, em 1926, haviam conseguido instaurar a Ditadura Nacional e depois o Estado Novo, reuniam em torno delas os mesmos grupos e correntes sociais que — várias vezes metamorfoseados no decorrer dos avatares históricos do século XIX e da primeira metade do século XX — representavam sempre o mesmo lado da "Ordem", da "autoridade", da "tradição": nacionalistas, monarquistas, integralistas, católicos (com poucas exceções). A própria ideologia do Estado Novo havia sido um só hino prolongado às virtudes atávicas e cristãs da raça, às lições de grandeza do passado nacional, às tradições populares, garantidores — sobretudo no campo — de uma ordem social estável.

No Brasil, pelo contrário, eram as revoluções triunfantes do século XIX, Independência e República, que haviam apelado para uma ideologia "nativista", nacionalista *avant la lettre*; e os surtos sucessivos de industrialização, consecutivos às duas guerras mundiais, avivando a consciência de dependência econômica na qual o imperialismo mantinha o país, haviam suscitado, no interior dos setores sociais onde podia nascer um pensamento crítico, uma reivindicação de nacionalismo cultural, concomitante com uma aspiração a um desenvolvimento autônomo, à independência política em relação à Europa e aos Estados Unidos, enfim a uma liberação popular. Semana de Arte Moderna de 1922, Movimento de Cultura Popular no fim dos anos 50, Cinema Novo, Música Popular Brasileira, Teatro Novo... O fundo ideológico que sustenta todos esses

movimentos, cujas ambigüidades não é agora o momento de analisar, havia acabado por identificar, na consciência dos setores culturalmente mais criadores, a aspiração "progressista" à mudança com a busca de uma expressão nacional, revitalizada, aquém das "alienações" burguesas, nas riquezas vivas das camadas populares.

Nessas condições, era fatal que, nos meios católicos, portugueses e brasileiros, e especialmente dentro dos grupos — leigos e eclesiásticos — mais abertos às perspectivas de transformação, o "nacionalismo" fosse marcado naquela época por sinais diametralmente opostos.

As posições, no entanto, não se fechavam monolítica e definitivamente. Em Portugal, e quanto ao campo da "música popular", vários jovens compositores acabavam de lançar o gênero da "balada", que se queria — apesar de eventualmente sem referência direta e uma forma determinada do patrimônio musical tradicional — criação nacional e veículo de uma forma de *protest*. Algumas dessas composições originavam-se das fileiras clericais, o autor tendo ou não abandonado o ministério. E a balada entrava, às vezes, naquelas celebrações litúrgicas que nós vimos marcadas pela presença dos *negro-spirituals*. Quanto a José Afonso, o "pai da canção portuguesa moderna", não se contentava com o gênero novo da balada. Algumas de suas composições reencontravam formas musicais antigas e tradicionais, especialmente as dos corais alentejanos, escolhidas pela evocação de um povo de "bóias-frias", sofredor e revoltado. O trabalhador rural alentejano tinha então o mesmo valor de polarização simbólica que o negro americano nos *negro-spirituals*. Não se tratava, dessa vez, de um símbolo tomado por empréstimo à categoria do longínquo, mas de uma parte privilegiada no interior de um conjunto presente, e evocadora da totalidade desse conjunto. As autoridades não se enganaram: depois de um tempo de liberdade, elas aplicaram às baladas e às canções de José Afonso um regime de censura, em geral discreta, mas às vezes ostensiva e radical.

É que o endurecimento da luta contra o regime e a radicalização dos grupos de oposição levavam pouco a pouco os atores mais diretamente engajados na mudança política — e, entre eles, vários grupos católicos — a uma nova metamorfose do nacionalismo. Metamorfose tímida ainda, freada pelas interferências ideológicas de que já falamos, e que não tinha tido tempo de se projetar totalmente no campo cultural. Em termos políticos e econômicos, ela tomava já naqueles anos a forma, não só de uma rejeição da situação dependente no interior do capitalismo tradicional, mas também de recusa de uma integração de Portugal, em posição forçosamente dominada, ao espaço do neocapitalismo europeu, entendido como "a Europa dos trustes e das multinacionais".

Um estudo publicado em 1973 por F. Pereira de Moura permite detectar a emergência dessa nova visão, bem como medir os riscos de confusão que, nesse clima de fim de regime, a impediam de desenvolver todas as suas conseqüências no campo da cultura e até da ideologia. O autor detalha as respostas, dos oito grupos sócio-econômicos (classes) e das quatro correntes políticas mais impor-

tantes da sociedade portuguesa da época, aos dilemas essenciais que oferecia a conjuntura. Uma dessas questões-chaves é a da integração à Europa — integração conotando a entrada maciça dos capitais internacionais, a concentração das empresas e uma política orientada para a exportação — ou a constituição de um espaço econômico próprio. Ora, enquanto se opõem — de um lado, as classes socioeconômicas e os grupos políticos que tinham sido desde o início o sustentáculo do Estado Novo salazarista, e de outro lado as forças populares mais engajadas no processo contestatório e revolucionário — sobre todas as outras opções (conservação ou ruptura dos laços coloniais; estabilização ou modificação de uma estrutura social desigual; desenvolvimento ou modificação de uma estrutura social desigual; desenvolvimento concentrado em Lisboa e Porto ou difuso sobre o conjunto do território; repressão e autoritarismo ou abertura democrática), estão de acordo em torno de uma resposta: o nacionalismo econômico, ou seja a recusa da abertura da economia portuguesa às correntes do capitalismo internacional moderno. Ao contrário, os grupos “tecnocratas” e as correntes políticas “modernizadoras” se opõem radicalmente, nesse ponto, tanto a essas forças reacionárias quanto a essas correntes revolucionárias.

Mesmo, pois, na história de uma única formação social e até numa conjuntura única dessa história, o “nacionalismo” é susceptível de sentidos e de valores diferentes e opostos, conforme o modelo global no qual ele se insere. O que faz entender que uma ideologia de renovação, de modernização, de *aggiornamento*, de oposição ou até de revolução, eventualmente expressão de um movimento social popular, não pode sempre sem problemas, quando ela procura as suas formas de expressão cultural — e, singularmente, no canto religioso, a forma cantada de sua oração — traduzir simplesmente o seu nacionalismo nas formas populares tradicionais e folclóricas — este “folclore” que um poder conservador e antipopular esforçou-se durante décadas por revalorizar como o símbolo do Portugal eterno. No entrecruzamento histórico das ideologias, *nacional* e *popular* não se identificam necessariamente.

Tal é finalmente a explicação dessa ausência, em todos os níveis das celebrações culturais, da “música popular portuguesa”, ausência que contrasta com o papel mantido na liturgia por seu equivalente brasileiro, no tempo em que a ideologia nacionalista constituía, no Brasil, o sinal de convergência tanto de uma “burguesia nacional” em vias de definição quanto dos movimentos sociais populares.

Tal situação, porém, é, por definição, movediça. Basta que a história levante a ambigüidade e o risco de confusão, para que a reivindicação nacionalista possa mudar de sentido, com todas as repercussões culturais — e eventualmente religiosas — que essa inversão de sinais supõe. Não é sem significação o fato de que o símbolo musical da revolução tenha sido, durante tanto tempo e até hoje, na consciência popular, a canção que, no rádio, tinha dado o sinal de seu início: o coral alentejano de José Afonso, “Grândola, Vila Morena”, um dos raros refúgios, semiclandestino, do sentimento de reivindicação de uma re-

valorização da realidade “nacional”; não mais a partir dos feitos históricos de uma história contada pelas classes dominantes, mas a partir do sofrimento agüentado, dia após dia, por suas classes oprimidas. Mas o coral alentejano também tinha sido durante anos, para o regime, o símbolo acalentado das riquezas culturais escondidas nas camadas de um povo simples, submisso e tradicional. . . Assim como um hino nacional, cantado até no decorrer de manifestações religiosas, não significa necessariamente — como a história recente o demonstra, no Brasil e na Polônia — o sentido de adesão legitimadora ao poder que a tradição lhe atribui.

Esses paralelismos entre o caso dos cânticos religiosos e o de outras músicas a qualquer título populares, nos levaria a levantar, dentre os mesmos marcos cronológicos da renovação pós-conciliar, o problema do caráter sagrado ou profano da música inserida no rito ou na celebração. O problema existiu, e criou casos, na época da qual hoje tratamos. Por sua vez, aliás, ele nos levaria a outro, forma talvez do seu desdobramento mais atual: o do conteúdo, religioso ou político, do cântico que, a partir de comunidades de base populares, espalha-se em numerosas celebrações litúrgicas. Basta ter indicado essas pistas para confirmar que o estudo do cântico religioso, mesmo na Igreja Católica, pode muito bem revelar-se um campo sociologicamente significativo.

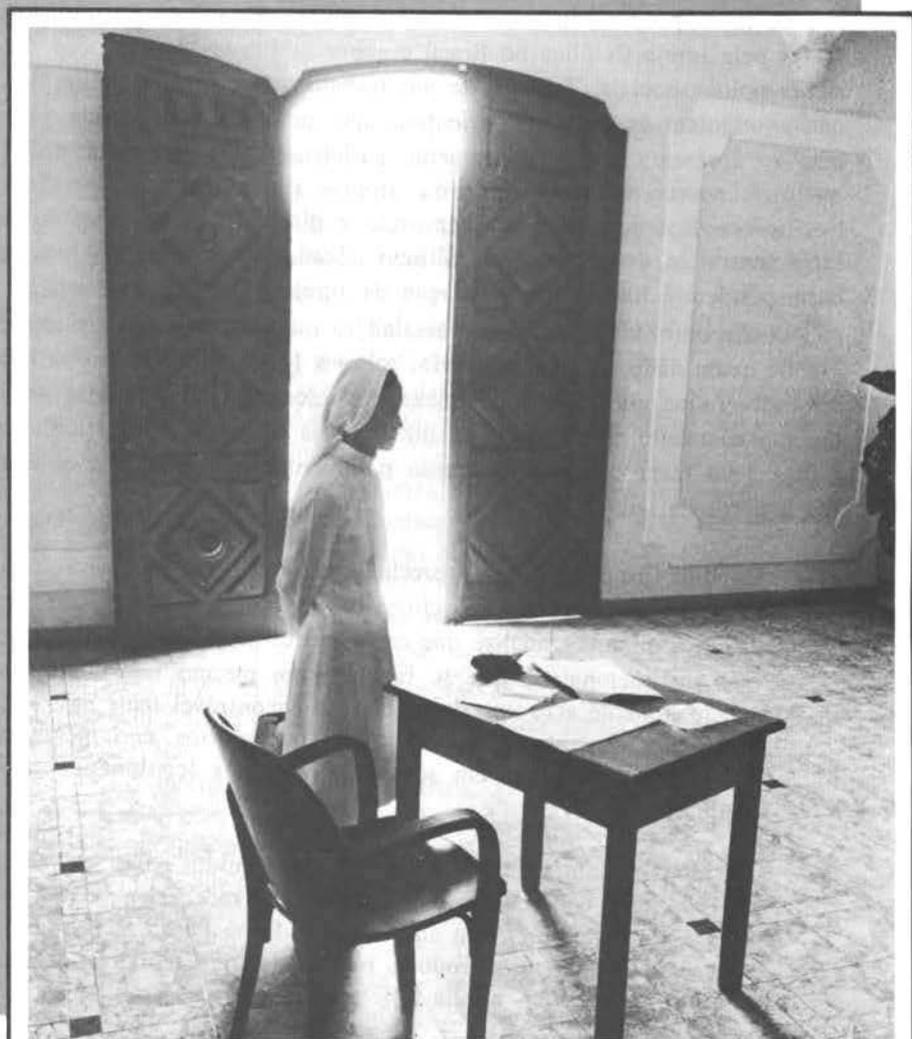
Teses sobre a Igreja Moderna no Brasil

Vanilda Paiva

Centro João XXIII

Rua Bambina, 115 – Botafogo

22251 – Rio de Janeiro – RJ



Assembléia da CNBB, Itaci, 1977. Foto O Globo.

Teses sobre a Igreja Moderna no Brasil

As teses que aparecem neste texto foram apresentadas no Seminário sobre "Igreja e questão agrária", promovido pelo Centro João XXIII entre 23 e 25 de novembro de 1983. Durante o período de realização da pesquisa que deu origem ao texto, a autora contou com o apoio do CNPQ.

Este texto propõe algumas teses para discussão sobre as transformações sofridas pela Igreja Católica no Brasil e sobre os limites da evolução das suas posições político-sociais. Trata-se de um trabalho com caráter preliminar, no qual não se esgotam as teses que orientam uma pesquisa mais ampla sobre o tema nem se apresenta um desdobramento suficientemente amplo de cada uma das que nele aparecem (em virtude da própria finalidade com que foi escrito e dos limites de tempo para sua exposição e discussão), que se apóia sobre uma idéia central: a de que as duas últimas décadas de história da Igreja no Brasil correspondem à história da instalação da Igreja Moderna neste país.

A disponibilidade de uma avassaladora quantidade de dados empíricos e de grande quantidade de estudos prévios sobre a Igreja Brasileira torna muito difícil ser breve numa questão tão complexa. As teses aqui apresentadas serão, porém, tão sumariamente desdobradas quanto me seja possível. Antes, porém, de passar a elas devo fazer um esclarecimento para evitar equívocos e explicitar a posição a partir da qual falo:

- 1 — Acredito firmemente que é preciso combater tanto uma visão conspiratória da Igreja quanto uma visão cínica das instituições — que certo primarismo atribui a qualquer análise que considere ou enfatize a perseguição de objetivos institucionais e que se faz presente mesmo nos meios acadêmicos. Paradoxalmente este tipo de enfoque é encontrável mais nos "aliados" das instituições do que no seu corpo de funcionários, certamente mais conscientes e conseqüentes em seus objetivos cuja legitimidade não colocam em questão.
- 2 — Considero-me um exemplo típico de perseguidos pelo regime instaurado em 1964 que, com posições independentes, receberam proteção da Igreja e que a ela se aliaram sem aderir à fé. Minha pesquisa sobre a Igreja, de que estas teses são um produto, resulta de uma tentativa de entender — entre outras coisas — minha trajetória pessoal e de minha geração.

- 3 — O fato de que eu procure formular minhas teses numa linguagem distanciada não significa que eu necessariamente discorde das posições que identifique ou dos objetivos que explicito.

Estes esclarecimentos são colocados aqui porque o inevitável envolvimento emocional daqueles que, seja como religiosos ou como leigos, se engajaram no processo de transformação da Igreja, especialmente através da chamada "pastoral popular", tem deixado pouco espaço a uma discussão da instituição com maior distanciamento crítico, gerando com frequência equívocos e incompreensões. Mesmo nos trabalhos acadêmicos sobre o assunto, nos deparamos com um tipo de análise que não apenas privilegia determinadas instâncias da Igreja e sua atuação, mas que, ao fazê-lo, desqualifica aquelas que enfocam fundamentalmente os interesses institucionais ou que se atêm a outros níveis possíveis no tratamento do tema. Não raramente os estudos que levam em conta ou enfatizam o aspecto institucional são vistos como "impertinentes" (em ambos os sentidos), prejudiciais, não-engajados, e são interpretados como resultado de uma visão conspiratória da Igreja. Na minha maneira de ver, a Igreja é uma instituição excessivamente complexa para que nos possamos permitir semelhantes simplificações. Apresentando-se simultaneamente como um corpo de fiéis que compartilham uma religião, como uma instituição civil das mais importantes dentro das sociedades nacionais e como um Estado regido por uma muito peculiar forma de monarquia, a Igreja permite e exige análises de níveis, ângulos e aspectos muito variados. Permanece, porém, como questão maior o entendimento de para onde aponta seu movimento global, qual o fio condutor da sua evolução recente, sem perder a perspectiva de que esse fio vai sendo tecido dentro de uma complicada trama, na qual a tradição e a lógica peculiar à instituição desempenham um papel nada desprezível e na qual se cruzam — nacional e transnacionalmente — forças e tendências sociais do nosso tempo. Tal compreensão exige que se levem em conta as interconexões e mediações que se colocam entre as diversas instâncias e concepções de Igreja, considerando os interesses institucionais no seu quadro próprio, ou seja, de uma instituição que — em nome do transcendente — visa primordialmente a difusão da fé e a manutenção da sua unidade.

Nos últimos anos temos nos deparado com verdadeira avalanche de interpretações sobre o sentido das mudanças observadas na Igreja brasileira nas últimas décadas. Entre elas se encontram desde estudos históricos e sociológicos com orientação e níveis de sofisticação diversos, até análises das idéias dominantes na área católica, com ênfase sobre o peso da ideologia nacionalista e desenvolvimentista, difundida no país desde os anos 50, ou da propriedade científica dos conceitos que utiliza nos documentos que orientam sua prática político-pedagógico-pastoral. Encontram-se ainda textos de analistas que vêem a Igreja como representante de interesses de classes, ou frações de classe, e ainda outros que consideram uma gama mais ampla de fatores internos e externos à vida da instituição. Entre as interpretações disponíveis, porém, três são especialmente se-

dutoras: aquela que, defendida em geral por cientistas políticos, tende a reduzir a explicação de sua evolução recente a uma ação defensiva contra o autoritarismo do regime; a que, promovida por militantes católicos, pretende que tal evolução seja ditada fundamentalmente pela pressão de suas novas bases sociais (a "Igreja que nasce do povo" ou o "povo que ocupa a Igreja"); e a que, pretendendo ser "total", conecta "tudo com tudo" e termina por atribuir, em última instância, suas transformações mais significativas à crise do capitalismo internacional. Estas três interpretações, isoladamente ou combinadas entre si, permeiam com maior ou menor força, salvo poucas exceções, a maior parte dos trabalhos sobre a Igreja, especialmente aqueles que minimizam a questão institucional, em que pese o refinamento de alguns dos trabalhos disponíveis. E certamente elas enfocam fatores da maior importância e contribuem para a compreensão de diferentes aspectos do processo de transformação da Igreja brasileira, dos rumos e da velocidade da mudança no interior da instituição. Não há como negar que o autoritarismo do regime influenciou sobre posições assumidas, seja pela Hierarquia como conjunto e sobre bispos individuais, seja por outros membros da Igreja e que, sem o regime militar, sem a perseguição sofrida a partir da segunda metade dos anos 60, a Igreja possivelmente teria modificado mais lentamente suas posições. A mudança observada nas suas bases sociais, por outro lado, exigindo o contato direto com os problemas das camadas populares, conduziu a formas de solidariedade com suas lutas que repercutiram não somente sobre os fiéis mas sobre o conjunto do corpo de funcionários da Igreja, nos mais diversos níveis, provocando mudanças nas estruturas locais da instituição e na mentalidade dos homens de Igreja. Sem as transformações por que vêm passando, a economia mundial e a política internacional, bem como aquelas atravessadas pelo país nas últimas décadas, provocando o surgimento e a confrontação de novas forças sociais que atravessam a instituição, tais mudanças poderiam não ter ocorrido ou ter tomado rumo distinto.

Parte substancial das análises considera, porém, de maneira insuficiente o caráter *católico*, universal, da Igreja como instituição que reivindica — em nome de objetivos próprios de caráter transcendente — o direito e a liberdade de atuar dentro de sociedades nacionais configurando-se, para usar a expressão de Gramsci, como uma "sociedade civil (transnacional) dentro da sociedade civil (nacional)" e desenvolvendo estratégias que lhe permitam simultaneamente manter sua unidade, nacional e transnacionalmente, e influir sobre as sociedades nacionais e sobre a política internacional. Não se deve esquecer, a esse respeito, que a Igreja é também um Estado — embora muito singular — cuja "sociedade civil" correspondente não conhece fronteiras e cuja transnacionalidade supõe uma circulação ampla de seu corpo de funcionários, de maneira a assegurar não apenas uma relativa homogeneidade ideológica mas também a facilidade de comunicação em múltiplos idiomas — fatores fundamentais para a preservação da sua unidade. O caráter universal do discurso da Igreja exige que ele seja genérico de maneira a poder atingir todas as nações e todas as classes sociais.

A instituição vê-se, porém, atravessada não apenas pelas forças e tendências sociais que interagem em cada formação social na qual está presente, mas por tendências mais globais que se cruzam transnacionalmente numa "sociedade civil católica" e que se fazem representar na doutrina e nas orientações práticas da Igreja Universal. Assim, se a tradução deste discurso genérico em cada sociedade responde à dinâmica desta — e se realiza com nuances nos diferentes níveis da vida da Igreja — as orientações que o informam recebem o influxo de acontecimentos e tendências que transcendem o quadro de uma nação ou sociedade. É preciso, pois, na interpretação dos caminhos trilhados pelas Igrejas nacionais, não esquecer a sua referência à Igreja Universal e à defesa dos interesses institucionais fundamentais — os quais podem, na segunda metade do século XX, ser perfeitamente compatíveis com a resistência ao autoritarismo e com a aproximação e solidariedade com as camadas subalternas. Este é o pano de fundo sobre o qual deve ser analisado o enraizamento das Igrejas nacionais nos respectivos países, cujas características e história são sem dúvida determinantes da sua evolução concreta e explicam transformações por que passa a instituição localmente, mas que se articulam às orientações gerais ditadas por Roma. Mencione-se, ainda, que muitas das debilidades das análises disponíveis estão ligadas ao fato de que a avalanche interpretativa tem sido marcada por análises sociopolíticas que se atêm ao presente ou à história local, esquecendo, na maior parte dos casos, a milenar história da instituição.

1.^a Tese:

A Igreja Universal passou por mudanças significativas nas duas últimas décadas que, embora longamente preparadas no seu interior, foram desencadeadas pelas exigências colocadas pelo pós-guerra. Elas lhe permitiram remontar seus modelos de influência e adquirir relevância política e prestígio neste final de século, mantendo não somente sua unidade mas ampliando as possibilidades de difusão da fé no laicizado mundo contemporâneo. Através delas a Igreja, na expressão de Thomas O'Dea, logrou "pôr-se de pé", rompendo cristalizações anacrônicas e tornando-se uma instituição moderna capaz de ter como item importante do seu programa fazer-se um dos, senão o principal mediador universal.

A idéia de que os eventos históricos (e o inevitável envolvimento da Igreja nos mesmos) têm um forte impacto sobre a ideologia, as formulações doutrinárias e as orientações básicas de uma instituição como a Igreja não é propriamente original, embora seja freqüentemente esquecida. A questão está em levar em consideração como a instituição é capaz de responder a eles: a Igreja certamente possui um ritmo e uma lógica peculiares que têm a ver com a sua complexidade, com sua longa história e com a conseqüente prática de apelar à tradição como fonte de legitimidade para posições atuais, com os complexos meca-

nismos através dos quais ela tem sido capaz de manter sua unidade (peculiares formas de tolerância à fragmentação interna, geração e acionamento de complicados e sutis mecanismos de obtenção do consenso, combinados à observância do princípio de autoridade) e com a finalidade ao seu objetivo último: a difusão da fé. As idéias que estão contidas nesta primeira tese são, sumariamente, as seguintes:

- 1 — A renovação dos anos 60 foi longamente preparada no interior da Igreja por correntes não-hegemônicas, fortemente reprimidas desde o início do século XIX, mas fortalecidas a partir dos anos 30, o que tornou possível introduzir modificações coerentes na sua doutrina e orientações práticas com o Vaticano II e as encíclicas da década.
- 2 — Em que pese a importância de tal evolução interna (ela mesma fortalecida e acelerada pelos fatores externos que mencionaremos a seguir), os fatores determinantes fundamentais do seu *aggiornamento* foram o fascismo e a guerra, bem como o espaço aberto pela conjuntura do pós-guerra à ocupação pela Igreja de importante lugar na cena política dos países ocidentais. A Igreja modernizou-se na medida em que essa exigência lhe foi colocada por um “mundo moderno” que exigia seu concurso. E, se o *aggiornamento* ocorreu para o conjunto da instituição somente uma década e meia depois do término da guerra, isto tem a ver com a lógica, o ritmo e a forma de governo da instituição.
- 3 — Muitas das características que aparecem hoje na América Latina como revolucionárias correspondem a exigências levantadas pela conjuntura do pós-guerra: a evangelização das massas como remédio contra a “massificação”, para uma “erupção organizada das massas na história” — exorcizando o fascismo e evitando o avanço em direção ao socialismo. Foi o “mundo moderno”, representado pela facção vitoriosa da burguesia ocidental, que solicitou às Igrejas — facilitando o diálogo entre as diferentes confissões e alargando os horizontes ao ecumenismo — que “fossem ao povo”, reconquistassem as massas, deslocassem suas bases sociais das classes médias para as camadas subalternas.
- 4 — Nesta conjuntura a Igreja rompe seu isolamento e inicia o processo de reconstrução de seus modelos de influência sobre as sociedades nacionais e sobre a comunidade internacional. Os Estados seguem como mediadores entre ela e a sociedade civil em muitos aspectos, mas ela conquista espaço para uma ação direta que redundará no modelo de influência que se tornará dominante enquanto ideal da Igreja na segunda metade do século XX: aquele em que ela se coloca como mediadora entre a sociedade civil e o aparelho de Estado.

- 5 — Em modelo parece ter tido mais êxito quando foi possível transpô-lo para os países periféricos e socialistas que nos países centrais, nos quais tem sua origem.
- 6 — Outros fatores estiveram presentes na remontagem de suas estratégias de influência e difusão da fé: a destruição de preconceitos contra as forças de esquerda durante a resistência, o diálogo com o marxismo, a distensão quase que simultânea do Vaticano (com a morte de Pio XII e a ascensão de João XXIII) e do Kremlin (com a desestalinização). A Igreja renovou, no final dos anos 50 e início dos anos 60, suas esperanças de atuação nos países socialistas e incorporou à sua estratégia de influência no mundo moderno um elemento novo: o de se constituir como mediadora entre os blocos econômico-sociais-militares.
- 7 — *O aggiornamento* significou o lançamento de bases doutrinárias e orientações práticas capazes de permitir à instituição enfrentar os dilemas do mundo contemporâneo, dando a eles respostas “modernas” inspiradas porém na tradição da Igreja. A força da Igreja, a conquista de uma posição de prestígio e influência sobre as sociedades nacionais e sobre a comunidade internacional, neste final de século, algo deve ao fato de que o seu *aggiornamento* ocorreu num momento e num ritmo diferente daqueles que dela foram exigidos pelo “mundo moderno”. Enquanto os Estados nacionais retomaram a corrida armamentista, levaram adiante guerras e invasões, violaram os direitos humanos e restringiram as liberdades democráticas, perseguiram políticas neocoloniais e imperialistas, o Vaticano assumiu numa conjuntura que não era mais a do pós-guerra — embora fosse a do final da guerra fria — as exigências daquele período: a lentidão da resposta da Igreja no plano doutrinário é também fonte de sua força, como demonstração de que a Igreja foi capaz de manter a memória — mesmo porque esta era a memória do chamamento a compartilhar o espaço político — tornando-se, por isso, capaz de falar em nome de interesses universais do homem (da paz mundial, da justiça social, da democracia de base, da vida, da sobrevivência da humanidade) e adquirindo deste modo maior legitimidade e autoridade moral para interpelar os Estados e seus governos. A consciência do seu papel no mundo moderno refletiu-se no título e no conteúdo da encíclica que abre em 1961 a modernização da Igreja: *Mãe e mestra dos povos*.

2.^a Tese:

A modernização da Igreja é o êxito de sua estratégia moderna de influência supuseram a explicitação de suas propostas sociais e políticas, mesmo que não se configurem num projeto articulado. Os princípios orientadores destas, buscados na tradição e atendendo à sua lógica interna, procuram traçar um caminho que

— se rejeita muitos aspectos dos sistemas socioeconômicos existentes — deve permeiar tanto o capitalismo quanto o socialismo. Tais princípios orientadores da conduta individual e das instituições prendem-se à justiça distributiva e remetem à tradição rural e à produção independente (pequena propriedade, artesanato, pequena empresa), tanto do Estado quanto do grande capital, apresentando elementos ideológicos que aparecem no populismo clássico.

- 1 — Para poder atuar com êxito dentro de ambos os sistemas e realizar eventualmente a mediação entre eles, a Igreja precisou colocar-se “fora e acima” deles, não apenas definindo suas propostas, mas também explicitando suas incompatibilidades. Tal movimento supõe a aceitação do pluralismo nas formas de organização social — condição para que ela possa fazer penetrar os valores do cristianismo em todos os “sistemas”.
- 2 — Os documentos do Vaticano II descomprometeram a Igreja dos sistemas socioeconômicos existentes, permitindo-lhe falar a partir de uma nova posição. Pela primeira vez a Igreja reconheceu os aspectos positivos do socialismo, especialmente no que concerne à justiça social, ao mesmo tempo que reiterou sua incompatibilidade política com o “socialismo real”. Em nome dos direitos humanos definidos na *Pacem in terris*, da justiça distributiva, a Igreja explicitou uma vez mais a incompatibilidade da lógica da acumulação capitalista com a sua ética da equidade.
- 3 — Os mesmos princípios foram estendidos às relações entre os países pobres e os países ricos quando Paulo VI na *Populorum progressio* incorporou oficialmente a preocupação com o desenvolvimento às preocupações da Igreja. Defendendo os “países pobres” nas relações comerciais internacionais e reclamando a aplicação da ética da equidade em tais relações, a Igreja colocou-se numa posição que a fez capaz de realizar a mediação no eixo norte-sul.
- 4 — Pode-se dizer que, como organização supranacional, falando em nome de toda a humanidade e apoiada sobre valores transcendentais, a Igreja buscou colocar-se num plano somente comparável ao da ONU e como seu eventual substituto num momento em que a ela ocorra o mesmo que à Liga das Nações. Em relação à ONU ela dispõe claramente de algumas vantagens: maior independência financeira e política em relação aos Estados nacionais e um corpo doutrinário cuja legitimidade não depende dos Estados e dos homens, mas se coloca além deles.
- 5 — As linhas gerais explicitadas pela Igreja em relação ao social e ao econômico apelam à tradição, remetendo tanto à sua origem remota como religião de artesãos urbanos, quanto ao seu período áureo na Idade Média

da Europa Ocidental, remetendo ao campo. Neles ela busca a justiça distributiva como divisão dos bens de consumo imediato e a defesa da pequena produção independente para autoconsumo no campo e do artesanato nas cidades. Sua experiência com as massas urbanas em grandes cidades é pequena e recente, e freqüentemente mesmo aí o referencial é o campo ou a pequena cidade interiorana — trabalho com migrantes visando preservar seus valores, sua religiosidade, impedir o “desenraizamento”. Por tudo isso há uma mistificação negativa do que seja a vida na grande cidade, e uma “fantasia regressiva” em relação ao campo que se apóia sobre valores ligados à família e à ética da vizinhança.

- 6 — Se de um lado é clara a incompatibilidade econômica das propostas católicas com o capitalismo, suas propostas políticas — que enfatizam a “democracia de base”, a partir do pequeno grupo, da “comunidade” — entram em choque com os modelos socialistas tradicionais. Parece se estabelecer uma certa compatibilidade entre suas propostas e o “alternativo contemporâneo” — com o que a Igreja se coloca ao lado do que se poderia considerar como a vanguarda do mundo contemporâneo (o ecologismo, o “retorno ao pequeno”, a volta ao campo em pequenas comunidades). Possivelmente passa por aí o deslocamento das alianças estabelecidas por parte das forças católicas brasileiras dos anos 60 para cá, bem como a evolução dos seus setores mais radicais: da esquerda tradicional (aliança JUC/UJC) ao maoísmo e à ultra-esquerda em geral.
- 7 — Do ponto de vista político a definição em favor de uma “democracia de base” não coloca necessariamente em questão a hierarquização das relações nem o princípio de autoridade a macronível; defende, porém, a “personalização” dos indivíduos contra a “massificação” do “mundo moderno”, protegendo-os dentro da mais estrita tradição católica: a da “comunidade” contra a “grande sociedade”. Estas diretrizes, se não coincidem inteiramente, tampouco passam ao largo da proposta populista clássica, seja em seu filão russo ou norte-americano: a da defesa do pequeno produtor (especialmente rural), com sua valorização enquanto “povo simples” portador de uma cultura autêntica (inclusive enquanto religião), e de uma democracia radical a micronível.
- 8 — A tradução prática de tais ideais e orientações supõe uma complicada dialética entre o antiintelectualismo necessário ao êxito do trabalho na base — também justificado na lógica do cristianismo, pois o intelectualismo supõe uma “ética não-fraterna” — e o intelectualismo da cúpula que até certo ponto articula as estratégias que permitem o fortalecimento institucional e a manutenção da unidade da Igreja.

3.^a Tese:

As transformações sofridas pela Igreja brasileira correspondem à instalação da Igreja Moderna no Brasil. Neste país, por motivos ligados à especificidade da conjuntura dos anos 50, a Igreja nacional sofreu o que se poderia chamar de um "aggiornamento precoce" que possibilitou uma assimilação da doutrina moderna nos anos 60 com maior velocidade do que a maioria dos países latino-americanos.

- 1 — Idéias trabalhadas pelo setor mais progressista da Igreja européia em conexão com a conjuntura do imediato pós-guerra nos chegaram rapidamente não apenas devido à nossa "francofilia" mas também à existência de uma intelectualidade católica em dia com o que de mais novo se produzia lá fora.
- 2 — Aqui chegadas tais idéias — que integrarão posteriormente o arsenal doutrinário da Igreja Moderna — tiveram eco porque atendiam a necessidades das forças católicas em seu envolvimento social e político nos anos 50. Atendiam, por um lado, ao setor radical do movimento leigo a partir de meados dos anos 50, no que concernia às alianças políticas estabelecidas no movimento estudantil e ao desdobramento de suas posições. Mas também a hierarquia começou a passar por um processo de *aggiornamento* precoce a partir do segundo governo Vargas. Nos anos 50, na verdade, a força política da Igreja só fez crescer graças à instabilidade do período, especialmente depois do suicídio de Vargas. Para exercer a influência que lhe era possibilitada pelos governantes do período desejosos de seu apoio fazia-se mister imbuir-se da ideologia que informou tais governos: o desenvolvimento e, até certo ponto, o nacionalismo. Esta foi uma condição para o exercício e ampliação de sua influência e da capacidade de utilizar o Estado como mediador, até mesmo para poder dar o passo no sentido de uma ação direta sobre as massas: o exemplo do MEB é neste caso muito ilustrativo e não casualmente está voltado para as massas rurais.
- 3 — A evolução observada nos anos 50, tanto no que diz respeito à hierarquia quanto ao movimento de leigos, é o pano de fundo sobre o qual a Igreja brasileira atravessará o período do concílio atenta e aberta a inovações doutrinárias e a orientações práticas novas.
- 4 — Quando da visita do Papa ao Brasil em 1980, o Pe. Henrique Lima Vaz escreveu um artigo interpretativo das relações entre a Igreja e a sociedade no Brasil que expressa com extraordinária lucidez aquilo que parece constituir um dos pontos-chaves da proposta e da estratégia da Igreja Moderna neste país. Diz ele: "Em sociedades como a brasileira — e a pergunta poderia ser estendida às sociedades latino-americanas — não caberia à Igreja, como parte da sociedade civil, mas trazendo ao mesmo tempo toda

a densidade popular de seu enraizamento histórico e cultural no *ethos nacional*, uma função de mediação entre a sociedade política organizada como Estado da razão instrumental e técnica e a vida concreta do povo?" Podemos perguntar-nos se o chamado "radicalismo católico" dos jovens nos anos 50/60 não teria sido condição para a aproximação e conquista das massas, uma mudança de direção cujos "excessos" seriam corrigidos com a paciência histórica de uma instituição milenar ou absorvidos, na forma e com a velocidade permitida por seu enraizamento social, dentro de um quadro institucional capaz de colocá-los a serviço de objetivos mais amplos e de mais longo prazo.

4.^a Tese:

Se a compatibilidade entre muitos dos princípios da Igreja Moderna e do nacional-desenvolvimentismo que dominou a cena brasileira do período anterior a 1964 nos faz entender que algumas das posições que o caracterizaram se constituam ainda hoje como o limite até onde se desdobram e se reorientam as posições do conjunto da Hierarquia, a evolução dos setores católicos laicos e religiosos que "foram ao povo" a partir de então se fez no sentido de desdobrar e radicalizar aspectos que se colocam mais próximos do populismo clássico e que tangenciam certo anarquismo, tendo como meta a construção de uma "democracia de base".

- 1 — A assimilação de muitos aspectos da ideologia que dominou a cena brasileira do período anterior a 1964 pela Igreja, se por um lado foi condição para o aprofundamento da aliança e da influência sobre o Estado, ela somente se mostrou possível devido à compatibilidade de aspectos daquela ideologia com os princípios da Igreja Moderna (distributivismo, por exemplo).
- 2 — As posições defendidas pelo conjunto da Hierarquia nas últimas décadas nunca ultrapassaram o quadro então traçado, em que pese a firmeza dos seus pronunciamentos em favor dos direitos humanos e da redemocratização. No que concerne à organização socioeconômica, a Hierarquia defendeu estavelmente reformas sociais que permitissem a penetração da justiça distributiva em estruturas capitalistas de um país em desenvolvimento.
- 3 — Muitos dos conflitos com o regime implantado em 1964 têm a ver com a incompatibilidade entre a lógica desta forma de pensar e a colocação em prática pelo regime de uma lógica capitalista estrita.
- 4 — No que concerne aos leigos, uma parte radicalizou até chegar ao maoísmo. Aqueles, porém, que se mantiverem fiéis à problemática "massificação X personalização" através de um trabalho educativo-pastoral atenderão ao apelo de João XXIII em número considerável, "indo ao povo". Neste

contato, eles radicalizaram aspectos da ideologia que endeusa o povo simples e o seu saber, principalmente no caso do campesinato.

5.^a Tese:

A interconexão entre a aparentemente contraditória evolução ideológica dos setores da Igreja que "foram ao povo" e do conjunto da Hierarquia, como corpo que zela pelos interesses institucionais fundamentais e de longo prazo, encontra seu paralelo político na articulação entre a Igreja institucional e a "Igreja Popular". A Igreja Moderna supõe uma esquerda católica forte (uma "Igreja Popular") que, se por sua vez ao "ir ao povo" provoca mudanças na ideologia e na prática de seus membros — com reflexos na luta interna pela hegemonia —, se apresenta como condição para o fortalecimento do conjunto da Igreja e para o êxito de sua estratégia de influência neste final de século.

- 1 — O fato de estarmos lidando com uma Igreja e não com uma seita implica a tolerância à fragmentação interna, tornada sempre que possível funcional à sobrevivência e fortalecimento da instituição. Se por um lado assistimos a uma nada desprezível luta pela hegemonia entre forças e tendências muito diversas dentro da Igreja, não é menos verdade que a Igreja Moderna não poderia instalar-se com êxito se prescindisse de sua ala esquerda. Se o seu fortalecimento provoca mudanças e ameaça a posição de alguns setores e forças nela presentes, a consciência dos interesses da instituição é suficientemente forte entre a Hierarquia para o acionamento de mecanismos capazes de manter sob controle a chamada "Igreja Popular", tornando-a funcional aos interesses institucionais.
- 2 — Se a prática coerente da "ética da fraternidade" pela "Igreja Popular" conduz — como lembra Weber — ao choque desta parte da Igreja com a ordem do mundo, não se pode esquecer que a instituição dispõe de mecanismos e instâncias hierarquizadas capazes de, até certo ponto, "administrar" e estabelecer os limites do conflito. Esta tensão permanente é, simultaneamente, sinal de vitalidade e condição de influência da instituição.
- 3 — Como a radicalização ocorreu num determinado sentido ("em pequeno", a micronível, na contestação das relações pessoais), ela permitirá à Igreja institucional manter o controle sobre sua ala radical, chegando ao paradoxo de que quanto mais radical mais funcional se pode tornar.
- 4 — Onde problemas apareceram estão presentes pelo menos dois dados: 1) a radicalização não seguiu o mesmo curso (a "vida quotidiana" e a relação face a face); 2) a ação na base não esteve controlada por religiosos, como foi o caso brasileiro, fugindo mais facilmente tanto aos padrões populistas

clássicos quanto aos mecanismos de controle (consenso/aceitação da autoridade).

6.^a Tese:

O conflito Estado-Igreja no Brasil nas décadas de 60 e 70 está assentado sobre incompatibilidades de fundo entre a doutrina moderna da Igreja e o regime instalado em 1964, tendo eclodido mais rapidamente como consequência da modernização precoce da Igreja brasileira e da coincidência temporal entre o golpe militar e o período do Vaticano II e das Encíclicas de João XXIII. A integração da Igreja na frente de oposições e a aliança com a intelectualidade, cristã ou não, foi condição para a ampliação de sua influência sobre o conjunto da sociedade e para a instalação de seu programa moderno no país.

- 1 — A coincidência temporal entre o golpe e o concílio tornou claro, para ambos os lados, que o novo regime caía dentro das incompatibilidades definidas pela doutrina moderna: incompatibilidade política e incompatibilidade econômica, com a lógica da acumulação. O Estado parece ter se dado conta disso rapidamente, o que não é menos verdade para a Igreja. Esta, porém, tentou salvar o salvável imediatamente após 1964 com as esperanças levantadas pela moderação de Castelo Branco. Ela assumiu integralmente tais incompatibilidades quando a chamada “linha dura” empalmou o poder, o que ficou claramente explicitado no documento em que condena o AI-5.
- 2 — O envolvimento da Igreja nas lutas sociais, especialmente no campo, prende-se à sua estratégia moderna de ação direta e, no caso brasileiro, se intensificou graças à incompatibilidade com o regime e à incapacidade deste de cortar também à Igreja a possibilidade do contato interclasses. Tal envolvimento esteve em muitas partes marcado por alianças com os grupos políticos para os quais se deslocaram as alianças das forças católicas.
- 3 — A integração da Igreja na frente de oposições ampliou enormemente o seu espectro de alianças, através das quais ela somou às suas forças um considerável contingente de pessoal qualificado que se integrou ao trabalho político-pedagógico articulado ao seu programa pastoral.

7.^a Tese:

A reorientação da Igreja apresenta limites que são ditados pela tradição e pela lógica da instituição. Se a década que se seguiu ao concílio ofereceu instrumentos doutrinários capazes de legitimar alianças como as que indicamos anteriormente, o decênio iniciado em 1975 vem sendo marcado por um movimento de “retração”, no qual novos parâmetros estão sendo estabelecidos para a evolução cató-

lica moderna. A “retração” romana, ao coincidir com a abertura política no Brasil, gera condições para o estreitamento do espectro de alianças da Igreja no plano político e intelectual.

- 1 — As interpretações sofridas pelas encíclicas dos anos 60, especialmente pela *Populorum progressio*, e suas conseqüências práticas no continente certamente contribuíram para o acirramento da luta interna na Igreja e o início de um movimento de contenção das interpretações e das orientações práticas delas decorrentes.
- 2 — A “retração” romana exprime um movimento mais amplo que se espelhou tanto nas preocupações do III Sínodo dos Bispos quanto na eleição do novo pontífice, refletindo-se sobre as possibilidades de evolução das Igrejas nacionais.
- 3 — Tal movimento indica o fortalecimento de uma nova direita no interior da Igreja (uma direita moderna¹) capaz de levar adiante o *aggiornamento* da Igreja sem os riscos do primeiro momento. Neste sentido, seria possível levantar a hipótese de que ficou para trás o momento em que a ação da ala esquerda da Igreja era condição para a modernização. A “ida ao povo” logrou dotar a Igreja de uma nova vanguarda apostólica de conquista — de extração popular e, por isso mesmo, ao contrário do que pensa a “Igreja Popular”, mais controlável e mais sensível à autoridade que a tradicional vanguarda de classes médias. Se o desdobramento da luta interna na Igreja assegurar a hegemonia a esta “nova direita” pode-se supor que — embora a chamada “Igreja Popular” continue existindo — ela será objeto de maiores pressões no sentido de “enquadrar-se” em nome da unidade da Igreja e de permitir somente posturas radicais “funcionalizáveis” em relação aos objetivos mais amplos da instituição, reduzindo o espaço deixado ao dissenso.
- 4 — A “retração” da Igreja tenderá a reduzir o espectro de alianças estabelecidas pela instituição durante os anos 60/70, movimento que será fortalecido pela própria conjuntura política — favorável à independentização de grupos e forças que, até o momento, se abrigaram sob o grande guarda-chuva da Igreja.
- 5 — Tais movimentos refletir-se-ão nos trabalhos da Igreja seja nas cidades seja no campo, embora — devido à permanente fragmentação interna de tal instituição — sempre possam existir espaços para formas de ação e alianças que não se encaixam coerentemente no novo momento da transformação da Igreja universal e da Igreja brasileira em particular.

¹ Idéia que tem sido defendida por Ralph Della Cava.

Marx e Engels morreram

Bronislaw Baczko

Dept. de Philosophie
Université de Genève
Genebra – Suíça



Foto Arquivo JB.

Marx e Engels morreram

Texto encaminhado pelo autor para publicação em *Religião e Sociedade*,
reproduzido de *Filosofia e Política*, La Nuova Itália, 1981.

Tradução do italiano: Marcia Lamarão.

Não se trata de proceder à enésima morte simbólica. Nos últimos tempos, essas mortes não têm faltado e são seguidas por um tipo de macabra dança ritual em torno do cadáver. Como caça, não ao homem mas ao símbolo, essas mortes tornam-se um esporte da moda, uma espécie de safari. Por outro lado, como praticar esse esporte em relação a Marx e Engels juntos? O gesto ritual tem sentido apenas se designar como objeto do homicídio sacrificial uma só pessoa, isto é, o Pai, escrito, convém ressaltar, em letra maiúscula.

Nas páginas que se seguem, trataremos da morte física de Marx e de Engels, ou melhor, das duas mortes, já que cada um teve a sua. Mais exatamente, propomo-nos evocar os comportamentos de Marx e de Engels diante da morte e os ritos fúnebres que se seguiram às duas mortes. Em um segundo momento, pretendemos fazer algumas observações relativas aos discursos históricos sobre a morte de Marx e de Engels.

Marx morreu em 14 de março de 1883, com 65 anos. Marx passou os últimos 15 meses de vida sob o duplo signo da morte: a morte dos membros da família e a própria morte, que sente cada vez mais próxima. Sua mulher Jenny morre em 2 de dezembro de 1881. Marx, que sofre de uma grave pleurite desde meados de outubro, não pode levantar-se da cama para assistir às exéquias. O enterro realizou-se em 5 de dezembro, em Londres, no cemitério de Highgate. Jenny Marx foi sepultada numa tumba destinada a ser a tumba da família. Poucas pessoas compareceram à cerimônia e Engels se encarregou de fazer o elogio fúnebre. Não temos informações sobre quem escolheu o cemitério e a localização da tumba. Contudo, o cemitério de Highgate era, por assim dizer, uma escolha obrigatória: era o cemitério dos imigrantes, talvez mesmo dos pobres. Marx não se restabelece antes da metade de dezembro. A grande casa de Modena Villas está vazia. Com Marx ficou apenas Helena Demuth, a governanta e amiga da família. Duas de suas filhas, Jenny e Laura, estão na França: a terceira, Eleanor, mora na cidade. Marx sai da doença e da prova representada

pela morte da mulher muito debilitada, física e moralmente. Praticamente não retoma mais o trabalho. Para fugir do *fog* londrino, vai, a 29 de dezembro para a ilha de Wight, onde permanece apenas três semanas. A 9 de fevereiro de 1882, parte para Argel a conselho do seu médico. Triste permanência que não melhora em nada sua saúde. No início de maio, Marx volta para a França onde, novamente adoentado, passa duas semanas em Argenteuil na casa da filha e do genro, Jenny e Charles Longuet. Além do mais, Jenny também está doente, com tuberculose. Em 23 de julho, Marx vai tratar-se na Suíça, acompanhado da filha Laura Lafargue. Passa a maior parte da sua estadia em Vevey, com algumas breves paradas em Lausane e Genebra. Retorna a Londres a 26 de novembro e parte novamente para a ilha de Wight, para escapar do outono londrino. Mas também na ilha de Wight chove continuamente e faz frio. Marx pega um resfriado. Em 11 de janeiro de 1883, Eleanor anuncia ao pai a morte de Jenny, a filha predileta. Abatido, Marx volta no dia seguinte para Londres, de onde não sairá mais.

Durante todos esses meses, caracterizados por recuperações cada vez mais breves e recaídas cada vez mais longas da doença, Marx sabe que a morte se aproxima. Ele, que repetia com Epicuro que a morte não é uma desgraça para quem morre mas para aqueles que sobrevivem, no entanto fala freqüentemente sobre isso para quem lhe é próximo. Está consciente da diminuição das suas forças. Em dezembro de 1881, escreve a Sorge. Na carta diz que saiu da última doença “duplamente inválido”: moralmente, pela morte da mulher, e fisicamente, pelas lesões nos pulmões. De Argel, escreve para Engels que, apesar da sua repugnância por qualquer exibição patética dos próprios sentimentos, não pode lhe esconder que seus pensamentos estão quase que inteiramente absorvidos pelo passado, pelas lembranças da mulher, “as melhores lembranças da melhor parte da (sua) vida”. Lamenta que escrever o canse cada vez mais. Desculpa-se pelos erros de ortografia e de gramática que aparecem nas cartas, dos quais só se dá conta *post factum* (Marx e Engels, 31 de março de 1882). Lamenta por viver “uma vida sem utilidade, sem conteúdo e além disso muito cara” (Marx e Engels, maio de 1882). Marx não redige um testamento (além do mais não tem nenhum patrimônio para deixar), mas preocupa-se muito com o destino dos seus manuscritos, da sua obra incompleta. A esse propósito, tem uma longa conversa com Laura em Vevey, fala sobre o assunto também com Engels e Eleanor. Parece que as suas disposições em cada caso não foram as mesmas. As últimas semanas de vida devem ter sido particularmente dolorosas para ele e para quem lhe estava próximo. Bronquite crônica, laringite aguda — que lhe impede de se alimentar de outra coisa senão líquidos (é obrigado a alimentar-se de leite que durante toda a vida detestou) —, tumor nos pulmões. Marx está sob vigilância médica diária, mas o tratamento é ineficaz. Está cada vez mais fraco, perde

peso. No dia seguinte à morte do seu amigo, Engels procurará consolar-se lembrando o estado do doente. "A arte dos médicos talvez pudesse dar-lhe alguns anos de uma existência vegetativa, a existência de um ser malformado que não morre logo, mas pouco a pouco. . . Ver esse homem cheio de valor, genial, vegetar, reduzido a uma ruína, para a grande glória da medicina e o escárnio dos filisteus que ele freqüentemente arrasava quando estava em posse de todas as suas forças — mil vezes não, melhor aceitar o que aconteceu" (Engels a Sorge, 15 de março de 1883). A morte ocorreu bruscamente, depois de uma hemorragia, em 14 de março de 1883, às 2,30 horas. Engels deixou uma descrição detalhada da morte de Marx. No espaço de dois minutos, Marx adormece tranqüilamente e sem dor, sobre a poltrona, para não acordar mais. Helene Demuth foi a última pessoa que viu Marx vivo. Engels ressalta insistentemente aqueles "dois minutos", como se não conseguisse conceber que a morte de Marx pudesse acontecer em tão pouco tempo.

Não sabemos muito sobre os preparativos do funeral (será verdade, por exemplo, que Engels colocou no terno do defunto o retrato do pai que Marx sempre trazia consigo?). Algumas pessoas vieram ao velório em casa. O enterro foi em 15 de março, em Highgate. Marx foi sepultado ao lado da mulher. Engels pronunciou o discurso fúnebre (em inglês); Longuet leu mensagens dos socialistas russos, franceses e espanhóis; Liebknecht, que veio especialmente para o enterro, falou em alemão em nome da social-democracia alemã. A assistência não foi muito numerosa (parece que Marx assim o desejou). Engels lembra, entre os presentes, Paul Lafargue, F. Lessner e G. Lochner, dois "veteranos" da Liga Comunista, dois estudiosos ingleses, membros da Royal Society. Já que Marx não deixou um testamento, o problema da sua sucessão, em particular dos seus objetos pessoais e principalmente dos seus manuscritos, não poderá ser resolvido sem incidentes entre Laura Lafargue de um lado e Engels e Eleanor do outro. No final, os manuscritos são entregues a Engels, na qualidade de executor das últimas vontades literárias de Marx. Pouco depois da morte de Marx, de acordo com Eleanor, ele destrói uma parte da correspondência privada.

O túmulo da família de Marx foi reaberto pela primeira vez para receber os restos mortais do pequeno Harry Longuet, filho de Jenny, morto aos cinco anos, alguns dias depois do falecimento de Marx. Foi reaberto uma segunda vez em novembro de 1890, depois da morte de Helene Demuth (parece que Marx e sua mulher tinham expresso o desejo de que Helene, que desempenhara um papel tão importante nas suas vidas, fosse enterrada junto com eles, no mesmo túmulo). A inscrição para Nimmy (apelido de Helene Demuth) a ser colocada na lápide traz alguns problemas. Engels discute sobre isso com Tussy (Eleanor Marx) e Laura Lafargue. "Depois de ter proposto diversas epígrafes que levantaram muitas objeções, concordei com a proposta de Tussy de colocar apenas o

nome" (Engels a Laura Lafargue, 12 de julho de 1891). Aceita essa proposta, a inscrição sobre a modesta pedra sepulcral toma sua forma definitiva:

Jenny von Westphalen
the beloved wife of Karl Marx
Born 12th February 1814, died 2nd December 1881
And Karl Marx
Born May 5th 1818, died March 14th 1883
And Harry Longuet
Their grandson, born July 4th 1878, died March 20th 1883
And Helene Demuth
Born January 1st 1823, died November 4th 1890

Depois da morte de Marx, falou-se em levantar sobre o túmulo um monumento, aos cuidados do Partido Social-Democrático Alemão, mas a iniciativa não vingou (parece que Marx não queria que fosse feito um monumento para ele; falara sobre isso com Liebknecht pouco antes de morrer). Engels, a família de Marx em Londres, alguns amigos se encarregam de cuidar do túmulo. Quando vão a Highgate, especialmente por ocasião dos aniversários, nem sempre encontram o túmulo em bom estado. "Acabamos de voltar de Highgate (são três e meia). O cemitério é um horrível pântano de barro, estamos com os pés cheios de barro. Tussy (acho eu) plantou sobre o túmulo um cipreste e uma das velhas raízes de crocus floresceu. O ramo de hera que Motteler trouxera do túmulo de Ulrich von Hutten, na ilha de Ufenau no lago de Zurique, e que tínhamos plantado no dia seguinte ao funeral da pobre Nimmy, depois de fazê-lo crescer na nossa varanda, fora roubado — em grande parte — no ano passado, mas o que sobrou está crescendo, e está bem preso ao solo, de modo que não temos medo de uma outra profanação." (Engels a Laura, 14 de março de 1892). Depois da morte de Engels e do suicídio de Eleanor (1898), o túmulo ficou cada vez mais abandonado. Em 1922, encontra-se em estado tão deplorável que o Partido Comunista Inglês e algumas organizações revolucionárias lançam uma convocação para a coleta de doações para "restaurar o túmulo abandonado de Karl Marx". Com a convocação, constata-se que é preciso 25 libras esterlinas para consertar a pedra sepulcral (sobre a qual a inscrição está apagada) e mais seis libras esterlinas por ano para assegurar uma manutenção constante. Parece que a iniciativa não teve êxito, porque em 1940 um jornalista americano constata que o túmulo encontra-se em estado de abandono, o mato cresce em volta e raramente tem uma coroa ou uma flor depositada. Só em 1956 é que o Partido Comunista Inglês, com a ajuda do governo soviético, procede à restauração do túmulo. Os restos mortais são exumados e trasladados para um outro lugar, mais elevado, no mesmo cemitério e são colocadas nesse túmulo as cinzas de Eleanor. É levantado um monumento sobre o novo túmulo: um enorme busto de Marx em ferro apoiado sobre uma base de granito com a inscrição "Workers of all Lands Unite." Os jornais anunciam, de vez em quando, que as delegações

oficiais dos partidos comunistas e dos governos dos países comunistas depositam coroas de flores¹ sobre o túmulo quando passam pela Inglaterra.

Engels morreu em 5 agosto de 1895, aos 75 anos de idade. Ao contrário de Marx, Engels gozava de excelente saúde. Para festejar seus 70 anos, reuniu amigos na sua casa em 29 de novembro de 1890 e a noite se prolongou até as três e meia da madrugada. “Bebemos além do *Bordeaux*, 16 garrafas de champanhe. De manhã comemos 12 dúzias de ostras. Veja bem que fiz o melhor de mim para mostrar que ainda estava vivo e forte” (Engels a Laura Lafargue, 1.º de dezembro de 1890). No entanto, três semanas antes, Engels sofrera uma grave perda: em 4 de dezembro morrera Helena Demuth que, depois da morte de Marx, fora morar na casa de Engels e cuidava dele e da casa. Luisa Kautsky, recém-divorciada de Karl Kautsky, toma o seu lugar, administra a casa e se encarrega da secretaria. Depois do seu casamento com o Dr. Ludwig Freyberger (no início de 1894) este vai morar com ela na casa de Engels, que tem assim a segurança e uma vigilância médica permanente. Apesar da idade, não precisa realmente de médico, geralmente está bem. Em maio de 1894, pega um resfriado seguido por uma bronquite. “Estou convencido de que finalmente me tornei velho” (Engels a Sorge, 11 de maio de 1894). Mas mesmo antes dessa doença, Engels se prepara para a morte. Em 29 de julho de 1893, faz seu testamento no qual anula os testamentos precedentes (havia pelo menos um, da época em que Marx ainda era vivo, no qual deixava tudo para ele. No caso da morte de Marx, a herança deveria ser dividida entre as três filhas de Marx e Helena Demuth). Engels dispõe com cuidado desses bens: em uma primeira parte, faz diferentes legados aos amigos, ao irmão (ao qual deixa o retrato do pai), ao partido alemão etc. Na segunda parte, toma disposições concernentes aos manuscritos de Marx em seu poder e as suas próprias cartas. Numa última parte, deixa o grosso dos seus pertences para Laura Lafargue, para Eleanor Marx-Aveling e para Luisa Kautsky. O testamento é feito na casa de Engels, na sua forma devida, com todas as precauções legais, diante de testemunhas. Samuel Moore, Eduard Bernstein e Luisa Kautsky são designados executores testamentários. Em 14 de novembro de 1894, Engels envia a esses executores um complemento ao testamento anterior. Toma novas disposições detalhadas, sobre as quais não insistiremos, relativas ao seu patrimônio, aos manuscritos, à biblioteca etc. No início, acrescenta um ponto concernente às suas exéquias: *Es ist mein ausdrückli-*

¹ Finalmente, lembremos de um “translado imaginário” do túmulo de Marx. Um recente romance de ficção política, no qual a ação situa-se na Inglaterra ocupada pelos nazistas, depois da derrota de 1940, imagina uma cerimônia de traslado dos restos mortais de Marx. O governo alemão decidiu oferecê-los, digamos, como uma homenagem ao governo soviético com o qual mantém relações amistosas, conforme o pacto de agosto de 1939. A cerimônia, com muita pompa, se realiza na presença de Ribbentrop e Molotov, em Highgate. Porém, no momento em que se retira o ataúde de Marx, uma terrível explosão semeia o pânico. É um ato de sabotagem: a resistência inglesa havia enchido a tumba de explosivos.

cher Wunsch, dass mein Leichnam eingeäschert und meine Asche bei erster Gelegenheit ins Meer versenkt werde. No mesmo dia, escreve uma carta a Laura e Eleanor, na qual explica alguns pontos das suas últimas vontades (sem no entanto mencionar as disposições para as exéquias) e termina com uma espécie de adeus: “E agora adeus, minhas caras, caras meninas. Que possam viver uma vida longa e sadia, física e moralmente, e dela extrair alegria”! Não sabemos quando exatamente veio a Engels a idéia de determinar dessa forma as modalidades das suas exéquias, nem sequer se falou sobre isso com os amigos.

Engels fizera o testamento em julho de 1893 antes da sua viagem ao continente. Em agosto, acolhido triunfalmente, assiste ao congresso da II Internacional, em Zurique. De volta à Inglaterra, trabalha durante todo o ano de 1894 no terceiro volume do *Capital* (o seu prefácio leva a data de 4 de outubro) e, ao mesmo tempo, redige alguns artigos para a “*Neue Zeit*”. No início de 1895, continua a trabalhar na continuação do *Capital* e redige o prefácio para *Luta de classes na França*. Em maio de 1895, Engels reclama de uma inchação muito dolorosa no pescoço que o impede de dormir. “No momento estou bastante mal, mas não é grave”, escreve a Denielson em 4 de junho. Mas, ao contrário, era grave: Engels tem um câncer na garganta. Sob conselho do seu médico vai para o litoral, em Eastbourne. “Estou melhor, mas segundo as leis da dialética os lados positivos e os aspectos negativos estão ampliados. Tenho mais forças, como melhor e com mais apetite, tenho uma ótima aparência pelo que me dizem. Mas, ao mesmo tempo, a doença progride, a inchação aumenta, dores mais fortes, tenho cada vez menos sono” (Engels a Bernstein, 16 de junho de 1895). No final de julho, Engels volta para Londres, para o número 41 da Regent Park Road, para onde se mudara há pouco tempo. Seu médico percebe que o final se aproxima, mas Engels ainda parece convencido da sua cura. Entretanto, em 26 de julho de 1895, tendo sua enfermeira e a cozinheira como testemunhas, acrescenta ainda algumas modificações ao testamento. É sempre o destino dos manuscritos que o atormenta. Mas também o destino do seu patrimônio: quando Engels morreu era um homem bastante rico; seus bens giravam em torno de 30.000 libras esterlinas. Não pode mais falar e se comunica com quem está próximo apenas escrevendo sobre uma lousa. Nas vésperas da morte, Tussy, Eleanor Marx, vai encontrá-lo para ter dele pessoalmente esclarecimentos sobre uma questão à qual ela atribui a maior importância. Trata-se da paternidade de Freddy Demuth, filho ilegítimo de Helena Demuth. Pouco tempo antes, Engels confirmara a Luísa Kautsky e a Samuel Moore que Freddy era realmente filho de Marx e que ele, Engels, assumira a paternidade para ajudar Marx, tirando-o de uma situação embaraçosa em relação à mulher. Tussy fora informada por Samuel Moore, mas não queria acreditar nisso. “(Ela) replicou que o General mentia e que ele mesmo sempre dissera ser ele o pai... Moore interrogou mais uma vez o General, mas o velho permaneceu nas suas posições: Freddy era mesmo filho de Marx. Disse a Moore: *Tussy wants to make an idol of her father.* No domingo, portanto na véspera da sua morte, o General escreveu

na lousa especialmente para Tussy. E Tussy saiu tão transtornada, que se lançou nos seus braços e chorou amargamente” (Luisa Freyberger a A. Bebel, 2 e 4 de setembro de 1898). Engels morreu numa segunda-feira, em 5 de agosto de 1895. As exéquias realizaram-se no sábado, 10 de agosto. Cerca de 80 pessoas, a família de Engels, os seus amigos, delegados socialistas de muitos países (entre os quais Bebel, Liebknecht, Bernstein, Lafargue, Vera Zasulic, Lessner) acompanharam os restos mortais até a estação particular da Necropolis and National Mausoleum Company, de onde um comboio fúnebre transportou o corpo e o cortejo ao crematório de Woking. Antes da cremação, foram pronunciados discursos (Moore, Liebknecht, Bebel, Paul Lafargue e G. A. Schlechtendahl, um sobrinho de Engels). Engels não indicou o lugar onde as cinzas deveriam ser jogadas. Os seus amigos desceram em Beachy Head, uma localidade em Eastbourne da qual gostava muito. Num dia de outono (não conseguimos precisar a data) Bernstein, Lessner, Eleanor Marx-Aveling e seu marido subiram a bordo de uma pequena embarcação, e, com um mar agitado, se afastaram algumas milhas da costa e lá lançaram a urna com as cinzas.

Apresentamos dois relatos de fatos e da sua concatenação que poderiam ser encontrados no final das biografias, digamos, “clássicas” de Marx e de Engels. Esses relatos (“o enredo”, usando a expressão de Paul Veyne) permanecem necessariamente incompletos. Poderíamos acrescentar a esses relatos muitos detalhes, outras informações que faltam e que omitimos apenas por falta de espaço. O relato dos acontecimentos é freqüentemente um conjunto seletivo e cheio de lacunas. Mesmo num caso relativamente simples como o nosso, isto é, o de relatar os “últimos dias” de dois homens sobre os quais dispomos de um grande número de depoimentos, é impossível haver um relato “completo”, no sentido de que englobe todos os acontecimentos. A própria definição de *evento*, esta parte elementar do *enredo*, não é, necessariamente arbitrária, marcada pela raridade ou pela superabundância de fontes disponíveis?

Parecia-nos útil lembrar os relatos dos eventos no estado mais ou menos “bruto”, pelo menos para *colocá-los em contraste*. De fato, as vidas interligadas e a obra comum de Marx e de Engels freqüentemente parecem acabar com a *diferença* entre as atitudes dos dois diante da morte, que se traduzem em rituais fúnebres opostos. Passar em revista a *história da história* das suas mortes, examinar as estratégias discursivas tão numerosas quanto diversas feitas nessa ocasião, seria uma tarefa sedutora que ultrapassa de longe o quadro deste ensaio. Vamos deter-nos apenas no caso em que a anulação dessa diferença é o resultado de uma estratégia ideológica, deliberada, que, ao mesmo tempo, impele-o ao extremo. Pensemos principalmente no *discurso hagiográfico* de Engels sobre Marx. Engels reprovou Tussy por querer fazer de seu pai um ídolo, mas ele mesmo inaugurava o discurso hagiográfico sobre Marx, especialmente na alocução diante do túmulo do amigo (como ressaltamos, Engels destrói também uma parte dos escritos particulares de Marx que poderiam prejudicar sua imagem pública). Mas é apenas com a institucionalização do marxismo, enquanto

ideologia de Estado, que o discurso hagiográfico toma sua forma estereotipada. Podemos encontrá-lo, com todas as redundâncias possíveis, nas enciclopédias, nos manuais escolares, nas biografias oficiais (quer dizer, aprovadas nas altas esferas como ideologicamente “corretas”) publicadas nos países comunistas. Neles, a morte é apresentada para ser anulada. Realmente, transformar indivíduos reais em símbolos equivale a colocar sua morte em termos de imortalidade. Dessa forma, anula-se a diferença entre as duas mortes, investindo-as, uma e outra, do mesmo simbolismo: tanto Marx quanto Engels morreram lutando pela causa justa e suas mortes foram exemplares como suas vidas (ao mesmo tempo, retiraram das biografias tudo que poderia escandalizar a boa moral). Acima do evento da morte está a perenidade da sua obra, que é afirmada e exaltada. Perenidade da qual é testemunha, em primeiro lugar, a construção vitoriosa do socialismo. Perenidade, em segundo lugar, do fato de que as suas idéias permaneceram sempre vivas, especialmente na obra e no pensamento de Lênin, Stálin, Mao Tsé-tung, ou também de Enver Hoxa. (Os nomes dos “fiéis continuadores da obra de Marx e de Engels” variam, sem dúvida, em função do tempo e do lugar no qual este tipo de discursos é fabricado.) Em outras palavras, a morte dos pais fundadores não deixou um *vazio* mas um *lugar* a ser ocupado por aqueles que o discurso hagiográfico designa como herdeiros e intérpretes legítimos da doutrina. Ao mesmo tempo, o ponto básico da ortodoxia é que as mortes de Marx e de Engels não marcariam exatamente a ruptura, mas a continuidade. A ritualização do discurso hagiográfico resume-se de forma mais sucinta na propaganda visual, como, por exemplo, os grandes cartazes que apresentam uma espécie de medalhão dos perfis superpostos, que começam com Marx e Engels e terminam com o último dos herdeiros designados. . .

O discurso hagiográfico, ao qual a propaganda dá um aspecto um tanto caricatural e burocrático, talvez não traduza, a seu modo, o fato de que a morte no marxismo é tematizada apenas mediante a sua anulação? Na realidade, fala-se pouco sobre isso na obra de Marx e de Engels e apenas para afirmar um tipo de impulso prometético, a superação da morte individual através do desdobramento do *Gattungswesen*, ou então através do caminho inevitável da História. Então, como inserir em tal discurso ideológico e filosófico dois posicionamentos individuais diante da morte que se traduzem, um pelo sepultamento no túmulo da família, e outro na dispersão das cinzas no mar?

Voltemos aos nossos relatos, estabelecendo contrastes. As recentes pesquisas sobre a história das mentalidades e principalmente sobre as atitudes coletivas diante da morte permitiriam fazer uma outra leitura? A resposta não pode deixar de ser hipotética e indefinida. No entanto, tentamos propor um esboço sobre ela, nem que seja para comprovar as particularidades desse procedimento. Para a construção do seu objeto e portanto para os seus métodos e a sua escolha de fontes, a história das mentalidades interessa-se pelo coletivo, isto é, pelo disposto em série e pela longa duração. Reunindo os *posicionamentos* diante da morte às

suas expressões simbólicas e, especialmente, aos *ritos* fúnebres, transformando-os em objetos de interrogação sociológica e antropológica, a história das mentalidades ultrapassa necessariamente o nível individual e psicológico. Ao mesmo tempo, o estudo da evolução dos posicionamentos coletivos diante da morte não pretende trazer respostas a perguntas que surgem no discurso biográfico, especialmente às perguntas relativas à psicologia individual, o sentido que toma a aproximação da morte em uma vida que chega a termo. Por outro lado, a história das mentalidades desconfia de qualquer redução dos posicionamentos e dos comportamentos coletivos aos discursos filosóficos e ideológicos que procuram pensar a morte, conferir-lhe um "sentido". Dito isso, tanto o relato biográfico quanto o discurso ideológico podem interessar à história das mentalidades. O primeiro, pelo menos na medida em que permite estudar a diferença entre o individual e o coletivo, entre a psicologia individual e os comportamentos coletivos. O segundo, pelo menos na medida em que permite estudar o impacto real das ideologias sobre as mentalidades, especialmente no caso em que as ideologias se propõem a moldar e a submeter os comportamentos diante da morte.

Nesse sentido, comparar as duas mortes, a de Marx e a de Engels, apresenta um interesse certo, tanto em razão dos seus traços comuns como em razão do seu contraste. A morte de Marx apresenta um afastamento mínimo em relação aos paradigmas que se instalam na segunda metade do século XIX. Como em todas as camadas sociais abastadas, até a pequena burguesia, trata-se de uma morte de forte "medicalização". Aqueles que estão próximos e especialmente a família asseguram desde cedo uma vigilância médica, desde o momento em que aparecem os sinais de uma doença grave. (Nesse sentido, a reação de Engels contra a "obstinação médica" é bastante forte e parece ser, antes de tudo, excepcional.) O doente recebe os cuidados e morre em sua casa e não no hospital, que ainda continua sendo o lugar reservado aos pobres. Nenhum cerimonial especial circunda o falecimento: a morte é um ato privado que tem como teatro o quarto do moribundo e como única assistência a sua família e o círculo dos amigos mais próximos. O cenário das exéquias é preparado automaticamente, devido ao sepultamento de Jenny Marx em um túmulo de família (os Marx não pensaram na aquisição de um lugar para o túmulo da família na ocasião da morte do filho Edgar, em 1855. Isso se explica certamente pela falta crônica de dinheiro, para não dizer a miséria, que passavam na época). Os ritos fúnebres são leigos, mas isso não é mais uma coisa excepcional na Inglaterra daquela época. Nesse quadro, realizam-se os discursos, muitos elogios ao defunto, cujo conteúdo diz respeito, é claro, à personalidade excepcional de Marx. O túmulo é concebido como objeto de culto íntimo, será mais ou menos conservado pela família ou pelos amigos que nele plantam flores, nele reúnem-se com uma certa frequência, especialmente em ocasião dos aniversários de nascimento e da morte. O sepultamento de Helena Demuth, a fiel governanta, no mesmo túmulo, acentua esse comportamento intimista "familiar" (tanto que é mantido o segredo sobre as relações complexas que se estabeleceram na família depois do nascimento de

Frederick Demuth). Nestes comportamentos e ritos se inserem os posicionamentos e os símbolos ligados ao homem público, fundador do marxismo, que mencionamos e que levaram à transferência do túmulo, à construção da escultura monumental etc.

A morte de Engels contrasta com a de Marx, sobretudo pelo rito fúnebre (omitimos alguns detalhes, em particular a questão do testamento — Engels elabora muitas versões de testamento, Marx não deixa nenhum). Entretanto, a diferença é de tamanho. Engels concebe todo um cenário para a sua morte no qual estão combinados o lado barroco, a *mise-en-scène* complicada e uma grande vontade de destruir o corpo. Inútil insistir sobre o afastamento entre o cenário e o paradigma dominante. A escolha da cremação como rito fúnebre já traduz este afastamento. Na época era um procedimento totalmente novo e sua prática um comportamento marginal. Apenas em 1884, a sentença de um tribunal declarou legal a cremação na Inglaterra e, um ano depois, realizou-se a primeira cremação em Woking. Em 1888, contavam-se ao todo apenas 100 cremações. O número cresce bastante rapidamente e chega a 1.800 pessoas em 1900. Seria ir longe demais examinar aqui as razões que levaram ao apoio à cremação e as mudanças de comportamento diante da morte introduzidas pela rápida difusão dessa prática. Digamos apenas que o movimento parte das elites “iluminadas” e que se relacionam a um certo cientificismo moralizador (higiene, urbanismo, falta de lugar nos cemitérios etc.). Na época em que Engels morre, a urna com as cinzas normalmente são conservadas em um columbário (apenas mais tarde se estabelece o uso do “jardim das lembranças”, construído no crematório, no qual as cinzas são jogadas). Ao imaginar a imersão das cinzas no mar, Engels leva ao extremo um comportamento elitista e marginal, dá vazão ao individualismo no que se refere ao comportamento diante da morte. O sentido psicológico do seu gesto aqui não nos diz respeito, como aliás já destacamos. Engels não deu explicações sobre esse ponto. Observamos que não parece que esse roteiro tenha surpreendido pela sua extravagância seus amigos e companheiros de luta. Pelo menos não encontramos nenhum depoimento de tal reação e, de qualquer forma, a última vontade de Engels foi escrupulosamente realizada. Além disso, notamos que Engels não procurou dar nenhuma justificação filosófica ou ideológica a esse cenário, colocá-lo, por assim dizer, de acordo com o marxismo. Engels dava um sentido militante à sua *vida*, opondo-a exatamente à sua *morte*. Sendo assim, escreveu por ocasião dos seus 70 anos: “Fiquem certos de que a vida e as forças que me restam ainda serão gastas na luta pela causa proletária. No momento em que não valer mais nada para a luta, que me seja concedido morrer” (Engels ao Conselho Nacional do Partido Operário Francês, a 2 de dezembro de 1890, carta de agradecimento pelas felicitações). Engels concebe sua morte como uma coisa sua, pessoal, privada, da qual tem o direito de dispor livremente. Ao mesmo tempo, se apropria do espaço de liberdade que, a sociedade britânica do final do século XIX oferece ao indivíduo para imaginar e celebrar o rito da própria morte.

Seria ir longe demais iniciar uma pesquisa sobre o impacto do marxismo nos comportamentos diante da morte. Tendo se tornado ideologia dominante nas sociedades de tipo autoritário devia necessariamente alimentar a vontade de moldar todos os comportamentos humanos, inclusive o comportamento diante da morte. Dessa forma, as tentativas de inventar e de impor ritos fúnebres novos e um novo simbolismo da morte não têm faltado na história das sociedades comunistas. Sua análise constituiria um capítulo fascinante da história das relações entre ideologia e mentalidades coletivas (estas, aliás, manifestaram uma grande resistência). Uma longa página deveria ser dedicada às gigantescas cerimônias fúnebres na Praça Vermelha ou na Praça Tien An Men, aos mausoléus que ali foram levantados para fazer espetáculo dos corpos embalsamados e oferecê-los como objeto de culto. Mas isto nos afastaria muito, no espaço e no tempo, de um túmulo em Highgate e de um lugar no mar, de coordenadas imprecisas, há algumas milhas de Eastbourne.

*“O caso da Pomba-Gira”:
Religião e Violência. Uma
análise do jogo discursivo
entre Umbanda e Sociedade*

Márcia Contins
Marcio Goldman

Dept. de Antropologia — Museu Nacional
Quinta da Boa Vista — São Cristóvão
20940 — Rio de Janeiro — RJ

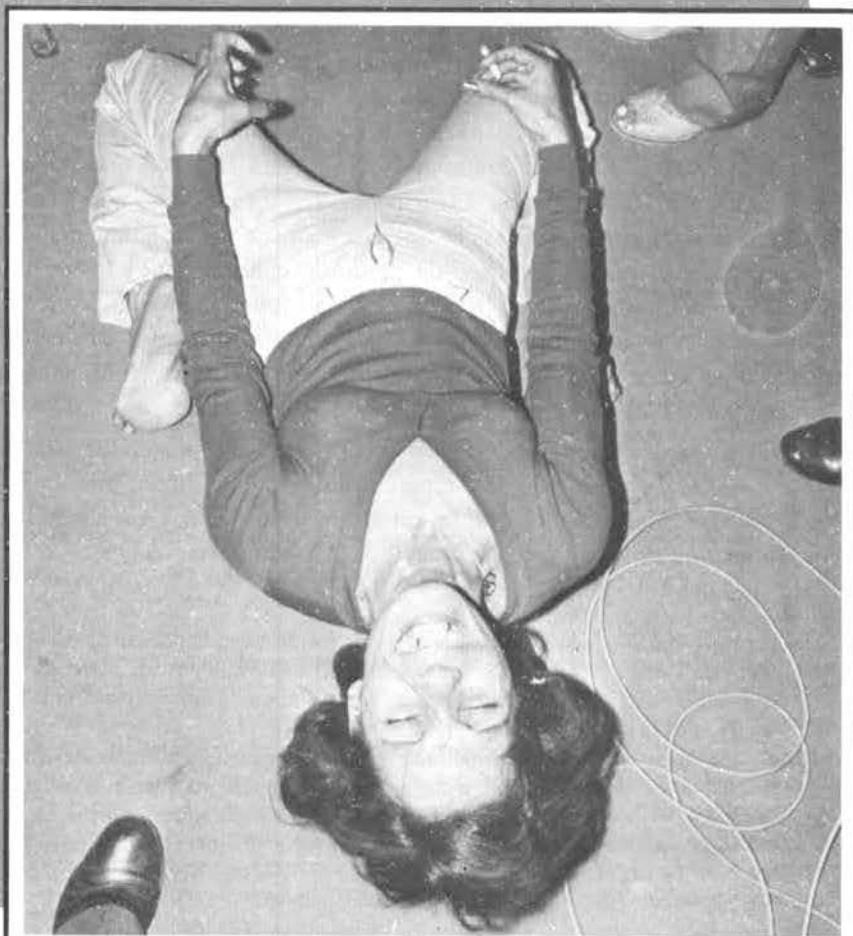


Foto O Dia.

"O caso da Pomba-Gira": Religião e Violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e Sociedade

I — APRESENTAÇÃO¹

Este trabalho teve início durante as reuniões mantidas pelo grupo de estudos de religiões afro-brasileiras do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) nos anos de 1980 e 1981. Aí foram organizados vários subgrupos cujo trabalho deveria concentrar-se em casos que evocassem, de algum modo, o tema geral das relações entre "Umbanda e Violência". Tendo como ponto de partida e inspiração o trabalho de Yvonne Maggie, Patrícia Monte-Mór e Marcia Contins, que trata das perseguições policiais aos terreiros nas décadas de 30, 40 e 50,² o subgrupo formado pelos autores deste texto decidiu, num primeiro momento, alargar esse espectro temporal analisando as relações entre Umbanda e Estado a partir da década de 60 quando não mais, certamente, tais relações podem ser pensadas em termos de "perseguição" exclusivamente, tornando-se muito mais fluidas, multifacetadas e contraditórias. Problemas técnicos de verba e tempo obrigaram-nos a reduzir o alcance empírico da pesquisa, concentrando-a sobre um determinado caso e tentando extrair daí não apenas todo o material concreto possível como também as implicações analíticas nele contidas, o que, evidentemente, não significa — longe disso — que uma abordagem exaustiva tenha sido atingida: o caso permanece aberto e diversos retornos poderiam a ele ser efetuados.

Decidimos, após escolher como foco de análise o chamado "caso da Pomba-Gira"³ — não apenas por sua repercussão popular, como principalmente pela multiplicidade de discursos que levantou em torno de si e da Umbanda em geral — adotar um método misto de trabalho, que conjugasse o acesso a documentos,

¹ A pesquisa foi efetuada com uma verba concedida pela Fundação Ford.

² MAGGIE, Yvonne, CONTINS, Marcia, MONTE-MÓR, Patrícia. *Arte ou magia negra: Uma análise das relações entre a arte nos cultos afro-brasileiros e o Estado*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1979.

³ Esse caso foi posteriormente analisado na dissertação de mestrado de Marcia Contins. O objetivo dessa pesquisa foi o de analisar o problema da possessão nos cultos afro-brasileiros e as diversas concepções de pessoa aí atualizadas bem como a relação Umbanda e crime (acusação) e o tipo de imagem feminina que se relaciona ao transe. Ver CONTINS, M. *O caso da Pomba-Gira; reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Rio, Museu Nacional, 1983, mimeo.

tendo em vista o aspecto "histórico" do acontecimento, e os procedimentos mais tradicionais da pesquisa antropológica, entrevistas etc. . . Assim, obtivemos e analisamos em primeiro lugar o noticiário relativo ao caso de dois diferentes jornais cariocas — *O Dia* e *O Globo*, cobrindo assim dois espaços inequivocamente destinados a camadas sociais diferentes. Em seguida trabalhamos sobre a totalidade dos autos do processo, que envolvem o inquérito policial, laudos médico-psiquiátricos, o julgamento propriamente dito, as sentenças e as apelações. Nossa intenção subsequente era entrevistar diretamente alguns dos envolvidos no caso, mas a mencionada exigüidade de tempo tornou impossível a localização de alguns dos protagonistas — como o juiz, o delegado e os advogados — ou o estabelecimento de contato com outros — os acusados que se encontram numa prisão à qual não pudemos ter acesso. Restringimos, portanto, nossa entrevista ao Pai-de-Santo que participou do caso como apoio da defesa e posteriormente como protetor de uma das acusadas. Certamente tratava-se do depoimento mais imprescindível à medida que o discurso oficial da Umbanda ocupa pouco espaço, seja no noticiário jornalístico, seja nos autos do processo.

Finalmente, optamos por uma apresentação não muito convencional do material e de sua análise. Ao invés de reproduzir, "etnograficamente", um acontecimento passado — que nós não presenciamos, é preciso frisar — concluímos ser mais honesto e útil colocar à frente do trabalho de análise propriamente dito alguns documentos que podem fornecer aos leitores uma idéia mais direta e mais viva dos fatos analisados. Devido à absoluta impossibilidade de apresentar todos os documentos (que montam a, pelo menos, mil páginas), selecionamos alguns poucos, mais significativos, que possam efetivamente servir como introdução para a análise efetuada.⁴

Apesar das limitações acima confessadas, esperamos que este trabalho possa ao menos abrir para os estudiosos dos chamados cultos afro-brasileiros um campo fundamental, mas que tem permanecido inexplorado, a saber, a análise dos discursos mantidos em torno das relações entre tais cultos e a sociedade abrangente (e não apenas com o Estado como acreditávamos no início), discursos que, não é possível esquecer, fazem parte constituinte dessa relação mesma.

⁴ A apresentação dos documentos levanta de imediato a questão do "anonimato" dos protagonistas do caso. Muito embora se trate de um acontecimento público e de fácil acesso a quem quer que se interesse, decidimos revelar apenas as iniciais dos nomes dos envolvidos, visando com isso principalmente preservar uma certa impessoalidade necessária ao trabalho analítico. Mesmo nos documentos esse padrão foi mantido. Isso porque, talvez nem fosse preciso acrescentar, nosso objetivo não é a simples discussão do caso em si, procurando eventuais culpados e vítimas: trata-se, é claro, de extrair a partir do caso e de maneira impessoal as implicações das relações mais gerais entre Umbanda e Sociedade abrangente.

II — DOCUMENTOS

a) Jornais:

O Globo — 11/09/79

*MULHER MATA COMERCIANTE
A MANDO DA ESPOSA DELE*

M. L., de 25 anos, confessou ontem, na 22.^a DP (Penha), ter assassinado com um tiro, na madrugada do dia 20 de agosto, o comerciante A., a mando da mulher deste, S., que lhe prometeu Cr\$ 50 mil pelo crime, mas nada lhe pagou. S., depois de insistir em negar ter contratado M. L. para matar o marido, acabou confessando a autoria intelectual do assassinio. As duas estão presas na delegacia.

— Só uma mulher que esteja passando o que eu passei, durante 16 anos de casada, pode avaliar o meu drama: ter marido só no nome porque, como homem, ele era um completo fracasso. Até para termos dois filhos foi um trabalho paciente e sacrificado. Ele tentava, e sei que se esforçava, mas no fim terminava chorando feito uma criança, diante da sua impotência. No começo eu suportava. Mas, com o tempo, ele foi piorando o seu humor, me maltratava, me espancava, me fazia sofrer o inferno, como se eu fosse a culpada.

Foi assim que S. explicou por que decidiu mandar matar o marido. Ela, que negara o crime por mais de oito horas, contou a O Globo que a idéia de assassinar o marido "foi surgindo aos poucos".

— Minha irmã V., conhecendo meu drama, dizia que "um homem como esse merecia morrer". E depois tinha o W., um rapaz que eu praticamente criei desde os 11 anos. Ele, um pretinho bom, era meu confidente. Ele assistia às maldades do A. E foi W. quem meteu na minha cabeça a idéia de matar meu marido. Ele dizia: "D. S., deixe comigo. Eu acabo com esse canalha". Mas W. era realmente frouxo. Tentou três vezes e não teve coragem. Até que no fim arranjou aquela moça, a M. L. Ela, sim, teve peito. Tomou alguns uísques em casa, esperou meu marido dormir e, de madrugada, o liquidou com um tiro só.

PRIMEIRO PLANO

O faxineiro W., de 25 anos, por três vezes tentou matar A., com uma barra de ferro, mas acabou desistindo da empreitada "por falta de coragem".

Os primeiros contatos de S. com W. para a prática do crime ocorreram em junho. Além de não viver bem com o marido, S. queria herdar dele pelo menos Cr\$ 10 milhões, em imóveis.

W. conhecia há mais de dez anos o casal, para o qual executava faxinas. Combinado o crime, partiu para a primeira tentativa na tarde de um dia de junho. S. abriu-lhe a porta e escondeu-o num dos três quartos da casa. Pouco

depois chegava A., trazendo os dois filhos da escola. O comerciante foi deitar-se em seu quarto, no qual dormia sozinho, por volta de 23 horas. À meia-noite, W. entrou no quarto, com a barra de ferro, mas ficou com medo e fugiu.

No fim do mês S. convenceu W. a fazer nova tentativa. Ao entrar no quarto de A. pela segunda vez, W. fez barulho e acordou-o. Correu e escondeu-se no banheiro. A., porém, foi até lá, e então W. lhe aplicou um golpe com a barra de ferro, pelas costas, e fugiu. A. comentou depois com a mulher que fora vítima de uma tentativa de assalto.

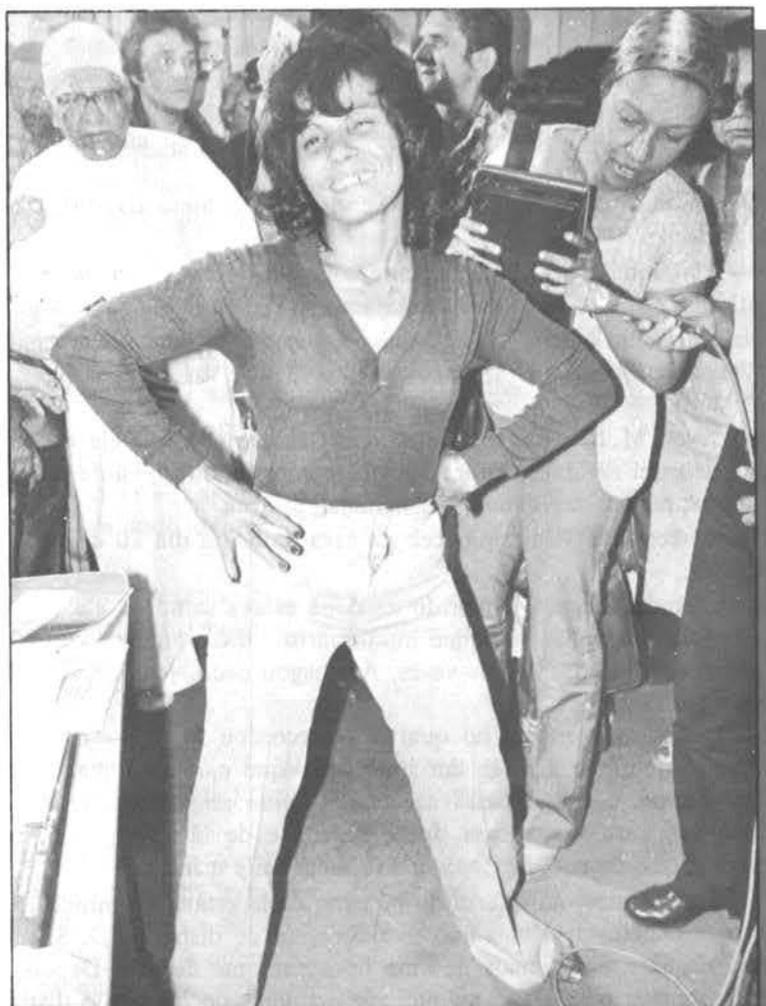


Foto O Dia.

Na última tentativa, na primeira semana de agosto, W. tomou umas doses de cachaça, para criar coragem, e chegou à casa do casal por volta de 19h30m. S. escondeu-o atrás de um sofá, e A. não demorou a chegar, com as crianças. Só às 23 horas, depois de jantar e ver televisão, é que o comerciante foi dormir. W. disse que já estava quase dormindo atrás do sofá. S. combinara pigarrear três vezes, dando-lhe sinal para entrar no quarto de A. e matá-lo. Ela pigarreou várias vezes e continuou tossindo, mas W. não sentiu coragem de executar o crime. Já eram quase 4 e meia da madrugada quando S. lhe disse que não dava mais: daí a pouco o marido se levantaria para sair com os filhos. W. não queria sair àquela hora para Caxias, foi para a garagem e esperou o dia amanhecer. Depois que A. saiu com os filhos, ele foi embora.

NOVO PLANO

— Ela me deu a maior espinafração, contou W., na 22.^a DP. Me chamou de covarde e de tudo que é palavrão. E pediu que eu encontrasse uma pessoa com coragem para fazer o serviço.

Depois de muitas tentativas, W. entrou em contato com M. L., nora de C., sua amante:

— Perguntei a M. L. se ela tinha coragem de matar um homem por Cr\$ 50 mil. Ela disse que topava, e nós acertamos tudo.

Na delegacia, ontem, M. L. explicou que deu a resposta afirmativa, na ocasião, "mais por brincadeira"; não acreditava que fosse capaz de matar alguém por dinheiro.

W. levou M. L. a um bar de A., em Caxias, para que ela o conhecesse. Depois lhe deu um revólver calibre 32, que comprara do vigilante de um supermercado. Ela aprendeu rapidamente a manejar a arma.

Tudo acertado, M. L. apareceu na casa de S. no dia 20 de agosto, por volta de 14h30m:

— Quando cheguei, o marido da dona estava saindo e ela me fez um sinal para não falar nada. Me escondeu num quarto e disse para eu não ter medo.

À noite, como das outras vezes, A. chegou cedo, jantou, viu televisão e foi se deitar às 23 horas.

— Quando ele entrou no quarto — recordou M. L. — d. S. chegou onde eu estava escondida e me deu um copo de uísque para eu tomar coragem.

Ela diz que o tempo passava e ela se sentia angustiada. Quando não havia mais nenhum barulho na casa, foi à sacada e de lá, por gestos, perguntou as horas a W., que estava lá embaixo. Era meia-noite e meia.

— Então, entrei no quarto do homem, e ele estava dormindo. Apontei o revólver para o peito dele mas não tive coragem de disparar. D. S. me deu outro copo de uísque e fiquei mais de uma hora para me decidir. Depois, fui ficando com raiva: entrei no quarto, apontei para o peito do homem e disparei. Fez um barulhão.

Depois do crime, S. pediu a M. L. que fugisse pela sacada:

— Eu disse que não, porque tinha que dar um pulo de mais de três metros. Peguei minha bolsa e meus tamancos e saí pela porta da frente, que estava fechada com chave por dentro.

M. L. disse que só aceitou matar por dinheiro porque o salário do marido não dá para as despesas da casa. Tem uma filha de 4 anos, e sempre falta dinheiro para lhe comprar remédios.

PERSEGUIÇÃO

M. L. e W. contaram à polícia que após sua participação no crime passaram a ser perseguidos "por dois homens negros e altos".

M. L. disse que poucos dias depois do assassinato, um negro alto e forte puxou-a pelo braço no Shopping Center de Caxias. Insistia em conversar, mas ela se desvencilhou dele, fugiu rápido e entrou num ônibus. Depois, viu-o outras vezes, mas tinha o cuidado de se aproximar logo de outras pessoas.

A polícia já desconfiava, há alguns dias, do envolvimento da viúva de A. no crime e estava fazendo diligências. Um dia esteve na casa de W., mas não o encontrou. No dia seguinte (segunda-feira da semana passada) ele se apresentou espontaneamente à polícia mas negou o crime. Depois de quatro dias, contou finalmente o que ocorreu.

M. L. ao chegar à polícia, confessou o assassinio mas contou outra versão: disse que matara A., numa cena de ciúme. Depois, entretanto, contou a versão verdadeira.

S. também negou, a princípio, a autoria intelectual do crime:

— Como eu poderia mandar matar meu marido, se nós vivíamos em lua-de-mel? Ele me dava tudo o que eu queria, e nós não tínhamos motivo para brigar.

Ela não teve como sustentar essa versão por muito tempo. A polícia já sabia que ela e A. brigavam com frequência e dormiam em quartos separados.

O Globo — 15/09/79

MULHER QUE MANDOU MATAR O MARIDO: CRIME FOI TRAMADO EM 'TERREIRO'

A morte do comerciante A. foi tramada pela sua mulher, S., entre adeptos do culto de magia negra num terreiro de Candomblé de Caxias. Na trama estão envolvidos também a irmã de S., V., o faxineiro W., que era o cambono, sua mulher e mãe-de-santo C. e a doméstica M. L., nora de C. e assassina do comerciante, ao qual matou com um tiro no peito quando ele dormia, no dia 20 de agosto.

Antes de se decidir pelo assassinato, S. tentou eliminar o marido "pela via espiritual" — o ritual de Candomblé: a pedido da Pomba-Gira Maria Padilha, entidade que C. diz encarnar, levou sete retratos do marido, uma sunga, uma camisa e um par de meias suadas. "Maria Padilha" garantia que, "sem pressa", faria com que A. ficasse, primeiro impotente sexual; depois, fá-lo-ia sofrer um enfarte, "como o que sofreu o pai dele". O pai de A. realmente morreu de enfarte há três anos, e S. acredita que foi graças a sua magia.

Mas S., que há anos vinha freqüentando diversos terreiros de Candomblé, sem sucesso, quando passou a se consultar no terreiro de C. exigiu pressa na solução do problema. Quando C. disse que as dificuldades de provocar um enfarte em A. ocorriam porque ele tinha o corpo fechado — proteção do além — S. decidiu que a morte teria que ser violenta, sob pena de se afastar do terreiro e procurar outro.

Maria Padilha determinou então que seu cambono W. assassinasse o comerciante. W. tentou três vezes — duas com uma barra de ferro e a última com um revólver — mas desistiu porque estava com medo. A cada tentativa frustrada era marcada nova sessão no terreiro, com S. participando cada vez mais danada. Maria Padilha transferiu então a responsabilidade de W. para M. L.

Morto A. de madrugada, ao clarear o dia a preocupação de S., enquanto o corpo permanecia no IAP, era completar o ritual de magia negra: enterrar no mesmo caixão os objetos e fotos do comerciante assassinado. Foi M. L. que, a pedido de V., levou para S. os pertences de A. que ficaram no terreiro de Caxias. A pista para revelar toda a trama foi levantada pela reportagem de O Globo: a polícia confirmou-a, e três pessoas já confessaram, em novos depoimentos na 22.^a DP. Segunda-feira serão pedidas as prisões preventivas de todos os envolvidos, e o delegado D. pretende requerer a exumação do corpo, para saber se S. chegou a colocar os pertences de A. no caixão.

A PISTA

Quinta-feira, O Globo soube que V. visitara W., em Caxias, pelo menos três vezes antes da morte de A., fato posteriormente confirmado em cartório por C. e M. L. Em seu depoimento, porém, ao referir-se a W., V. afirmara que mal o conhecia: não tinha qualquer afinidade com ele, muito menos um relacionamento formal. Imaginava-se então que V. tivesse ido a Caxias instigar W. a matar A., a pedido da irmã que a acusou de tê-la induzido a matar o marido.

Quando V. chegou ontem à delegacia, para uma acareação com a irmã (o que não ocorreu porque S. continua desaparecida), um repórter de O Globo perguntou-lhe sobre suas visitas à casa de W., antes do crime, o que não seria normal em quem afirmara mal conhecer o rapaz. V. deixou escapar que ia pedir proteção a Maria Padilha e contou até que uma ocasião levou S.

Uma repórter foi conversar com M. L. citando o nome de Maria Padilha e dizendo que já sabia de tudo. M. L. contou então a trama em todos os detalhes.

Enquanto ela era ouvida em cartório, o repórter de O Globo esteve com W., a quem disse: "Sobre Maria Padilha, a M. L. já contou tudo". W. teve uma crise de nervos e em seguida contou toda a história, em tudo igual a de M. L. Depois, C. também confirmou (nenhum dos três se viu antes das confissões em separado) e, até agora, apenas V. reluta em entrar em detalhes.

MAGIA NEGRA

W., que mora com C. há sete anos, disse que S. vinha tentando matar A. há muitos anos:

— Ela freqüentou de tudo, até quimbanda, e em todo lugar era muito explorada. Gastou muito dinheiro e deu muitas jóias. Até que um dia, há uns três anos, eu lhe disse que minha mulher recebia uma entidade forte, a Maria Padilha. Ela então pediu que eu a levasse ao terreiro. A partir daí, d. S. passou a freqüentar o terreiro de C., pelo menos duas vezes por mês, acompanhada de d. V.

W., sempre procurando proteger a companheira e dizendo que ela "é uma pessoa totalmente diferente de Maria Padilha", disse ao delegado F. que a "coisa não deu certo porque S. tinha muita pressa":

— Ela chegou a gritar com a entidade, e isto não se faz. Até que Maria Padilha disse que teria que ser eu a matar o A. Ele tinha o corpo muito fechado, e os despachos não estavam dando certo. Maria Padilha me deu uma barra de ferro de 20 centímetros de comprimento por uma polegada e meia de grossura que estava na caixa de ferramentas, e me mandou fazer o serviço.

Mas W. conta que não teve coragem, e quando já estava dentro do quarto, em frente a A., desistiu e fugiu. Dias depois foi convocada nova sessão no terreiro de Caxias:

— A d. S. estava brava, e a Maria Padilha também. Foi escolhido outro dia e, pouco antes, houve nova sessão. Aí, fui com uma barra de ferro de meio metro, que encontrei na rua. Embrulhei-a num jornal e entrei na casa com a ajuda de d. S., que me escondeu num quarto até A. dormir. Nesse dia ele acordou e eu me escondi no banheiro. Quando ele foi atrás, eu tive que dar um golpe na cabeça dele, para fugir.

Consumado outro fracasso, S. convocou uma nova sessão. W. explicou que "com ferro e com as mãos não dava; tinha que ser com arma de fogo":

— Mas Maria Padilha não queria as duas coisas, e por isso deu tudo errado: não queria que eu matasse A. na rua, como pedia S., mas sim dentro de casa, porque era mais seguro; não queria armas de fogo. Mas S. insistiu, me deu Cr\$ 3 mil e eu comprei de um vigilante um revólver calibre 32. Outra sessão, e eu já estava pronto para fazer o serviço. Entrei à meia-noite, porque tinha que ser sempre à meia-noite, e apontei o revólver para A. mas não tive coragem e me

escondi outra vez atrás de um sofá. D. S., como tínhamos combinado, à meia-noite deu três pigarros, e ficou dando pigarros até quase às 5 da manhã, quando se levantou, me deu a maior bronca e me mandou embora, dizendo que A. já estava na hora de levantar para se preparar e levar as crianças ao colégio.

HORA DO MEDO

A essa altura, S. já estava tentando desistir do terreiro e ameaçou ir procurar outro. Mais uma sessão, e Maria Padilha determinou que o crime teria que ser praticado por M. L.

— Ela me disse que não concordava com arma de fogo, mas que mesmo assim me guiaria — contra M. L. — Então, a S. me fez entrar e me escondeu cedo atrás do sofá. À meia-noite eu entrei no quarto do A. mas pensei em desistir. Aí, uma força estranha me empurrou novamente para dentro do quarto. Quando dei por mim, tinha apertado o gatilho. Então só pensei em sair correndo, deixando no quarto todas as coisas que a C. mandou que eu roubasse.

Segundo M. L. — ela também no seu relato, procura minimizar a participação de C., e esta afirma que agia tomada pela entidade — S. não era explorada no terreiro:

— Pagava apenas consultas de Cr\$ 100 e levava só cigarros, cachaça, velas e algumas pinturas, que Maria Padilha é muito vaidosa. Depois do crime, Maria Padilha ordenou que não se tocasse nunca nesse assunto. Não sei o que vai ser de mim agora. De cadeia, não tenho medo. Estou apavorada é com a Maria Padilha.

O Dia — 22/09/79

EXORCISTA NA DELEGACIA

A 22.^a Delegacia Policial, em Brás de Pina, viveu, ontem, um dia de muita agitação e inédito nos anais da criminalidade. Como foi divulgado, estava marcado a tomada de depoimento de C., implicada no assassinato do comerciante A., morto com um tiro em sua casa, a mando da própria esposa, segundo sua confissão e o depoimento dos demais implicados.

C., é a criatura que se incorpora na entidade espiritual "Maria Padilha" e, segundo todas as versões, ela teria orientado e induzido ao assassinato. No entanto, surgiram muitas dúvidas, pois ela afirmava que, em seu estado normal, nada sabia e que apenas a entidade conhecia os detalhes do crime. Na primeira tomada de depoimento, o delegado D., nada pôde fazer, pois a "Pomba-Gira" desceu e nesse estado se manteve todo o tempo. Não foi possível, então, o registro oficial de suas declarações para a juntada nos autos.

EXPECTATIVA

Diante de todos os antecedentes, foram tomadas inúmeras providências para garantir o depoimento oficial, evitando-se o transe da testemunha. O advogado de C., por ofício, convocou o Pai-de-Santo J., presidente da Federação Nacional das Sociedades Religiosas de Umbanda, para atestar a autenticidade de sua mediunidade. O delegado, por sua vez, solicitou o comparecimento do médico psiquiatra P. Além dos dois, compareceu o pastor da Igreja Pentecostal, J., que se propunha a realizar uma cerimônia de exorcismo, destinada a expulsar o demônio que se apossasse do corpo de C.

Pai J., se fazia acompanhar de dois advogados e também de sua filha, advogada M. O clima de expectativa era imenso, sendo grande o número de curiosos que superlotavam todas as dependências da delegacia.

Segundo o que estava determinado, o primeiro ato oficial deveria ser a acareação entre C., W., seu amante e que chegou a fazer três tentativas para matar o comerciante, M. L., que foi quem fez o disparo fatal, S., esposa do morto e acusada de ser a mandante do crime, além de V., irmã de S. Essa acareação estava marcada para as 14 horas, mas S. e V. não compareceram. Às 15 horas o delegado resolveu, então, transferir o ato.

PRIMEIRA INCORPORAÇÃO

Foi nesse período que se deu a primeira incorporação de C., na "Pomba-Gira Maria Padilha". O delegado perdeu o controle da situação e a multidão de curiosos invadiu o gabinete. A "Pomba-Gira" dava gargalhadas e o ambiente era de completo tumulto. O pastor J., começou a entoar cantos religiosos e tudo parecia que ia degenerar.

Os policiais, entretanto, conseguiram restabelecer a ordem e só foi admitida a presença do Pai J., de sua filha, do psiquiatra P. e dos advogados.

Foi nesse momento que se iniciaram os testes, e as conclusões do psiquiatra e do dirigente umbandista são as mais conflitantes. Um atesta a espiritualidade de C., e o outro afirma que tudo se trata de uma grande farsa mal representada.

CONFLITO DE OPINIÕES

Pai J. é um dos mais experimentados homens da religião umbandista, possuidor de vasta cultura religiosa e que ainda há pouco tempo viajou por todo o mundo para manter contatos com líderes espirituais. Ele citava fatos para atestar sua conclusão de que o transe de C. era autêntico. Entre outros exemplos, disse que, quando uma entidade está na Terra, para provar se é autêntica os especialistas comprimem os olhos e o útero. Se a entidade não é verdadeira, ela imediatamente volta ao normal. "Maria Padilha" resistiu a todos esses testes e, para terminar, sem que ninguém lhe dissesse, identificou sua filha, a advogada

M., como a guardiã da sua entidade, função que ela cumpre em seu terreiro original.

O psiquiatra P., por sua vez, asseverou que a incorporação era inautêntica, pois a paciente respondeu positivamente aos testes de sensibilidade e estava com seus sentidos normais. Ela sentiu cócegas na planta dos pés e respondia positivamente aos sinais que fazia. O Dr. P. afirmou que acredita em uma farsa mal encenada, embora na psicopatia dela admita que C. possa acreditar que realmente recebe uma entidade espiritual. Porém, sua expressão corporal e seus sentidos são absolutamente normais.

O psiquiatra ainda disse que, sob o ponto de vista psiquiátrico, as pessoas que lidam com esse tipo de misticismo geralmente são dotadas de desequilíbrio e ele arriscaria um diagnóstico baseado numa estatística de 90% de possibilidades de que C. possui esse desequilíbrio.

O EXORCISTA

"Maria Padilha" ainda estava em transe, quando entrou em cena o Pastor J. A entidade saudou-o com uma gargalhada e logo em seguida expulsou-o da sala. Pai J., teve de voltar à sala e novamente teve de atuar junto à "mãe-de-santo", conseguindo tranqüilizá-la e manter uma conversação mais calma. Foi nesse momento que "Maria Padilha" reconheceu a advogada M., e a saudou como guardiã das "Pombas-Giras".

DEPOIMENTO

Logo depois C., voltou ao normal e foi iniciada a tomada de depoimento, ainda assistido pelo psiquiatra e por Pai J. O depoimento constitui-se numa difícil tarefa para a polícia. C. sistematicamente dizia que desconhecia qualquer detalhe do fato e que somente sua "Pomba-Gira" conhecia os episódios. W. e M. L., que estavam presentes, confirmavam essas afirmações e diziam que, realmente, em seu estado normal, jamais C. tinha conversado sobre o assunto e que desconhecia tudo o que se relacionava com o destino do comerciante assassinado.

O Delegado D. decidiu registrar tudo e tomar a termo todas as declarações. Ele deixará ao encargo do juiz a decisão de mandar indiciar ou não C. como mentora do crime. Para ele, a figura a ser autuada seria a de C., que, em última análise, é a responsável pela personalidade da "Pomba-Gira". Entretanto, não sabe se essa incorporação lhe traz o estado de inconsciência e, nesse caso, não haveria forma de indiciá-la, mas, ao contrário, enviá-la a tratamento especializado.

PRISÕES DECRETADAS

Sem que ninguém soubesse, o delegado guardou para o final do depoimento de C. um trunfo que trazia no bolso. Era a decretação da prisão preventiva

de W., M. L. e S., concedida pelo juiz sumariante do I Tribunal do Júri. O magistrado negou, apenas, a decretação da prisão de V.

Nessa altura, C., ao tomar conhecimento de que seu amante W. ficaria preso, começou novamente a passar mal e foi levada às pressas para o 1.º andar da delegacia. O psiquiatra e Pai J. já tinham se retirado e só se encontrava presente o Pastor J. que, durante todo o tempo, continuava entoando suas canções religiosas.

BATALHA

Foi, então, que se assistiu a uma batalha dramática, que chegou a provocar a intervenção enérgica de um policial. O pastor aproximou-se e começou a ser repellido. "Maria Padilha" não cessava de gargalhar. Quando ele fez menção de passar sobre ela o "óleo sagrado", que disse que expulsava qualquer demônio, ela ofereceu seu corpo, deixou que o untasse à vontade, para, depois, voltar a se manifestar, agressivamente, proferindo palavras de baixão calão e quase agredindo o pastor. Travou-se então uma batalha, que, pela brutalidade, chocava aos que assistiam. O Pastor J. segurava a "Pomba-Gira" pelos braços, a sacudia violentamente e ela, sem parar de rir, reagia, e voltava aos xingamentos, cada vez mais violentos.

Foi necessário, nessa altura, que um detetive interviesse e pedisse ao pastor que se retirasse, pois antevia-se cenas de grande violência.

EXPLICAÇÕES

O Pastor J., depois, procurava explicar o fracasso de sua tentativa. Ele confessou que o demônio que atacava C. era violento demais e ele necessitava da ajuda de outros irmãos e um local mais apropriado. Ele disse que conhecia casos iguais e citou um fato, ocorrido com um doente, numa mesa de cirurgia, que foi morto porque um demônio invadiu o corpo do médico que o operava.

Para o Pastor J., C. é vítima de um demônio de grande força que pode até matá-la, caso ela não possa encontrar uma forma de se libertar de seu demônio.

O advogado L., que defende C., W. e M. L., assistiu a todos os fatos e afirmou que solicitará uma certidão das declarações do Pai J., atestando a mediunidade de sua cliente, para anexá-lo aos autos do processo e basear nesse atestado a defesa de sua constituínte, que considera inocente em seu estado normal.

O Globo — 06/10/79

DELEGADO DO CASO DA "MAGIA NEGRA" VAI SER SUBSTITUÍDO

O Delegado D., que permitiu a realização de sessões de umbanda em seu gabinete, durante as investigações do assassinato do comerciante A., chegando

a ouvir uma mãe-de-santo supostamente em transe, será substituído no cargo de titular da 22.^a D.P. nesta segunda-feira. Outro delegado que também deverá perder o cargo de titular é C., que deve deixar a Delegacia de Entorpecentes.

D. esteve com o diretor do DPM, A.R., e do DGPC, O., seguindo depois para uma audiência com o Secretário de Segurança, General E. M., a quem deu explicações sobre a realização de sessões espíritas na delegacia.

O comerciante A. foi assassinado por M. L., a mando da mulher da vítima, S., que também contratara para o homicídio W.

O Globo — 20/10/79

JUIZ IMPEDE MÃE-DE-SANTO DE REPETIR NO TRIBUNAL O "SHOW" QUE DEU NA POLÍCIA

Vestida de branco e com colar da mesma cor, segundo recomendação do pai-de-santo J., C. não incorporou a "Pomba-Gira", ontem, no I Tribunal do Júri, como fez, há um mês, na 22.^a D.P. No depoimento sobre a morte do comerciante A., foi advertida pelo Juiz R.: "Sabe muito bem o que vai acontecer, se repetir o *show*."

C., então, ficou quieta e controlada, ao lado dos quatro acusados do homicídio. A. foi morto quando dormia em seu quarto, com um tiro no peito, na madrugada de 21 de agosto, e sua mulher, S., é acusada de ser a mandante do crime.

DOCTRINA

Antes das 14 horas, C. e V. — as únicas denunciadas em liberdade — estavam no corredor do tribunal, com seus advogados. C. tinha no colo dois maços de cigarro sem filtro e quase não quis falar. O advogado E. informou que sua cliente nunca tinha visto A. e não tem nada com o crime. Segundo ele, C. "incorporou a Pomba-Gira na polícia para evitar maus-tratos, mas, agora, o pai-de-santo J. está desenvolvendo uma doutrina para que ela se controle".

Às 14h30min., o Juiz R. chegou e disse que não permitiria fotografias, "para que essa moça não tenha platéia e não repita o *show*. Seria desmoralizar a Justiça".

Logo depois, chegaram, escoltados, os outros dois acusados: W. e M. L., os quais, segundo os advogados, contraíram sarna e deverão ser removidos para local onde tenham assistência médica, seguidos de S., chorando.

Todos os quatro estão denunciados por homicídio duplamente qualificado, com motivo torpe, porque houve promessa de pagamento, e surpresa, porque a vítima dormia. Segundo o Promotor J. A., M. L. deu um tiro no peito de A. a mando de W., que lhe oferecera Cr\$ 50 mil.

O dinheiro seria dado pela mulher do comerciante, S., que já havia tentado matá-lo por três vezes. V., irmã de S., foi incluída na acusação como soli-

dária no planejamento do crime. E C. porque fez trabalhos em sessões espíritas, abusando da credence dos outros denunciados.

O Delegado D. foi a primeira testemunha interrogada, porque presidiu o inquérito na 22.^a D.P. Ele disse que o apartamento do comerciante estava em ordem, o que afastou a hipótese de assalto.

A primeira pista para descobrir os autores do crime foi dada pelo comerciante F., que compareceu à delegacia e contou que ouviu, por "uma extensão telefônica", uma conversa de W.

W. criado por S. e A., negou no primeiro depoimento, mas, depois, confessou que foi induzido pela mulher do comerciante, por duas vezes, a matá-lo. Como não teve coragem, disse ter contratado M. L.

O delegado contou, ainda, que antes da decisão de matar o marido, S. foi à casa de C., em Duque de Caxias, e ela receitou "um pó preto, feito com ossos moídos de defuntos, formicida, terra de sepultura e pimenta", que foi colocado na comida de A.

O Globo — 25/10/79

MORTE DE COMERCIANTE: DEPOIMENTOS

Com os depoimentos de cinco testemunhas, foi feito ontem, no I Tribunal do Júri, o sumário do processo em que S. é acusada de mandar matar o marido, A., comerciante. A. foi morto com um tiro dia 28 de agosto, disparado por M. L., a quem S. prometera pagar Cr\$ 50 mil.

O Globo — 01/08/81

JUIZ CONDENA QUATRO NO CRIME DA "POMBA-GIRA"

S., acusada de planejar a morte do marido, o comerciante A., assassinado com um tiro em agosto de 1979, em episódio que envolveu a pomba-gira C. e mais dois outros cúmplices, foi condenada ontem a 18 anos de prisão e mais dois por medida de segurança.

No total das penas, os quatro somam 72 anos de reclusão. Na sentença, o Juiz E. diz ter o júri reconhecido que a ré "praticou homicídio duplamente qualificado pela motivação torpe e ataque sorrateiro, recurso que impossibilitou a defesa da vítima".

C., que aconselhou a mulher a matar o marido, foi condenada a 12 anos. M. L., que matou o comerciante após ser contratado por S., cumpre pena de 18 anos. O faxineiro W., confidente da mulher do comerciante e que comprou a arma para o crime, foi condenado a 16 anos. Os três, assim como S., receberam mais dois anos de pena por medida de segurança.

Ainda este mês deverá ser julgada sua irmã, V. Ela está denunciada por "concorrer para o crime solidarizando-se com a conduta da criminosa, a quem acompanhou nos momentos em que foi tramado o plano criminoso, sempre incentivando-a a providenciar a eliminação do ofendido".

'ESPIRITUALIDADE'

Embora anteriormente tenha confessado sua participação no episódio, S., ao ser interrogada no julgamento, negou ter mandado matar o marido, e disse que sua vida com o comerciante era "insuportável", devido a problemas de relacionamento sexual. Explicou ter concordado com a proposta de C., para que seu marido fosse eliminado "espiritualmente", tendo desautorizado o homicídio.

No libelo, o Promotor J. M. sustentou a denúncia de que, "no dia 21 de agosto de 1979, por volta de 00h30min., no interior de um dos quartos do apartamento 202 do edifício número 100, da Av. Antenor Navarro, M.L. atirou contra A. O crime foi cometido por motivo torpe, mediante promessa de recompensa "feita por S."

S. foi casada 16 anos com o comerciante, com quem teve dois filhos. Seus advogados recorreram da sentença.

b) Autos do Processo:

CARTA DO PAI J., PRESIDENTE DA FEDERAÇÃO NACIONAL DAS SOCIEDADES RELIGIOSAS DE UMBANDA:

Rio de Janeiro, 2.^a-feira, 08 de outubro de 1979

Ilmo. Sr. Dr. L. da R. B.,

Saudações.

Passo a dar resposta à carta de V. Sa., assinada em 19-09-79, solicitando a nossa presença, às 14 horas de sexta-feira, dia 21, na 22.^a Delegacia Policial, na Rua Lobo Júnior, Bairro da Penha, a fim de tratar e certificar da incorporação da médium C., incorporando a entidade Maria Padilha.

A incorporação efetuada torna a médium inconsciente, isto é, a médium não tem consciência das perguntas dos consulentes e das respostas da entidade.

A médium C. não tem conhecimento do ritual e nem da doutrina religiosa umbandista, pois freqüentou outra religião, da qual se afastou quando das suas primeiras manifestações mediúnicas.

A médium C. é analfabeta, nunca freqüentou Terreiro, Centro ou Roça, não sendo doutrinada para o controle de seu transe mediúnico total, com as características de Pomba-Gira e de Maria Padilha.

É tipo de mediunidade procurada por consulentes, que por motivos óbvios, desejam segredo de suas consultas.

Quando em Terreiro, os médiuns são assistidos por auxiliares (cambonos), para proteção dos médiuns, o que não ocorria com a médium C.

Recolhemos na segunda-feira, dia 24-09-79, em recinto religioso, a médium C., a pedido da mesma, após o transe na delegacia, mantendo-a para sua orientação religiosa até o dia 20-10-79. Durante esse período teve comportamento normal.

Certos de termos cumprido com nosso dever religioso e de cidadão, continuamos ao inteiro dispor do nobre causídico.

Cordialmente,

J.

LAUDO DE EXAME DE SANIDADE MENTAL

Os abaixo assinados, peritos encarregados do exame de sanidade mental em C., dão a seguir o laudo respectivo.

HISTÓRIA CRIMINAL

Denúncia: "No dia 21 de agosto de 1979, por volta das 00,30 horas, no interior de um dos quartos do apartamento 202, do edifício situado na Avenida Antenor Navarro n.º 100, nesta cidade, a PRIMEIRA DENUNCIADA — M.L. — efetuou disparo de arma de fogo contra A., atingindo-o e causando-lhe as lesões descritas no auto de exame cadavérico de fls. 124, as quais, por sua natureza e sede, foram a causa da morte da vítima.

O crime foi cometido por motivo torpe, ou seja, mediante promessa de recompensa feita pela terceira denunciada, agindo o segundo acusado como intermediário da empreitada criminosa.

Na prática do crime, usou a primeira denunciada de recurso que impossibilitou a defesa do ofendido, pois agiu mediante ataque sorrateiro, após aguardar que a vítima dormisse, eis que ficara, por algum tempo, escondida em um dos quartos do apartamento, contando, para tanto, com o auxílio da terceira acusada.

Os demais denunciados — segundo, terceiro, quarto e quinto — concorreram eficazmente, com consciência e vontade, para a prática do crime descrito no item anterior, uma vez que se encontravam unidos pelo mesmo propósito homicida.

O segundo acusado — W. — aderiu ao plano criminoso da terceira acusada, dela aceitando promessa de recompensa a fim de providenciar a eliminação da vítima, tendo, inclusive, subempreitado a atividade delituosa à primeira acusada, a quem, por sinal, acompanhou até as proximidades do edifício em que se deu o crime, a fim de lhe facilitar a fuga, como de fato ocorreu.

A terceira denunciada — S., esposa da vítima — participou, por seu turno como mandante do crime, empreitando a atividade criminosa aos dois primeiros denunciados e dando cobertura à executante do delito, chegando, mesmo, a escondê-la no apartamento, com o propósito de aguardar que a vítima dormisse, a fim de que o plano sinistro fosse executado.

A quarta denunciada — V. —, por sua vez, concorreu para o crime solidarizando-se com a conduta criminosa da terceira denunciada, sua irmã, a quem acompanhou em momentos em que foi tramado o plano criminoso, sempre incentivando-a a providenciar a eliminação do ofendido.

A quinta denunciada — C. —, com sua conduta solidarizante e acoroçoadora, concorreu eficazmente para a prática do homicídio, pois, ante o fanatismo e a credence dos demais denunciados, realizou, mediante remuneração, algumas "sessões", nas quais se tramou a morte da vítima, animando, assim, os acusados à prática do crime e prometendo a eles a sua "proteção".

ESTÃO, assim, incursos nos artigos 121, § 2.º, I e IV (a primeira denunciada), 121, § 2.º, I e IV c/c 25 (os segundo, quarto e quinto denunciados) e 121, § 2.º, I e IV, c/c 25 e 44, II, £ do Código Penal (a terceira denunciada).

Elementos Colhidos nos Autos: De fls. 111, o discurso da examinada, ainda que se possa fazer algumas ressalvas quanto ao conteúdo, nada se pode dizer da intenção: busca, de maneira clara, defender a sua inocência no caso e o faz sob uma argumentação lógica, nada indicando a perturbação mental àquele tempo. Idem de fls. 190 até 191 verso, Interrogatório em Juízo. De fls. 200, uma declaração da Federação Nacional das Sociedades Religiosas de Umbanda, que será melhor estudada adiante.

Versão da Acusada aos Peritos: "Eu estou presa por esse sentido: porque esse casal morava na minha casa que era a menina (M. L.) e o rapaz (W.) que fizeram isso do crime; eu não sabia de nada do que se tratava, eles foram presos sendo que eu ia levar comida para eles; ficou um tempão sem eu nada saber do que se tratava, sendo que o Detetive N. já tinha me avisado que eles iam me complicar; um dia o detetive foi lá e disse que o delegado tinha mandado me buscar; aí quando cheguei lá tinha uma televisão e disseram que eu fiz uma porção de coisas mas não é nada disto porque eu *não acredito em macumba*; com isto tudo que está aí eu não tenho nada com isto porque eu nem conhecia o moço que morreu."

ANAMNESE

Antecedentes Psicossociais: Vem de família humilde, filha de lavrador do interior do Estado do Espírito Santo. Jamais frequentou escola; casou-se aos 12 anos, quatro filhos, todos saudáveis. Veio para o Rio em companhia do marido, aos 21 anos. De sua fala: "assim que chegamos no Rio, meu marido começou logo na farra, arrumando mulher de tudo quanto é lado, acabou me largando e indo morar com outra; eu fui trabalhar em casa de família para sus-

tentar os filhos; sempre trabalhei como doméstica, sendo que há 2 anos arrumei um emprego na Funerária Duque de Caxias; dava para ir vivendo porque eu fazia horas extras; eu conheci a M. L., desde quando ela tinha 17 anos, 3 anos depois foi morar lá em casa com uma filhinha porque ela também trabalhava e depois começou a gostar do meu filho R., que tem 23 anos e passaram a dormir juntos; eu quase não parava em casa porque trabalhava à noite e quando chegava em casa para descansar já estava na hora de voltar para o trabalho; este negócio de macumba que andam dizendo por aí de mim é tudo mentira porque eu não acredito em nada disto; eu tive uma coisa qualquer quando estava dentro da delegacia e a televisão filmou tudo e depois um senhor religioso me levou para a casa dele e fiquei lá uns 15 dias e me dei bem porque fui bem tratada; lá eu fiquei num quarto em repouso e eles me tiravam para fora e me jogavam pipoca em cima e sacudimento de comida seca, tudo que fosse de comer, eles me botavam de vestido branco no centro de uma roda com um pano forrando o chão, eu ficava no meio de pé, eles davam passes em mim, eu não entendo nada disso, mas me sentia bem". Perguntada sobre o que consta do processo, no referente ao fato que exercia regularmente as práticas de dar passes, fala: "Eu não acredito nisso mas recebia dinheiro quando as pessoas deixavam 100 cruzeiros para eu comprar cigarros; eu dava passes porque é um negócio que me pega mas não acredito em nada disso; eu não sei nada disso de centros de macumba, mas eu não pedia dinheiro a ninguém; quando eu dava cor de mim já estava o dinheiro lá que as pessoas tinham deixado em cima da mesa, sem mesmo eu pedir, mas eu digo ao senhor que eu não acreditava em nada disto porque eu sou católica e quando tenho tempo eu vou até à missa na Igreja de Santo Antônio lá em Caxias; isso que estão dizendo aí que fui eu que mandei a mulher matar o homem eu continuo dizendo que não tenho nada a ver com isso, que eu não ia mandar matar ninguém."

EXAME PSÍQUICO

Paciente calma. Normalmente orientada no tempo e no espaço. Atenção de tenacidade e vigilância normais. Memória conservada para os fatos atuais e antigos. Refere episódios de perda da consciência com atividade motora e amnésia lacunar. Estado de humor sintônico. Não há distúrbios da senso-percepção nem atividade delirante atual. Inteligência dentro da média. Ausência de sinais da série psicótica. Acentuada labilidade emocional e afrouxamento da autocrítica.

CONCLUSÕES

Considerações Psiquiátrico-Forenses: A paciente apresentando comportamento típico dos portadores de estruturação anormal da personalidade. Seria a personalidade psicopática clássica, de feitio predominantemente histórico. De plano

avulta a mendacidade sistemática como a possivelmente única maneira de se relacionar com os outros. Exemplo: diz que nasceu em 1941, havia dito na delegacia (fls. 72) que nascera em 1933, no meio do exame revela que tem 35 anos (1945) adiante modifica, afirmando que não sabe ao certo a idade nem o ano do nascimento, e, assim, em uma linha de tentativa de manipular o examinador, vai dizendo o que lhe ocorre, para depois desdizer e, em alguns momentos, até se surpreender com o que houvera dito minutos atrás. A falência da autocrítica é notável. Exemplo: começa chamando o examinador de "meu querido"; depois de "meu filho"; adiante: "meu santo" e vai por aí pretendendo a intimidade, sem qualquer forma de contenção indicativa de uma percepção adequada da realidade que está vivendo. Prossegue a mitômana: "não sou macumbeira; não sei de nada disso; é verdade que dou uns passes e ajudo as pessoas mas não recebo dinheiro, só quando querem me dar; aí, sim, recebo e pronto, mas não recebo porque quero, recebo dinheiro porque querem me dar; não me lembro de nada do que acontece comigo, não sei de nada que acontece comigo e dizem que sou médium".

Todo este funcionamento se cumprindo dentro de uma atitude que discrepa, em muito, daquela que seria de se esperar de quem estivesse sob processo e expectativa de condenação; parece que nada lhe ameaça nem lhe diminui a altura do pedestal em que se julga estar; olímpica, confiante, intrusiva, falstrona, mentindo a cada frase, sobressai neste painel de anormalidade do caráter, a onipotência infantil do pensamento que é, por, certo, a raiz da conduta anômala. Em outros termos: acredita em si mesma o suficiente e o total para não precisar acreditar em mais ninguém; mantém um conluio com a divindade da qual ninguém mais participa e as forças cósmicas, ou espíritos ou o que lá que sejam, são seus perenes convidados e parceiros de engodo que está pronta a empurrar para cima dos crédulos, sem qualquer forma de respeito pelo outro: dispõe-se a prometer a cura de doenças que nem sabe quais sejam e cicatrizar feridas em pernas que nunca viu. A falência da autocrítica, ainda uma vez, é tão exuberante que atinge ao ridículo: a paciente não consegue estabelecer a diferença entre o médico psiquiatra e os crédulos que constituem a sua clientela: "deixa comigo que tudo vai correr bem para o senhor". A mistificação e as atitudes históricas, a onipotência levada ao extremo e a falência conseqüente da autocrítica, o comportamento anormal, enfim, tem a sua origem no radical psicopático. Trata-se de personalidade anormal, que mesmo entendendo do que seja punível não tem condições de reflexão suficiente para se conduzir adequadamente...

III — Análise

O caráter extremamente ambíguo que reveste a posição da Umbanda (e dos chamados cultos afro-brasileiros em geral) no contexto da sociedade brasileira não constitui, já há algum tempo, novidade para os antropólogos e cientis-

tas sociais que se têm dedicado ao assunto. Incorporada como elemento de autodefinição de uma certa "identidade nacional" a Umbanda encontra a contrapartida dessa função nas constantes acusações a que é submetida, encarada como manifestação de certos problemas sociais ("primitivismo", "selvageria", "atraso" etc...) ou mesmo individuais (perturbações mentais, desajustes psico-sociológicos...).

Parece contudo que as verdadeiras razões para essa ambigüidade fundamental não constituíram objeto de pesquisa específica.⁵ Em outros termos, a posição ambígua ocupada pela Umbanda na sociedade nacional tem sido tomada como um dado e não problematizada enquanto questão. Em última análise é esse o objetivo deste trabalho. Partimos de uma constatação geralmente aceita, implícita ou explicitamente, por todos os analistas: os cultos afro-brasileiros em geral, e a Umbanda em particular, estão marcados, desde sua introdução ou gênese no Brasil, por um duplo sistema de forças que comanda seus movimentos. De um lado, temos um sistema de ordem centrífuga que tende a pluralizar as variantes do culto, a acentuar as diferenças, a proliferar discursos paralelos; de outro, um conjunto de forças centrípetas que busca incessantemente conduzir o sistema para um possível centro, ordená-lo, normatizá-lo.

Ambos os sistemas de forças ultrapassam amplamente o que se convencionou chamar de "campo religioso". Assim, certos discursos difundidos pela sociedade associam à "Umbanda" toda e qualquer manifestação "sobrenatural", contribuindo assim para expandir o sistema em várias direções; por outro lado, discursos codificadores — entre os quais se coloca na linha de frente o próprio discurso dos antropólogos — tendem a produzir, e conseqüentemente encontrar, uma unidade através de definições restritivas e cortes marcantes. Além disso, é preciso notar que esses feixes de discursos são em grande parte "anônimos" no sentido de que seus possíveis autores representam apenas a cristalização momentânea de um processo muito mais abrangente.

A hipótese básica aqui em jogo é que essa ambigüidade radical da Umbanda — no sentido de que ela é coextensiva com o próprio culto enquanto sistema — responde pelo caráter incerto e também ambíguo de sua classificação socialmente atribuída no Brasil.

⁵ A exceção parece-nos ser o artigo de Peter Fry (FRY, Peter. Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". In: *Ensaio de Opinião*. São Paulo, Inúbia, 2(2):44-47, 1977) onde, ao mencionar rapidamente o Candomblé, o autor sustenta que a utilização desses cultos como elementos definidores da "identidade nacional" é uma espécie de neutralização dos perigos simbólicos representados por esses cultos marginais. Em outros termos, a ambigüidade da Umbanda estaria situada sobre um eixo diacrônico onde o processo de neutralização avançaria continuamente. Sem negar a justeza dessas observações, acreditamos que o traço fundamental desse caráter ambíguo é a sua manifestação sincrônica, ou seja, que os pontos de vista positivo e negativo a respeito da Umbanda formam um todo indissociável.

Como atingir contudo esse nível, e verificar essa hipótese, testando-a, ampliando-a e complexificando-a? É óbvio que só o recurso à observação concreta pode permitir esse passo generalizante. Na ordem cronológica da pesquisa — que a ordem lógica da exposição transforma inevitavelmente — foi a atenção emprestada a um *caso* específico que levantou essas questões, permitindo então a análise desse caso mesmo. Trata-se de um assassinato que ocupou as páginas do noticiário policial dos jornais do Rio de Janeiro (e, algumas vezes, suas primeiras páginas) entre os dias 11 e 30 de setembro de 1979. Tingido de elementos "místicos" e associado a práticas tidas como umbandistas, ele pôde fornecer o foco a partir do qual alguns elementos essenciais da posição dos cultos afro-brasileiros na sociedade brasileira puderam ser examinados.

Cumpra preliminarmente, contudo, afastar um possível equívoco. De fato, um "estudo de caso" poderia ser considerado como uma perspectiva excessivamente parcial e limitada, incapaz portanto de dar conta de fatos de nível muito mais abrangente, e que constituem o alvo desse trabalho. Tudo depende entretanto de como encarar o próprio conceito do que vem a ser um "caso". Longe de constituir esse fato isolado e cerrado sobre si mesmo um caso é antes um

"acontecimento em torno do qual e a propósito do qual vieram se cruzar discursos de origem, forma, organização e função diferentes... Todos falam ou parecem falar da mesma coisa... Mas todos eles, e em sua heterogeneidade, não formam nem uma obra nem um texto, mas uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos. E ainda dizer uma batalha não é dizer o bastante; vários combates desenrolaram-se ao mesmo tempo e entrecruzando-se..."⁶

Em outros termos, um "caso" é o lugar a partir de onde é possível visualizar e confrontar uma multiplicidade de discursos que, mais ou menos casualmente, ali encontraram seu ponto de cruzamento. Estamos, assim, diante da indeterminação do que poderíamos chamar de uma "tragédia". Tratar um "caso" como uma "tragédia" é estar atento a seus detalhes mais imprevistos, a suas reviravoltas, a seus combates: em uma palavra, a seu poder transformador e produtor.

Nossa trama é razoavelmente banal, igual a muitas outras que ocorrem na periferia das grandes cidades brasileiras e que alguns jornais noticiam com certo destaque e, às vezes, com grande estardalhaço. Uma mulher de trinta e cinco anos S., classe média, suburbana do Rio de Janeiro, planeja e ordena o assassinato do marido A., comerciante e herdeiro de uma boa fortuna paterna. S. teria contratado por cem mil cruzeiros um rapaz chamado W. (faxineiro e conhecido da família de A. e S. desde os doze anos de idade) para executar o crime; este, por sua vez, teria aceitado o encargo por gostar de S., sendo mesmo

⁶ FOUCAULT, Michel, org. *Eu, Pierre Riviere, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro, Graal, 1977.

seu amante (o que S. nega veementemente). W. descobre-se porém incapaz para o crime após três tentativas frustradas, contratando então a nora de sua mulher (M., empregada doméstica), a quem promete metade do dinheiro que receberia de S. M., que mais tarde afirma ter aceitado o acordo por estar precisando de dinheiro para comprar uma casa para sua família, assassina realmente A., na noite (à meia-noite, sustentam algumas versões) do dia 20 de agosto de 1979.

É apenas no dia 10 de setembro que o crime se torna conhecido através da confissão de S., numa delegacia da zona norte; no dia seguinte os jornais tratam do fato, se bem que com a descrição merecida pela vulgaridade da estória. A partir do dia 16 tudo muda de direção: S. denuncia o fato de que o crime teria sido tramado num terreiro de Umbanda e executado a mando de uma "mãe-de-santo", C., supostamente a mulher de W. S. teria ido algumas vezes à casa de C., juntamente com sua irmã V., através de W., que lhes teria dito que sua mulher recebia uma "Pomba-Gira" muito forte, para se consultarem. As duas possuíam motivações diferentes para as consultas: enquanto S. desejava a cura de seu marido que estaria sofrendo de impotência sexual, V. estava à procura de emprego. De acordo com S., a "Pomba-Gira Maria Padilha" de C. lhe teria entregado um pó que deveria ser colocado na comida de A. S. imaginava que o pó servia como tratamento contra a impotência de A., sabendo apenas mais tarde que se tratava de um "pó da morte", produzido através da mistura de veneno e terra de cemitério. Tendo percebido que o pó não produzia os resultados esperados, C., ou antes, sua "Pomba-Gira", teria dito — tudo ainda de acordo com S. — que A. deveria morrer por outro meio, encarregando M. de fazê-lo com um revólver.

No dia 18 o caso já ocupa as primeiras páginas do noticiário dos jornais, mas com um destaque em acréscimo: a incorporação de C., por uma "Pomba-Gira" durante seus depoimentos na delegacia. O delegado, assustado, convoca pais-de-santo, pastores, psiquiatras para ajudá-lo a cuidar da possuída. O caso prossegue através de um jogo de acusações mútuas em que S. continua a atribuir a C. a ordem de matar seu marido, enquanto esta — incorporada, já que alega que apenas sua "Pomba-Gira" sabe de algo — nega que "Maria Padilha" trabalhe para o mal, acusando S. pela trama do assassinato. W e M., por sua vez, sustentam que C. e sua "Pomba-Gira" não estão envolvidas no crime, tendo sido procuradas pelas duas irmãs por causa da "boa entidade" que poderia resolver "espiritualmente" os problemas de ambas.

Através desta sumária descrição pode-se perceber imediatamente quais as instâncias em jogo no caso: o sistema da Umbanda, o aparelho do Estado e algumas manifestações que, por falta de melhor denominação, classificaremos como provenientes da "sociedade abrangente". Não que esses campos se apresentem de modo homogêneo ou uniforme; muito ao contrário, é a pluralidade interna de cada um, bem como suas relações entre si que produzirão essa multiplicidade de discursos que se entrecruzam num plano de lutas que tentaremos reconstituir.

Primeiramente o *Estado*. Seu papel no caso é essencial, pois é em seus aparelhos que ele encontra seu ponto terminal. No entanto alguns níveis diferentes são acionados e seus discursos não são, de modo algum, idênticos. O *delegado* de polícia é o primeiro representante dessa instância a entrar em cena. Sua posição é ambígua. Sem dúvida ele crê firmemente na culpa de todos os envolvidos; mas crê também, de alguma forma, na participação da "Pomba-Gira": permite sua incorporação na presença de testemunhas, convoca "especialistas", registra seus depoimentos mesmo sem saber se poderão ser utilizados durante o julgamento. Em suma, ele parece acreditar que apesar de seu caráter legal duvidoso a Umbanda pode possuir, de algum modo, uma eficácia real.

Em seguida, os *médicos*. Todos os envolvidos são submetidos à perícia psiquiátrica; os laudos são incertos. Constata-se a saúde mental de todos exceto um, embora aparas de dúvida sejam, como sempre, deixadas como aviso, numa espécie de prevenção contra eventuais enganos. Apenas C., a possuída, é sumariamente diagnosticada: "personalidade psicopática clássica", "mitômana", "histerica", "com falência de autocrítica"... Para a medicina legal parece não haver dúvidas: o transe de C., não passa da realização de certos desajustes psíquicos que revelam tratar-se tudo de uma fraude, ainda que essa fraude escape ao controle da "doente", já que seus motivos estariam alojados nas profundezas de seu inconsciente. No entanto, como em todo discurso, e talvez no psiquiátrico em especial, não parece haver certezas definitivas, e contradições se instalam sob a capa de uma linguagem segura de si mesma. À pergunta do Tribunal do Júri acerca do estado mental de C. na época do crime, os mesmos psiquiatras encarregados do laudo médico sustentam, paradoxalmente, sua plena saúde mental, concluindo então estar C. consciente de tudo o que estava acontecendo. Em outros termos, parece que a psiquiatria conclui que a "loucura" de C. não estava suficientemente forte para livrá-la de uma condenação...

Por fim, o *juiz*. Seu veredito é direto: trata-se tudo de um *show*, de uma mistificação consciente visando encobrir um crime hediondo. O delegado é severamente advertido: como permitir esse "teatro" composto pelas possessões de C. num assunto tão sério quanto um assassinato e num lugar tão importante quanto uma delegacia? A medicina legal não é levada em consideração, não se presta atenção a suas hesitações, a "doente" é condenada: nada de patologia, mas simples criminalidade. Todas as declarações que, durante os depoimentos no julgamento ameaçam falar da Umbanda são imediatamente proibidas e excluídas dos autos. O juiz declara legalmente a inexistência da Umbanda, o que não significa em hipótese alguma que essa inexistência se concretize. Indiretamente a Umbanda surge em todos os depoimentos, desde os de C. até o do delegado, passando por W. e M. e por S. e V.; ela é alvo e objeto de disputas, ora acusada, ora aprovada, dependendo de quem fala e contra quem se fala. Em outros termos, mesmo ao ser condenada e negada formalmente, a Umbanda afirma sua existência. Como num modelo reduzido da própria sociedade brasileira, a Umbanda e a possessão aparecem no julgamento como fantasmas que

ao verem sua materialidade recusada assombram, paradoxalmente, os que em torno delas se debatem, com tanto mais força quanto mais são negadas.

Em segundo lugar estão os discursos que agrupamos mais ou menos arbitrariamente sob o rótulo de *sociais*, no sentido de que as duas visões aqui encontradas refletem de modo bastante direto certas posições facilmente encontráveis em toda a sociedade brasileira. De um lado, *S.* e *V.*: classe média, desconfiam sem dúvida dessas estranhas práticas "inferiores", mas em um caso de necessidade — *V.* perde o emprego; *S.* deseja a cura de seu marido — recorrem a elas: a Umbanda é uma possibilidade aberta, no Brasil, mesmo àqueles que não a praticam, que não crêem nela, ou até mesmo que a condenam. São em parte recompensadas, mas o mal está feito pois permanecem presas ao que desejam abandonar; não as deixam mais em paz, terminando por envolvê-las num crime de morte. Defendendo-se do crime, acusam outros de serem bruxos, de "trabalharem pro mal."

De outro lado, *W.* e *M.*, pobres, acostumados a conviver com práticas umbandistas, morando num "quase terreiro" (a casa de *C.*, utilizada também para as consultas). Pensam as práticas de que participam direta ou indiretamente de um ponto de vista "de dentro", ou seja, enquanto participantes dos rituais, ou mesmo, no caso de *W.*, como "cambono" (auxiliar místico) de *C.* Recorrer à Umbanda faz parte, para eles, de seu cotidiano. Seu discurso é de defesa da acusação de "trabalhar pro mal" e não de defesa do crime praticado. Defendem a Umbanda.

Por fim, encontra-se um conjunto de discursos mais ou menos internos ao próprio campo da Umbanda. *C.* sustenta sua completa ignorância não apenas a respeito do crime como de tudo o que ocorre quando está incorporada. Recebe uma "coisa", uma "mulher", algo que ela não sabe bem o que é. Nunca frequentou centros organizados de culto; não se recorda do que acontece durante as "consultas". Sua "Pomba-Gira", esta sim, sabe de tudo. No discurso da "Pomba-Gira", esta diz que sabia que *S.* queria ver o marido morto, alegando sua impotência sexual. Mas essa entidade enganou a consulente, tomou seu dinheiro, ludibriou-a com poções mágicas falsas para mostrar a *S.* que "não trabalha para o mal".

Mas a perspectiva umbandista tem outra faceta: a do especialista. Pai *J.* toma conhecimento do que ocorre através dos jornais, teme as repercussões negativas do caso para a Umbanda, apresenta-se ao delegado oferecendo-se para cuidar de *C.* Atesta sua "mediunidade", mas nega por completo sua "religiosidade". Despreparada, não-iniciada, ninguém pode saber ao certo a que as des-governadas práticas de *C.* podem conduzir. Pai *J.* leva-a para seu terreiro, controla sua mediunidade, impede a incorporação de sua "Pomba-Gira" no tribunal — mas será mesmo uma "Pomba-Gira", ou tratar-se-á de uma "energia psíquica e/ou cósmica" que *C.* não sabe controlar? — em uma palavra: silencia *C.*

É preciso deixar bem claro, contudo, que tampouco aqui existe univocidade no discurso. A posição de Pai J. "para fora" do culto — para jornais, juizes, tribunais e, mesmo, pesquisadores — não corresponde exatamente à sua posição "para dentro" do culto que comanda. Em nossas entrevistas diretas com Pai J. e seus "auxiliares" essa visão "para dentro" era por vezes colocada ao lado daquelas "para fora" como duas interpretações igualmente válidas para os mesmos fenômenos. Assim, disseram-nos, C. poderia ser uma médium possuidora de "Pomba-Gira" que poderia ser "Maria Padilha" e que estaria sendo castigada por essa entidade por não ter seguido a iniciação na Umbanda e por não ter montado um terreiro para a prática umbandista, embora tivesse condições para tanto. Assim, o discurso umbandista sobre a possessão de C. tem duas facetas que não são para os membros do culto necessariamente contraditórias. De um lado, uma explicação "para fora" que tenta "defender" a Umbanda ao isolá-la de outras manifestações de transe onde ela não estaria presente, o transe se manifestando de maneira selvagem, incontrolada e inconsciente (a Umbanda daria então ordem e significado para a possessão); de outro lado uma explicação "para dentro", interna aos participantes do culto, na qual se afirma a existência de um espaço independente da vontade dos homens e no qual apenas os deuses têm voz. Espaço que serve para as explicações "não-científicas" dos fatos, ou seja, aquelas que invocam "santos", "entidades", explicações derivadas de uma lógica "mágica", enfim.

Travam-se pois múltiplos combates que cruzam o acontecimento em todas as direções e que constituem alguns planos específicos de luta. Combate entre C. e S. que se acusam mutuamente pelo crime; entre C. e S. de um lado e o aparelho estatal de outro, que em suas múltiplas instâncias busca a condenação de ambas. Combates internos, também, ao próprio aparelho de Estado: o juiz que desqualifica o parecer médico ao condenar C. que havia sido diagnosticada como doente mental; que repreende o delegado que ousou dar voz ao comportamento mistificador de C. durante seus depoimentos, repreensão que termina mesmo com sua transferência. Combate entre o Estado e o discurso "oficial" da Umbanda. Pai J. busca afirmar a inocência de C. — convicto de que sua condenação acarretará danos para a imagem pública do culto que comanda — mas previne-se: apregoa seu despreparo religioso e usa em seu confronto com a instância judiciária armas escolhidas por esta última — um parecer autenticando a mediunidade de C. (que, é óbvio, é desconsiderado pelo juiz) e a presença de sua própria filha carnal, advogada. Combate então que cruza o próprio campo da Umbanda, representado pelo confronto, mas também pela aliança, entre C. e Pai J. O último nega decididamente o caráter *umbandista* das práticas de C.: a Umbanda é definida como uma *religião*, organizada e voltada para a prática do bem e da caridade; já o que é executado por C. não passa de um feixe de potencialidades (sua "mediunidade") mal-organizadas e mal-direcionadas, e que para serem convertidas em Umbanda devem obrigatoriamente passar por certos rituais controladores e normalizadores. Pai J. — chefe de uma dessas inúmeras federações

que buscam codificar a Umbanda, homem com contatos políticos — manipula um discurso cientificizante. Os deuses não são, na verdade, deuses: trata-se de *forças* cósmicas e psicológicas; os rituais, cânticos, toques, sacrifícios, são verdadeiras *experiências* que conjugam tais forças e que seu poder pessoal direciona no sentido por ele planejado — e eis o que C. é incapaz de executar, seu preparo é nulo, sua vontade fraca. Nada de magia portanto: a Umbanda é racional ao mesmo título que as práticas científicas. Todo o cuidado com os mistificadores é pouco.

Ora, C. é o oposto de tudo isso, e no seio mesmo da Umbanda ameaça negar na prática todas as construções ideológicas de Pai J. Sua prática é fluxo não-codificado e dificilmente codificável; praticamente analfabeta, não pode sequer sonhar com o vocabulário "científico" de Pai J. Sua força é mágica, no sentido radical da palavra: no sentido da lógica do concreto, situada para além da racionalidade científica. Para C., o médium não controlaria a entidade mais forte, ao contrário de Pai J., que entende o médium como controlador dessas forças. Mas C. combate ainda consigo mesma, com sua Pomba-Gira⁷ não gosta dela mas é obrigada a recebê-la; dá consultas contra sua vontade, mas extrai algumas vantagens materiais dessas práticas. Enfim, e paradoxalmente, jamais foi a um centro ou terreiro de Umbanda, não tem a menor idéia das razões que fazem com que "aquilo" aconteça com ela — e eis aqui, sem dúvida, o dilema fundamental de Pai J. ao tratar de C.: C. atesta que as forças que ele pretende controlar se manifestam conferindo assim legitimidade à sua ação controladora.

Temos aí então a trama, os personagens, os discursos e os combates neles e e através deles travados. Resta, contudo, indagar o essencial. O que dizem na verdade, em sua complexa heterogeneidade, todos esses discursos em seus combates? De que falam eles, enfim?

Dizíamos, no início, que a Umbanda está marcada por um jogo entre um duplo sistema de forças, um de ordem centrífuga e outro de ordem centrípeta. Procuremos agora o significado profundo dessas noções. Se há um traço essencial às práticas umbandistas no Brasil este é, sem dúvida, a absoluta impossibilidade de sua codificação e uniformização globais. Desde os primeiros estudos acerca dos "cultos afro-brasileiros" os autores têm se impressionado com a diversidade de práticas e doutrinas, com a variação cerimonial quase que de terreiro a terreiro. Sem dúvida, existem alguns elementos estruturais ao culto — e que não cumpre analisar nos limites deste trabalho — responsáveis por esse processo. Seu resultado concreto, contudo, é uma dispersão fragmentada do discurso umbandista em todas as direções da sociedade, sendo que em cada ponto um reagrupamento específico pode ser efetuado, dependendo de certos constrangimentos e configurações locais. Como os "universos mitológicos", também o discurso um-

⁷ Pai J. nega, evidentemente, que essa "força" de C. seja uma pomba-gira, pois essa "entidade" seria já uma "energia" dotada de forma, enquanto que com C. nada está absolutamente definido.

bandista está condenado a se desfazer e refazer a cada instante, num devir puro e num fluxo constante.

Consustancial a essa tendência existe outra, centralizadora — abstenhamo-nos de dizer que se trata de uma repressão *a posteriori*: os dois mecanismos são coextensivos e interdependentes. Busca-se então uma ordem definida, imutável; condena-se as práticas (como aquelas de C.) que escapam aos limites demarcados pelas federações e pelos grandes iniciados; codificam-se as práticas e as crenças: a Umbanda deve ter também seu Concílio de Nicéia. A essa rede de forças centrípetas os discursos múltiplos heterogêneos tendem a escapar, como que por entre suas malhas. Quando esses discursos se manifestam, como no caso de C. (ou em Cantagalo, ou em inúmeros casos mais obscuros que se repetem constantemente e que, sem dúvida, podem servir de ponto de apoio para todo um discurso preconceituoso e racista contra a Umbanda), devem ser rapidamente silenciados, desqualificados, ou ainda, preferencialmente, normatizados, ao serem incorporados ao culto "codificado".

Teríamos aqui então, aparentemente, um processo já captado e analisado por vários antropólogos:⁸ um processo de burocratização da autoridade mágico-carismática, cuja raiz estaria numa tentativa de *legitimação* da Umbanda frente à sociedade mais ampla. É claro que esses processos — burocratização e legitimação — estão, sem dúvida, em marcha. Mas, talvez, não se trate aqui de processos primeiros e sim de efeitos mais ou menos superficiais de certos agenciamentos de nível mais microscópico e que habitualmente passam despercebidos. Esses processos mais fundamentais parecem constituir, cremos, um sistema de controle do discurso da Umbanda, no sentido dado ao conceito por Michel Foucault:

"procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité".⁹

Seguindo ainda Foucault, poderíamos também isolar alguns desses procedimentos que atuam no caso da Umbanda em sua relação com a sociedade abrangente. Primeiramente constatando que também aqui os procedimentos de controle podem ser exteriores ou interiores ao próprio discurso.¹⁰

⁸ LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

BROWN, Diana. *Umbanda e classes sociais*.

ORTIZ, Renato. "A morte branca do feiticeiro negro". In: *Religião e Sociedade n. 1*, São Paulo, Hucitec, 1977.

FRY, Peter. "Feijoada e sould food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". In: *Ensaio de Opinião*. São Paulo, Inúbia, 2(2):44-7, 1977.

⁹ FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971. p. 11.

¹⁰ Idem, p. 11.

Os primeiros — exteriores — seriam da ordem da exclusão e consistiriam basicamente no *interdito*, na *rejeição* e na *vontade de verdade*. *Interdição* do juiz às manifestações da Umbanda no tribunal, declaração legal de sua inexistência, negação de sua presença material; mas *interdição* também por Pai J. da incorporação da Pomba-Gira no julgamento; *interdição* do discurso desqualificado; limitação de sua manifestação a espaços "apropriados". A Umbanda, isso não existe, sustenta o aparelho judiciário; isso não é Umbanda responde o especialista codificador.

Em seguida, a *rejeição*, efetuada sempre através de uma *partição* dos domínios em aceitos e não-aceitos, admitidos e não-admitidos, e que, na sociedade ocidental ao menos, toma quase invariavelmente, a partir de um certo momento da história, a forma do confronto e da oposição entre o *normal* e o *patológico*. Fronteira estabelecida pela medicina legal entre C. (a possuída, a única "umbandista") e os demais acusados; deslocada pelo juiz ao incluí-los todos como culpados e ao desqualificar a Umbanda como manifestação verossímil. Fronteira contestada enfim por Pai J.: sua localização não estaria entre Umbanda e Sociedade, mas entre Umbanda e Sociedade de um lado, C. de outro.

A *vontade de verdade*, finalmente. Lembremos que com esse conceito Foucault deseja designar basicamente a submissão do discurso a uma lógica tida como racional e independente do sujeito que fala ou do lugar por ele ocupado, opondo-se assim aos discursos "rituais" da Antiguidade e da Idade Média que valem aquilo que vale seu emissor ou a posição por ele ocupada. Esse procedimento responde diretamente pelo processo de formação dos saberes científicos ocidentais, mas permeia também, sem dúvida, outros domínios, e é a essa "vontade de verdade" que Pai J. apela ao "traduzir" o discurso da Umbanda em termos pretensamente físicos, biológicos e psicológicos. A racionalidade vagamente entrevista atrás de alguns nomes teria, imagina-se, o poder de embeber de lógica e de razão todo o domínio para o qual são transportados. Note-se que também aqui, como nos outros procedimentos, o ponto fundamental em jogo é o controle do imprevisto e da materialidade de um discurso aleatório: as tentativas de legitimação e/ou burocratização são efeitos desses processos mais fundamentais.

Existiriam por outro lado — ainda segundo Michel Foucault —¹¹ alguns procedimentos "internos" de controle dos discursos: o *comentário* e o *autor*. Ora, o discurso mágico da Umbanda caracteriza-se justamente, fluxo que é, por não possuir nem autor nem autores,¹² e por ser absolutamente impenetrável ao co-

¹¹ Idem, p. 23.

¹² "non pas entendu, bien sûr, comme l'individu parlant qui a prononcé ou écrit un texte, mais l'auteur comme principe de groupement du discours, comme unité et origine de leurs significations, comme foyer de leur cohérence" (idem, p. 28) ... "Le principe de l'auteur limite (le hasrad du discours) par le jeu d'une identité qui a la forme de l'individualité et du moi (idem: 31).

mentário,¹³ já que este, cuja condição de existência é a presença de uma defasagem entre a palavra e a coisa, perde inteiramente seu sentido num tipo de discurso (mágico) onde entre palavra e ação nenhum espaço se abre. Ora, um esforço de codificação da Umbanda significa justamente "territorializá-la"¹⁴ dar-lhe uma pretensa unidade através de um autor (ou de autores) e abrir, portanto, a possibilidade do comentário através da discordância doutrinária.

O que o "caso da Pomba-Gira" representa é, sem dúvida, um certo momento desse jogo de controle do discurso umbandista (em sentido lato). Não se trata, contudo, conforme tentamos mostrar, de fenômeno simples. Parece impossível reduzi-lo a qualquer forma de dualidade (do tipo Estado X Umbanda; Umbanda X Quimbanda; Opressores X Oprimidos etc...) pois os elementos se multiplicam em cada ponto do acontecimento e as posições rodam umas sobre as outras dependendo do confronto específico em questão e do ponto de vista adotado. O que parece certo é que o embate entre forças centrífugas e centrípetas, entre o acaso e a materialidade difusa de um discurso fluido, desterritorializado, em perpétuo devir, e seu controle normalizador e estruturador, toma também o aspecto de um fluxo ininterrupto, combate de resultado sempre indefinido e imprevisível e no qual só há vencidos e vencedores de um ponto de vista estritamente conjuntural.

Para concluir, duas observações a respeito de possíveis críticas. Primeiro, a relativa pouca atenção prestada ao caso "em si", a verdadeira não-explicação, no sentido positivista, dos fatos. Ora, parece-nos impossível falar de um acontecimento, encará-lo diretamente, sem estruturá-lo, sem criar o fantasma de sua unidade intrínseca. Em outros termos, falar *sobre* o "caso da Pomba-Gira" é colocar-se inevitavelmente no mesmo plano em que se situam os discursos legais, médicos, religiosos: é dominá-lo e controlar seu poder explosivo; é "esquivar sua temível materialidade". Optamos portanto em falar *a partir* dele, em contorná-lo sistematicamente como objeto e em adotá-lo decididamente como ponto de vista.

Finalmente, àqueles que ainda crêem que a atenção dedicada a "discursos" representa um sinal inequívoco de idealismo (incitam-nos então a olhar mais para a "organização social", para as "infra-estruturas") cumpre dizer que é justamente a falta de reconhecimento da materialidade terrível desses discursos que é, hoje em dia, apesar das aparências, o melhor signo para detectar a verdadeira posição idealista.¹⁵

¹³ Que "limitant le hasard du discours par le jeu d'une *identité* qui aurait la forme de la *répétition* et du *même*" (Idem, p. 31).

¹⁴ Cf. DELEUZE, Giles, PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris, Flammarion, 1977.

¹⁵ Apenas de uma posição desse tipo é possível imaginar que os discursos não são eficazes no nível mesmo da organização social.

Poesia

GRAŻYNA DRABIK

Com a taça na mão

Irã

HAFIZ

A vindima
Os pássaros cantam
O segredo das rosas
Mostra-me o rosto
O sorriso

SA'DI

Cipreste

LAHIJI

Um sonho místico

MANSUR OWJI

Ó Deus ensina-lhes a lição

MEEM ATASH

É você o cantor

NADER NADERPOUR

Rosa e rouxinol
Falso amanhecer

SAEED SOLTANPOUR

Nesse litoral do medo

Nicarágua

ERNESTO CARDENAL

O Cosmos é o seu Santuário (salmo 150)
Epístola a José Coronel Urtecho
Epigramas

Polônia

ANNA KAMIENSKA

A fronteira
Falta de fé
Pietà polonesa

CZESŁAW MIŁOSZ

Veni Creator
Rios

Traduções de

Ana Cristina Cesar, Aurélio Buarque de Holanda, Grażyna Drabik, Juju Campbell Penna, Olga Savary e Thiago de Melo.

Nota Bibliográfica

"O Cosmos é o seu Santuário" é reproduzido de Ernesto Cardenal, Salmos, tradução de Thiago de Melo (Rio, Civilização Brasileira, 1979). As odes de Hafiz, de Os gazéis, tr. de Aurélio Buarque de Holanda (Rio, José Olympio, 1944). A parábola de Lahiji de O Correio da UNESCO nº 10-11, 1981, Rio. "Pietà polonesa" de Polônia: o Partido, a Igreja e o Solidariedade, org. Grażyna Drabik e Rubem César Fernandes (Rio, Marco Zero/ISER, 1984).

Outros poemas, inéditos em português, foram traduzidos especialmente para Religião e Sociedade. Suas versões originais são: "Epístola a José Coronel Urtecho" em Ernesto Cardenal, Canto a um país que nasce (Puebla, Universidad Autonoma de Puebla, 1978); "Veni Creator" em Czesław Miłosz, Miasto bez imienia (Cidade sem nome) (Paris, Instytut Literacki, 1969); "Rios" em Czesław Miłosz, Poezje (Paris, Instytut Literacki, 1982); "A fronteira" e "Falta de fé" em Anna Kamienska, Rekopis znalezione we snie (Manuscrito encontrado no sonho) (Varsóvia, Czytelnik, 1978) e "Pietà polonesa" de Anna Kamienska em Kultura nº 6/1982, Paris. A parábola de Sa'di foi traduzida da versão inglesa, como publicada em Literatura of Persia (Inglaterra, The Colonial Press, 1900), e os poetas iranianos contemporâneos como publicados, também em versão inglesa, em Index on Censorship nº 6/1982 e nº 3/1983, Londres.

Nota do Editor

Indicamos aqui os créditos às fontes originais de publicação dos poemas que foram reproduzidos na seção de Poesia do nº 10 de Religião e Sociedade, e que por um lapso de nossa parte deixaram de ser mencionados.

Sousândrade – trecho do "Canto Terciário", in O Guesa, São Luiz, SIOGE, 1979.

Raul Bopp – "Cobra Norato" (Parte XXXI) e "História", in Cobra Norato e outros poemas, Rio, Civilização Brasileira, 1978.

Pedro Casaldáliga

"Natal Tapirapé" e "Nova Colonização", in Antologia retirante, Rio, Civilização Brasileira, 1978.

"Cantiga garimpeira", in A cuia de Gedeão, Petrópolis, Vozes, 1982.

João de Jesus Paes Loureiro

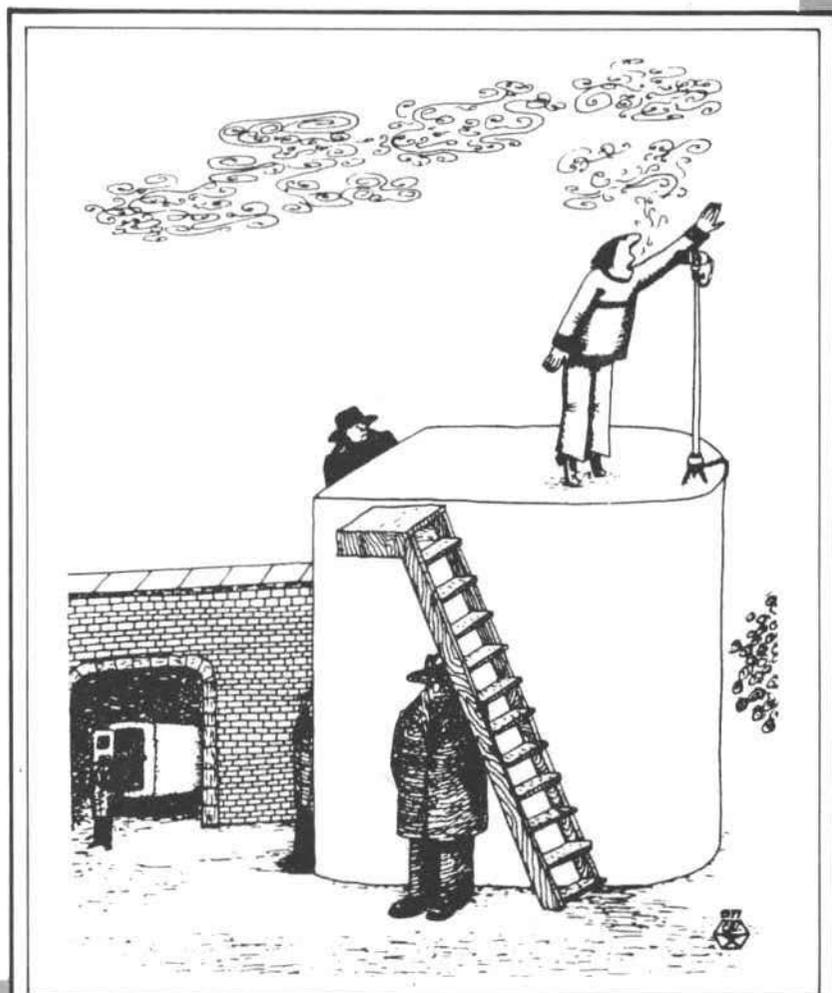
"Cântico XVII", in Porantim, Rio, Civilização Brasileira, 1978.

"Deslenda Rural I" e "Deslenda Cristã II", in Deslendário, Rio, Civilização Brasileira, 1981.

Com a taça na mão

Grazyna Drabik

Instituto Superior de Estudos da Religião – ISER
Av. Princesa Isabel, 323/1012 – Copacabana
22011 – Rio de Janeiro – RJ



V. Syssoiev

Entre os artigos deste número de *Religião e Sociedade* há ensaios que tratam dos problemas da religião no Irã, Nicarágua e Polônia. São três países, focos de confrontos internacionais onde, a nível nacional, um dos eixos de conflito é a questão da liberdade da consciência e da palavra e a relação entre o Estado e a Igreja.

Uso esta oportunidade para apresentar a poesia dessas diferentes áreas culturais, dedicando mais espaço ao Irã cuja riquíssima tradição é quase totalmente desconhecida aqui. Entre os poetas incluí alguns clássicos da língua persa e poetas iranianos contemporâneos. Da Nicarágua vem a voz de Ernesto Cardenal, o prestigiado poeta de protesto da América Central. Da Polônia escolhi poemas de Anna Kamienska, uma das poucas artistas — dentro do quadro da poesia contemporânea polonesa — que toca diretamente a questão da fé. Completam a seleção dois poemas de Miłosz, introduzido aos leitores de *Religião e Sociedade* através da entrevista publicada no n.º 9.

Xams al-Din Mohammed, de cognome HAFIZ (“o homem que lembra”, ou “o que sabe o Corão de cor”) nasceu no início do século XIV em Chiraz, onde também morreu, em 1388. Pertenceu à seita dos Sufis, místicos do Islã, e ensinou o Corão na *madrassa*, colégio monástico dos dervizes. Hafiz gozou de grande popularidade no seu tempo, foi admirado por Goethe e Fitzgerald como o maior dos poetas líricos, e ainda hoje seus lindos gazéis (espécie de ode) são cantados e imitados no Irã. O *Diwan* (coletânea de odes) continua a ser usado como uma fonte de referência para aconselhamento e prazer.

Muharrif al-Din Abdallah SA'DI — outro dos “rouxinóis de Chiraz” — foi chamado por seus contemporâneos o Shaikh, “o homem sábio”, “o guia espiritual”. Nascido em 1184, foi um erudito, estudioso da filosofia e ciência que floresciam sob o domínio dos califas da dinastia Abasíde. Um místico Sufi, como Hafiz, ensinou em Bagdá, Damasco, Jerusalém, Baalbeck, Trípoli e viajou por toda a área — da Europa, Egito, Abissínia, Ásia Menor, Índia — sob a influência árabe. Os últimos 40 anos de sua longa vida, viveu como eremita, escrevendo, em Chiraz onde morreu em 1292. Autor de 22 trabalhos — incluindo *risalahs* (homilias místicas) poesia lírica e erótica em árabe, turco e persa — é conhecido particularmente por sua grande obra didática *O Gulistan* (O jardim de rosas) que, em prosa e poesia, transmite sua experiência secular e conhecimento religioso.

Xams al-Din LAHIJI, falecido em 1506, é um místico persa, autor de comentários sobre uma obra fundamental do sufismo, *O Golchan-e Raz* (O rosal do mistério) de Mahmud Xabestari. O Corão (a palavra de Deus revelada a Maomé) e os *hadith* (aforismos) de Maomé constituem a principal fonte de meditação no Islã, isto é, de uma busca da mais alta forma

possível de conhecimento — conhecimento da realidade supra-sensível — adquirido através da percepção espiritual (revelação, inspiração divina, ou sonho místico). Mas são os escritos e aforismos dos místicos — como aqueles apresentados brevemente aqui, Lahji, Sa'di e Hafiz, e outros, como Farid ad-Din Attar, Jalal ad-Din Rumi, Yunus Emre — que alimentam e elaboram essa rica tradição mística no Islã, desenvolvida durante os últimos 14 séculos.

Mansur OWJI, 65 anos, poeta, vive atualmente na clandestinidade no Irã. Meem ATASH, 49 anos, poeta e professor de escola secundária. Foi proibido de ensinar em 1980 e vive na clandestinidade no Irã. Autor das coletâneas de poemas *Chamadas doces* e *Cidades estranhas*.

Nader NADERPOUR, 52 anos, um dos mais conhecidos poetas contemporâneos do Irã, vive agora no exílio na França. Autor das coletâneas *Falso amanhecer* e *Mãos e olhos*.

Saeed SOLTANPOUR, poeta e dramaturgo, foi membro-fundador da Associação Iraniana de Teatro e membro da diretoria da Associação Iraniana de Escritores. Preso várias vezes durante o regime do Xá Pahlevi, teve suas peças e poemas censurados. Preso novamente em 1981, dessa vez pelo Conselho Revolucionário Islâmico, foi executado no dia 26 de agosto de 1981. Entre seus livros: *Baladas da prisão* e *O matadouro*, sua última peça teatral.

Ernesto CARDENAL nasceu em 1925 em Granada, Nicarágua. Estudou com Thomas Merton no mosteiro dos trapistas em Gethsemani (Kentucky, EUA), no Monastério Beneditino de Guernavaca, no México, e no seminário colombiano próximo de Medellin. Depois de ser ordenado em 1965, fundou uma comunidade meditativa na ilha de Solentiname Mancarrón no Grande Lago da Nicarágua. A comunidade de Nossa Senhora de Solentiname foi destruída pela Guarda Nacional de Somoza em 1977. Cardenal apoiou a Frente Sandinista e participou, como sacerdote, de sua última campanha contra os somozistas. Desde 1980 é o Ministro da Cultura do governo sandinista. Autor de *Salmos* (1964), *Homenaje a los indios americanos* (1970), *Canto Nacional* (1972 dedicado à FSLN), *La santidad de la revolución* (1972/76).

Anna KAMIENSKA, nasceu em 1920 em Krasnystaw, Polônia. Durante os anos 1952-58, foi editora de *Nowa Kultura* (Nova Cultura), o mais liberal dos periódicos daquele período, e de 1968 a 1981 foi editora da seção de poesia de *Tworczosc* (Criatividade), prestigiosa revista cultural de Varsóvia. Poeta, ensaísta, autora de livros para crianças, tradutora de poesia russa, búlgara, serva e croata, tem entre seus livros *Coletânea de poesia* (1959), *Coisas transitórias* (1963), *Momento branco* (1970), *Silêncios* (1979).

Czesław MIŁOSZ, nascido em 1911 em Vilna, Lituânia, é o poeta polonês mais importante da atualidade. Foi um dos líderes dos movimentos esquerdistas da vanguarda poética dos anos 30. Participou da Resistência Polonesa durante a 2.ª Guerra Mundial e editou uma antologia de poesia antinazista, *O canto invencível*. Depois da guerra trabalhou no Corpo Diplomático Polonês mas, em 1951, rompeu com o governo de Varsóvia e exilou-se em Paris. Desde 1960 vive na Califórnia, onde lecionou línguas e literaturas eslavas na Universidade de Berkeley. Entre seus livros, além das várias coletâneas de poesia, *A Mente cativa* (ensaios, 1953), *Vale de Issa* (romance, 1955), *Europa nativa* (autobiografia, 1959), *História da literatura polonesa* (1979), traduções de Whitman, Eliot, Neruda e do *Livro dos Salmos* (do hebreu, que aprendeu especialmente para fazer essa tradução). Em 1980, recebeu o Prêmio Nobel de Literatura.

Para nossos ouvidos acostumados à dicção poética moderna — mais austera e fragmentada — a poesia de Hafiz, e a poesia clássica persa ou árabe em geral, pode soar excessivamente suave, um Roberto Carlos perfumado com incensos do Oriente. Os versos de métrica rigorosa, dispostos em dísticos reunidos pela rima e pelo ritmo mais do que pelo sentido, compõem os gazéis charmosos e melódicos. Falam de rouxinóis em jardins de rosas, ciprestes esbeltos à beira da água, delícias do vinho puro. Cantam, incansavelmente, a beleza das Amadas — e muitas — do poeta, dessas moças de Cachemira: infieis, caprichosas e lindas, olhos de diamante negro, sobranceiras arqueadas, tranças cheirando a almíscar. Mas as frases graciosas contêm seus segredos e a doçura esconde uma teimosa escolha: “O hipócrita procura o favor dos reis — eu cedo à fascinação das belas imagens”. Em Hafiz encontramos um humanismo gentil e tolerante, respeitoso da individualidade dos outros, compassivo. Neste mundo onde existem “lado a lado, o prazer e a dor”, Hafiz aceita estoicamente os transtornos da sorte e procura suavizar essa dor e apreciar as coisas simples da vida. Profundamente religioso, confessa contudo, que nunca trocaria o gozo da chegada da primavera, a ternura do namoro, ou um bom livro “por um mundo — presente ou prometido”, e sempre destaca o valor dos momentos ternos desta breve passagem pela terra: “Deve ser doce o jardim do Paraíso, mas não esqueça a sombra do salgueiro e a larga margem do campo fértil”...

Graças às suas odes, Hafiz ficou conhecido como o maior dos “rouxinóis de Chiraz”. Mas os mesmos poemas conquistaram para ele o nome de Lisanu'l-Chayb, “a Língua do Invisível”, ou ainda Tarjuman'l-Asrar, “o Intérprete de Mistérios”. De fato, Hafiz apenas parece simples. Ele é um mestre do ambíguo e do velado, do múltiplo sentido. Para esse poeta os domínios deste e do outro mundo coexistem em perfeita harmonia, são o mesmo, e a linguagem sensual funde-se com a linguagem mística num

esplêndido exercício do lirismo lindo e forte que lembra o “Cântico dos Cânticos” de Salomão.

Rosa, Rouxinol, Primavera referem-se às coisas concretas e representam os prazeres sensuais desta vida. Transformam-se, contudo, em símbolos transcendentais; neles, como em “cada ramo de erva”, manifesta-se a essência espiritual, o próprio Princípio da Vida. Compartilhar da sua beleza significa compartilhar do divino. Assim, a rosa floresce perto da janela da Amada. Mas essa Rosa é sempre-fresca e perfumada, porque Hafiz vê nela o segredo da Eterna Juventude. O cipreste balança ao sopro do vento e oferece sombra para o descanso. Mas além disso representa um ser verdadeiramente livre; aspirando a tal liberdade, te aproximas de Deus. O vinho é um fluido rubro que empresta “ao meu rosto as cores da alegria” mas, como a metáfora, é o “doce mensageiro”, o intermediário sublime entre o humano e o divino, que vence a hipocrisia e revela a verdade. Sem essa “água benfazeja da vida”, insiste Hafiz, como sem amor, morres de sede. E o hábil Hafiz quando se embriaga na taverna, embriaga-se também “do Único na Taça de Eternidade”.

Prazer de ler Hafiz, de permitir-se ouvir a sua melodia, é o prazer, raríssimo, de encontrar alguém profundamente feliz — em paz consigo mesmo, com seu destino, e com seu deus. Alguém que não constrói argumentos impressionantes mas seduz, suavemente, com uma oferta de consolo e beleza. Acima de tudo, Hafiz celebra a alegria de simplesmente viver. E seu deus — jubiloso como Dionísio, exuberantemente generoso — não te julga e ameaça com punição, mas oferece misericórdia e acolhimento. “Vive à mercê dos teus sonhos. Bebe vinho”, aconselha Hafiz, irreverente. “Despreza a hipocrisia. Que melhor caminho?” Que melhor caminho, se sabes que tudo passa, que os reinos e seus poderosos governantes se transformarão em pó amanhã, e se guardas sempre a esperança de que, desfrutando da vida, no último dia, “mesmo se ainda tiveres a taça na mão, poderás da taverna ser levado ao Paraíso”...

Os símbolos clássicos da poesia persa adquirem um novo sentido nas vozes dos poetas iranianos de hoje. O rouxinol, trovador do Amor, cala-se ou junta-se às preces monótonas do *muezzin*. Ciprestes secam de temor e tristeza. Rosa chora com lágrimas de sangue. Nas águas que atravessam a terra devastada, bóiam os corpos dos assassinados. São as vozes de protesto e dor que quando invocam Deus não o festejam mas suplicam por proteção ou pedem punição para aqueles que — também em nome de Deus — impõem a nova ordem.

“Queimem as bibliotecas. Pois a verdade de todos os livros é contida no Corão”, ordenou Omar, o segundo califa do Islã, quando alcançou Alexandria durante a triunfante conquista árabe dos antigos impérios da Pérsia

e Bizâncio, há 13 séculos. Essa ordem ecoa nos pronunciamentos do Aiatolá Khomeini, que definem o “verdadeiro Islã” na sua forma severa e puritana. Os que criticam a linha fundamentalista e questionam o princípio do Velâyat-e-Faqih, o governo do clero, “devem ter seus dentes quebrados e suas cabeças esmagadas”, escreveu Khomeini em *Mistérios explicados*. “O governo de um país islâmico deve proibir tais publicações e enforçar tais pessoas em público e limpar a face da terra desses Propagadores da Corrupção...” Em nome de Uma Única Verdade — como interpretada pelos fundamentalistas xiitas, e em particular pelo Guia Supremo da nação, o próprio imã Khomeini — enforca-se agora os adolescentes nas praças públicas, tira-se sangue dos prisioneiros para que eles possam oferecê-lo “voluntariamente” aos soldados envolvidos na guerra com o Iraque, manda-se milicianos xiitas a Baalbeck no Vale do Bekaa para ajudar os milicianos libaneses, tortura-se os detidos, executa-se em massa os “transgressores da lei divina”.

Nessa guerra santa para garantir o Justo Caminho, os guardas da revolução dedicam atenção especial aos intelectuais e poetas. As universidades, com exceção de algumas faculdades de engenharia e medicina, permanecem fechadas. Cerca de 3000 jornais e revistas estão suspensos. Música, dança, teatro — proibidos. Durante os três primeiros anos da Revolução, até o fim de 1982, 39 poetas, escritores e jornalistas foram executados pela milícia islâmica. Entre eles: Mohammad Allameh-Vahidi, poeta de 102 anos, por “defender a liberdade sexual”, Ali-Asghar Amirami, jornalista e editor por suas “idéias liberais”. Entre 900 e 2000 intelectuais permanecem na prisão. Centenas tiveram que fugir para o exílio ou esconder-se dentro do país. Há desaparecidos, como Reza Baraheni, poeta e crítico, e outros que se retiram da vida pública e vivem uma “emigração interna”, como o prestigiado poeta Ahmad Shamlou, ou Khosrow Shahani, humorista famoso que há 3 anos não sai do seu apartamento num subúrbio de Teerã.

“Ser um escritor no Irã sempre foi perigoso”, comenta Eslam Kazamieh, membro-fundador da Associação Iraniana de Escritores, atualmente exilado. “Mas agora, na República Islâmica, é equivalente à sentença de morte”. Este veredicto recai também sobre os livros. Estima-se que 5 milhões de livros nas bibliotecas foram destruídos durante a intensa “purificação” das universidades em 1979 e 1980. Proibidos estão Homero e Marx, Hemingway e Mao. Proibidos estão J.P. Sartre e Ali Shariati, sociólogo iraniano, porque era amigo de Sartre. O “judeu” Gurvitch, sociólogo francês, e o “revolucionário” Lênin. Solzenitsyn e Virgil. Entre os “perigosos”, “corruptos”, ou simplesmente “anti-islâmicos”, estão incluídos os clássicos da língua persa: Hafiz e Sa’di — censurados; *Rubáiyát* de Omar Khayyam, e *O Shah Nameh* (O Livro dos Reis), um grande épico nacional do século X — proibidos. Este último, como parte de uma sistemática campanha contra

a tradição persa, na tentativa de reforçar a influência da cultura árabe — paradoxalmente, num país que em 1935 mudou o nome de Pérsia para Irã, “ariano”, para se distinguir dos vizinhos árabes, considerados “impuros”. Desafiar os “donos da verdade” é arriscado não só na República Islâmica do Irã. As ditaduras com que estamos familiarizados neste continente também consideram a palavra perigosa.

Cantarei nossa dor cotidiana

que cai como gotas amargas em nossos corações.

Cantarei as segundas-feiras que amanhecem com esperança

enquanto as portas das casas de penhores se abrem para nós.

Cantarei o que outros poetas mantêm em silêncio.

Assim declara-se Escobar Velado em *Del dolor cotidiano*, e por esse canto os poetas continuam a pagar com a vida, o exílio e a prisão: Otto Rene Castillo, capturado pelos militares e queimado vivo na Guatemala. Roberto Obregon Morales, entregue pelas autoridades salvadorenhas aos militares guatemaltecos e “desaparecido”. Oscar Artur Palencia, outro poeta morto na Guatemala em 1981. Roque Dalton, assassinado em 1975 quando voltou a El Salvador depois de anos no exílio. Jaime Suarez Quemain, poeta e editor do liberal *La Cronica*, assassinado em 1980 em El Salvador. Leonel Rugames e Ricardo Morales, poetas nicaragüenses, mortos pelos somozistas. Quer-se acreditar que a Revolução de que Ernesto Cardenal faz parte, feita contra os que torturam e matam impunemente, será mais gentil com seus poetas. E que não repetirá as experiências de Cuba: Angel Cuadra Landrove — 15 anos na prisão, Armando Valladres — exilado, depois de 22 anos na prisão, Juana Rosa Pita — no exílio...

Na Polônia, a tática de controle conta menos com violência física contra as pessoas e mais com um estrangulamento lento através das pequenas repressões e da severa censura que impõem a sentença de morte civil aos que divergem da versão oficial da “verdade”. É uma guerra cotidiana que silencia as vozes críticas e aumenta as fileiras dos intelectuais exilados. Miłosz teve seu nome no index por duas décadas. Só foi “reabilitado” com a abertura pós-Solidariedade, o reconhecimento internacional trazido pelo Prêmio Nobel contribuindo para o benevolente perdão concedido pelos poderosos. Os poemas de Anka Kowalska, detida por um ano em campos de internamento de Darlowek e Goldap, só podem ser lidos — como atualmente os de Anna Kamienska — quando divulgados clandestinamente de mão em mão. Censurados são o jovem Krynicki por sua poesia amarga e irreverente e a já idosa Szymborska — uma vez condecorada com medalhas do Estado. O irônico Zagajewski, e Herbert, um “classicista” calmo. Forçados ao exílio Chojecki, importante editor independente dos anos 70, Karpinski, liberal escritor e crítico de arte, Baranczak, excelente crítico literário e sarcástico poeta...

Segundo o relatório do Comitê dos Escritores na Prisão, do Pen Club, pelo menos 500 escritores, poetas e jornalistas em diversos países estão seqüestrados ou respondendo a processo criminal por causa de suas crenças políticas. A Anistia Internacional reporta anualmente casos e casos de perseguição a pessoas cujo "crime" são as palavras desconfortáveis para os regimes onde vivem — na União Soviética, que mantém 103 escritores presos, em campos de trabalho forçado ou em hospitais psiquiátricos, na Argentina onde em 1982 houve 98 escritores e jornalistas submetidos a diversas formas de intimidação oficial, no Vietnam, na África do Sul, no Chile, Uruguai, China, Kenya...

Poesia é perigosa — testemunham essas crônicas da perseguição e as listas intermináveis dos livros proibidos. Os que detêm o poder talvez reconheçam isso melhor que nós mesmos que batalhamos usando as palavras. É fácil descartar Hafiz, por exemplo, como *naif* otimista que para seu conforto vira-se de costas aos problemas "reais". Mas louvar a vida também é um desafio. É um protesto contra as mentiras oficiais, a hipocrisia do clero, ou a ganância dos ricos. Uma recusa de submeter-se aos seus ditames. Vale lembrar que esse Hafiz foi atacado pelas autoridades eclesiásticas do seu tempo. Foi-lhe negado o enterro na terra consagrada — como também a Firdusi, quatro século antes, ou a Omar Khayyam no século XII. Reeditando Hafiz hoje, os revolucionários vigilantes julgaram prudente "purificar" sua poesia: 90% das odes foram censuradas por falta de "ortodoxia" e por "indecência".

O poder não gosta da alegria. Teme o canto pela vida. Concede a diversão e o prazer quando servem a seus interesses. Pão e circo para o povo. Mas depois do espetáculo, que todos estejam prontos para marchar, gratos, nos desfiles, para subir as barricadas ou morrer conquistando as Malvinas. As suas vidas são pouco significativas, nos dizem. Não há lugar para o pessoal, para os laços íntimos. As mães — "loucas" são chamadas — não devem protestar nas Praças de Mayo quando seus filhos estão sendo desaparecidos em nome da Pátria, de Deus, ou da Revolução.

Nessa batalha escolho o lado do poeta, mesmo que seja o lado marcado para a derrota. Não posso compartilhar a serena fé de Hafiz — sua linguagem é distante demais da nossa, seu deus inalcançável. Mas talvez esse "intérprete de mistério" tenha um segredo que a nós — tão cétricos e contudo tão certos das nossas verdades severas — escapa: a paz e a alegria da vida. E o respeito pelo "eu" que o fascínio moderno pelas grandes marchas do progresso esmaga.

Certamente é mais belo o deus jubiloso de Hafiz, ou aquele que Milosz procura e quer admirar no gesto humano, do que o deus da espada amea-

çadora. Ou do que a “maioria” santificada que transforma numa espécie de lei divina as determinações dos que falam em nome da “classe”. Desconfio de qualquer Única Verdade, seja divina ou humana, proclamada por um aiatolá, um papa, ou um líder secular, porque ela concede o direito de destruir os outros, de matar com consciência limpa e com a bênção da História Triunfante. Em nome da justiça abstrata e futura, distribui-se injustiças concretas, agora. Sou a “minoría”. Protejo as minhas dúvidas.

Há algo mágico nas palavras, em como elas atravessam o tempo e o espaço. Permitindo ouvir a melodia contida nos poemas compostos há 600 anos, ou tornando compreensível a dor de alguém no outro lado do mundo, concedem-nos uma dimensão maior e mais nobre. Resgatam nossa humanidade comum, acima das divisões ideológicas e religiosas, contra a lógica da força. Ser humano — capaz de entendimento e de criar beleza.

Fico então do lado do poeta. Não aquele que se cala ou junta sua voz aos hinos dos poderosos, mas o que canta “nossa dor cotidiana”. E também nossas alegrias simples de viver. Às vezes até acredito, com a taça na mão, junto com Hafiz: “O vinho é claro, e os pássaros estão bêbados de sol. É o tempo do Amor — e a vida é bela.”

E desejo a vocês uma boa leitura.

Irã

HAFIZ

A VINDIMA

Eis que o vinho novamente me arrebatou! Novamente o vinho me conquistou com as suas carícias.

Mil vezes bendito o vinho rubro, que empresta ao meu rosto as cores da alegria!

Bendita a mão que colheu a uva. Não tropece jamais o pé que a amassa!

A palavra "Amor" foi escrita em minha fronte pela mão do Destino em letras indeléveis.

Não pronuncies sentenças vãs sobre a sabedoria. No dia fixado, Aristóteles entregará a alma como qualquer mendigo.

Não desperdices tua vida neste mundo. Quando já não existires, os homens nada dirão de ti, senão, talvez: — "Ele morreu."

Aqueles que bebem vinho puro, como Hafiz, embriagam-se do Único na taça da Eternidade.

OS PÁSSAROS CANTAM

No galho mais alto do cipreste o rouxinol cantou, uma destas noites, para aqueles que o compreendiam, este canto, na divina linguagem pélevi:

— *"Vem! A roseira está em chamas como a sarça ardente de Moisés. Aprende com ela o mistério da Unidade Divina.*

"Os pássaros do jardim cantam e brincam para que o Amo possa beber seu vinho ouvindo canções na língua do passado.

"Feliz do mendigo que dorme sobre seu tapete usado: é uma alegria, esta, desconhecida dos que trazem coroa.

"De quantas riquezas possuía, Djemschid, ao deixar este mundo, apenas levou consigo a sua taça. Não te prendas a outros bens senão àqueles que podes levar contigo."

Bela palavra a de certo velho camponês a seu filho:

— *"Possas tu, ó luz dos meus olhos, sempre semear apenas o que desejares colher!"*

Talvez o escanção tenha enchido demais a taça de Hafiz: seu turbante não está bem preso à cabeça.

O SEGREDO DAS ROSAS

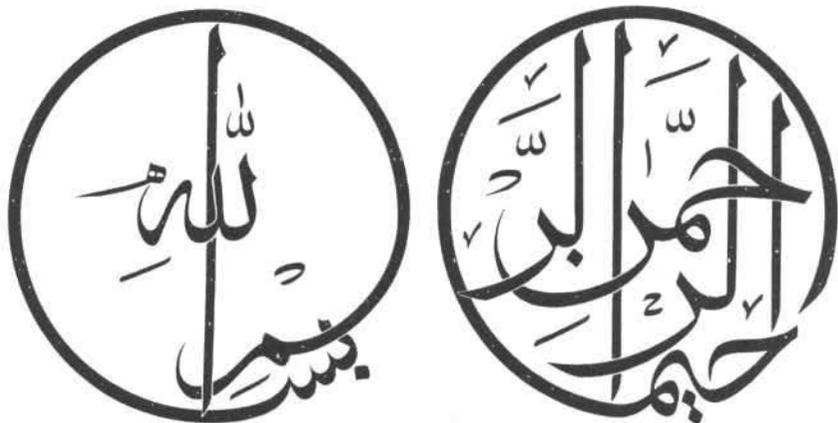
Muitas vezes um coração pesado se alivia com um belo verso. Possas tu encontrar neste livro de cantos mais de um remédio à tua dor.

Tivesse eu em minha boca um beijo da tua — um só —, conservaria na alma o sinal desse beijo, e com este selo mágico, mais poderoso que o selo de Suleimão, teria em meu poder todos os reinos.

Por que choras assim? Observa sem espanto a flecha que o Destino te enterrou no coração. Olhando-a bem, talvez a julgues bela.

Não há quem não possua um dom da misericórdia divina: este, tem a taça; aquele, o amor.

Conheces o segredo das rosas e de sua essência: exibem-se as rosas no mercado, mas a essência está oculta.



Caligrafias da evocação a Bismillah-al-Rahman al-Rahim: "em nome de Deus o Misericordioso cheio de misericórdia"

MOSTRA-ME O ROSTO

*Deixa-me ver-te o rosto, para esquecer a minha vida.
Dize ao vento que leve quanto colhi.*

*Quem pode aspirar o perfume dos teus cabelos?
Ai de mim! o coração doente, esquece!*

*Promete que me verás um instante no dia de minha morte,
e irei para a sepultura tranqüilo e contente.*

*Que tudo me abandone e me esqueça! Meu pálido rosto
se oculta na poeira de tua porta.*

Hafiz, pensa na doçura dela, e cala-te.

O SORRISO

*Uma destas noites, um sábio me falou: — É preciso
conheceres o segredo daquele que nos vende o vinho."*

*E ainda: — "Não leves nada a sério. O mundo carrega de
enormes fardos aqueles que dobram a cerviz."*

*Depois, estendeu-me uma taça onde o esplendor do céu se
refletia tão vivamente que Zuhra se pôs a dançar:*

*— "Filho, segue o meu conselho; não te inquietes com as
coisas deste mundo. Guarda as minhas palavras:
elas são mais raras do que as pérolas.*

*"Aceita a vida como aceitas essa taça, de sorriso nos lábios,
ainda que o coração esteja a sangrar. Não gemas como um alaúde;
esconde as tuas chagas.*

*"Até o dia em que passares por trás do véu, nada
compreenderás. Não podem ouvidos humanos ouvir a
palavra do anjo.*

*"Na casa do Amor, não te envaideças das tuas
perguntas, nem da resposta."*

*Vinho, ó Saki, mais vinho: as loucuras de Hafiz foram
compreendidas pelo Senhor da alegria,
Aquele que perdoa, Aquele que esquece...*

SA'DI

CIPRESTE

Perguntaram a um homem sábio dizendo: "Das muitas e celebradas árvores que o todo Poderoso Deus criou altivas e umbrosas, nenhuma é chamada "azad", ou livre, exceto o cipreste que não produz frutos. Que mistério há nisso?" Ele respondeu: "Cada uma tem seu produto próprio e sua estação fixa, quando é fresca e florescente. Fora da sua época, é seca e sem vida. A nenhum desses estados o cipreste está exposto estando sempre florido; e dessa natureza são os "azads", ou independentes religiosos. Não fixes o teu coração no que é transitório, porque o Dijlah, ou Tigre, continuará fluindo através de Bagdá depois que toda a raça dos califas for extinta. Se tens bastante, sê generoso como a tamareira, mas se não tens nada para dar, sê um azad, ou homem livre, como o cipreste."

Trad. de Juju Campbell Penna e Grażyna Drabik

LAHIJI

UM SONHO MÍSTICO

Uma noite, após ter feito a Prece e os recitativos litúrgicos previstos para as horas noturnas, continuei meditando. E eis que, em êxtase, tive uma visão. Vi um khañqâh (alojamento de sufis) muito alto no espaço: estava aberto, e eu também estava nele. De repente vi que já estava fora. Vi que o universo inteiro, da forma que o vemos, é feito de luz. Tudo era monocromático, e todos os átomos dos seres, por sua maneira própria de ser e por suas virtudes, proclamavam: "Sou a Verdade". Eu não conseguia entender a razão que os fazia proclamarem issc. Quando percebi visionariamente esse estado, um torpor e uma exaltação, um deleite e um desejo grandíssimos tomaram conta de mim. Eu queria voar. Notei que em meu pé havia alguma coisa parecida com um pedaço de pau, e isso me impedia de voar.

Tomado de violenta emoção, bati o pé no chão de todas as maneiras possíveis, até que o pedaço de pau se soltou. Como flecha lançada pelo arco, mas com cem vezes mais força, eu subi e me distanciei. Chegando ao primeiro Céu vi que a Lua não era sólida, e passei por dentro dela. Depois acordei e voltei ao lugar onde estava.

MANSUR OWJI

Ó DEUS ENSINA-LHES A LIÇÃO

*Não perguntem por nossos cedros caídos
Vejam o orgulho dos que estão de luto através
de horizontes de sangue.
Uma nuvem de morte choveu nessa terra
Levando o brilho da face de nossas rosas.
Uma onda de praga devastou essa terra
Deixando atrás morte e desolação.
Vejam os cavaleiros do mal, montando céleres, desenfreados,
Ó Deus, ensina-lhes a lição sobre o tempo do acerto das contas.
Nosso nascer do sol é fonte de sangue deixado por Ghengis Khan
E ainda assim sabemos quão curto é o domínio dos
homens da espada.
Lembram-se daquele terror tártaro que misturava fé com ódio?
Lembram-se como ele e seu império chegaram a nada?
Você pode afogar à noite os gritos de dor,
Mas que fará você com sua vergonha de amanhã?
Onde está o Rei da Vida cujo toque nos livrará de nossas dores?
Iluminará Ele a noite daqueles que ficaram acordados?*

Trad. de Juju Campbell Penna

MEEM ATASH

É VOCÊ O CANTOR

*Não me peçam uma nova canção.
Levaram-me a voz embora;
Sou agora apenas um ex-cantor.
Não me peçam um novo poema.
Roubaram-me as rimas e a métrica;
Sou agora apenas um ex-poeta.
Não me peçam um canto novo.
Meu povo está na prisão;
Sou agora apenas um ex-contador de estórias.
Não me peçam uma nova lição.
Expulsaram-me da minha escola
Tornando-a um sórdido templo
Em honra de seu ressurgente Baal.
Hoje, sou apenas um ex-professor.
Você que está lutando do lado da vida
Resgatando nossos ontens
E imaginando nossos amanhãs —
Hoje, é você quem canta a canção,
Escreve o poema, conta a estória,
Ensina a lição que todos precisamos
Para sermos cantores, poetas, escritores
E professores de liberdade.*

Trad. de Juju Campbell Penna

NADER NADERPOUR

ROSA E ROUXINOL

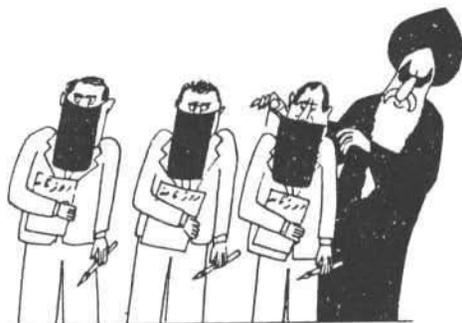
*O Now-Ruz de sete meses deste ano
Nasceu em sangue da alvorada
E batizou a Primavera Vermelha.
Nessa Primavera Vermelha
Uma rosa terrível floresceu,
A rosa mais esguia que as mais esguias mesquitas,
Mais alta que os mais altos redemoinhos,*

Cada uma de suas pétalas maior que mihrab,
Suas flores assustadoras como os minaretes.
E os rouxinóis a louvam
Em tons do muezim,
Fazendo preces com cada sopro de vento.
Todos os dias, encarando essa rosa,
O ímpio sol
Levanta súplicas.

Trad. de Grażyna Drabik



حجاب اسلامی برای مطبوعات



FALSO AMANHECER

*Hoje à noite, a Terra abandonou todos os seus pecados;
A branca pureza da neve
Cobriu o paganismo dos limites terrestres.
Esta máscara argêntea
No rosto da natureza,
É a mentira mais bonita do mundo.
Hoje à noite, a velha árvore
Sonha-se jovem outra vez.
Mas, assim que o sol se levante,
Suas fantasias nevosas derreterão.
Que par de olhos
Pode ver a face oculta da verdade
Tão bem quanto o sol?
Talvez somente olhos que tenham vertido lágrimas
Trarão uma resposta.*

*Ó antiga, ó árvore
Que vasto derramar de lágrimas é a chuva,
Um assalto de pranto grande como os céus,
Lágrimas derramadas por Terra inconsciente.
Lágrimas que escurecem esse falso amanhecer de neve
No anoitecer fugaz de tua mocidade;
Aproximando-te para há muito extinta luz da infância,
Lágrimas que podem dar aos olhos dos velhos
A visão tão pura quanto dos olhos simples do sol.*

*Ó galo que espera a madrugada,
Fogo não morre numa mortalha de algodão.
Mas veja:
O sol morreu na brancura dos horizontes;
O feitiço da neve levou a dormirem
Os olhos das árvores inocentes.
Levou aos tempos da juventude fabulosa
Esses velhos e pedestres camponeses
Para longe da velhice, no dorso do garanhão dos sonhos.
E o coração da Terra
Reza pelo choro da chuva.*

*A noite está escondendo a verdade.
Ó tristeza mais negra que qualquer nuvem,
Conceda-me hoje lágrimas incessantes.
Ó boas lágrimas,
Concedam-me o olhar da criança.*

Trad. de Juju Campbell Penna e Grażyna Drabik

SAEED SOLTANPOUR

NESSE LITORAL DO MEDO

*Não
Eu alcançarei
As alturas da demência e da fúria
Não
Eu voarei até a mais distante estrela ensangüentada
E escalarei os picos da repugnância.*

*Largar-me-ei das alturas da coragem
Aos mais fundos brejos escuros
E lá repousarei
Como nenúfar antecipando a ira do meu amado,
Dos meus lauréis deixando cair na água morta
O pólen da rebelião.*

*Vejam a planície:
Águas ameaçadoras
Nutrindo-se com nosso sangue pulsante de amor.
As velas são negras,
Destruídos os crucifixos para esses túmulos do mar.*

*Observem os martírios cavalgando para o oeste.
Ouçam as vozes feridas pelo sangue.
Lembrem na sua confusão
As redes velhas dos pescadores
Que apanham os corpos
Nessas águas turvas.*

*Na terra maninha do silêncio
Nesse litoral do medo
Nessa planície de sangrentas rosas com talos férreos
Não fico calado.*

*Escolho o desprezo
Como aqueles poetas do passado
Como Eshghi, ou Farrokhi.
Ouçam então a minha voz
Cantando no matadouro.*

*Outra cor cobre minha voz rouca:
Carmesim ira de umã águia feroz*

*Nas alturas batendo suas asas ao amanhecer.
Os espigões fundidos de seus gritos
Giram e sobem acima dos limites
Onde o futuro e a revolução se juntam.*

*As ondas me trarão um barco
E continuarei no mar
Velejando para a morte.
Mas as sementes ficarão —
Sementes da flor sempre-verde
Sementes da minha vida
Plantadas em algum lugar no caminho
Em algum lugar perto da casa onde vive nosso povo
No jardim febril de tulipas.*

*Depois da primavera seca da nação derrotada
Plantem sementes matizadas
Escondam-nas perto do forno
Espalhem pelos campos
E observem como crescem em silêncio
Para a futura ressurreição.*

Nicarágua

ERNESTO CARDENAL

O COSMOS É O SEU SANTUÁRIO SALMO 150

*Louvai ao Senhor no cosmos
Seu santuário
de um raio de 100.000 milhões de anos-luz
Louvai-o pelas estrelas
e pelos espaços interestelares
Louvai-o pelas galáxias
e pelos espaços intergaláticos
Louvai-o pelos átomos
e pelos espaços intergaláticos
Louvai-o com o violino e com a flauta
e com o saxofone
Louvai-o com os clarinetes e a trompa
com cornetas e trombones
com cornetins e trombetas
Louvai-o com violas e violoncelos
com pianos e pianolas
Louvai-o com blues e jazz
e com orquestras sinfônicas
com os spirituals dos negros
e a 5.ª de Beethoven
com guitarras e marimbas
Louvai-o com toca-discos
e com fitas magnetofônicas
Tudo o que respira louve ao Senhor
toda célula viva
Aleluia*

Trad. de Thiago de Melo

EPÍSTOLA A JOSÉ CORONEL URTECHO

Poeta:

Deliciei-me com suas "Conferências sobre a Iniciativa Privada" (eu diria Homilias) que escreveu em Granada, na casinha do lago, e tardou tanto escrevendo-as que pensava — disse-me ali uma vez que talvez quando as terminasse não haveria iniciativa privada.

No entanto há. Mas não será por muito tempo. Foi um esforço heróico o seu para que o entendessem não obstante a inflação e depreciação da linguagem na linguagem de todos os dias, que é também a da poesia, os gerentes de empresa. E foi, suponho, um esforço inútil. Não se salvam, salvo as exceções que conhecemos.

Alguns sim individualmente.

Engels foi milionário.

Você sabe como eu que não tem remédio.

Salvo uns poucos que já sabemos.

*(Revolucionário feito empresário para financiar O Capital...)
Você, poeta, que como diz, não possui "bens terrenos" e muito nos repete que a herdade Las Brisas não é sua mas sim da Maria e de seus filhos e está ali posando como hóspede, e jamais em sua vida vendeu nada, pregou à Iniciativa Privada. E foi para, assim me parece, que vendo não vejam ouvindo não entendam*

"tomara que se convertam e se salvem"

...um Cadillac pelo buraco de uma agulha.

Podem ser bons, segundo Marx. Alguns capitalistas são de bom coração. Por isso: não é para mudar o coração mas sim o sistema.

A propriedade privada — esse eufemismo.

Ladrões, não é retórica.

Não é metáfora.

Caridade na Bíblia é sedagah (justiça)

*(a terminologia correta que queria o mestre Pound)
e "esmola", devolver.*

*Isto tem muito que ver com a inflação e desvalorização
(da linguagem e do dinheiro).*

A solução é simples repartir fraternalmente.

O capitalismo impede a comunhão.

Os bancos impedem a comunhão.

E ninguém com mais do que realmente necessita.

*Aos bancos interessa que a linguagem seja confusa
nos ensinou o mestre Pound*

daí que nosso papel seja aclarar a linguagem.

(...)

*Recordo aquela vez no portinho de San Carlos
onde a gente dobra para ir ao correio e ao telégrafo
e se vê o grande lago aberto cor de céu, e Solentiname
também azul celeste, e os vulcões de Costa Rica
e os pores-de-sol são somente comparáveis aos de Nápoles
segundo Squire:*

*o guarda bêbado na calçada com o garand a pique de atirar
apoiando-se no garand para não cair,*

*o operário bêbado arriado sobre o lodo da rua
coberto de moscas e com a braguilha aberta.*

*E você me disse: "É preciso escrever isto em um poema
para que saibam depois o que foi Somoza."*

(A poesia como poster

ou como filme documental

ou como reportagem).

*Você antes esteve na reação. Porém sua "reação"
não era tanto a volta à Idade Média como à da Pedra
(ou talvez mais para trás ainda?)*

Tive nostalgia do paraíso toda minha vida

busquei-o como um guarani

mas já sei que não está no passado

(um erro científico na Bíblia que Cristo corrigiu)

mas sim no futuro.

Você é um otimista empedernido, como eu, e

ao menos a curto prazo é mais que eu,

e liga o rádio cada manhã para ouvir a notícia de que caiu Somoza.

Agora você vai completar 70 anos

e espero não caia na tentação do pessimismo.

A revolução não acaba neste mundo
disse-me você uma vez nesta ilha, em frente ao lago,
e o comunismo se prolongará no céu.

A FSLN vem avançando no norte.

Ainda na universidade dos jesuítas há sinais de vida,
o capim tenaz assoma outra vez entre o concreto,
o terno capim abre gretas no concreto.

Suas conferências serão mais apreciadas sem iniciativa privada.
Contemplo aqui apenas através da rede o lago em calma, e penso:
como o lago azul reflete a atmosfera celeste
assim será no planeta o reino dos céus.

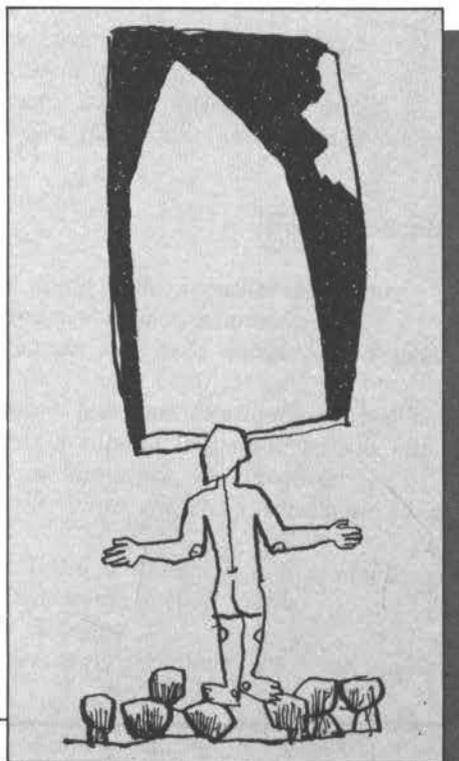
Uma garça junto à água comunga com uma sardinha.

Lembranças a Maria e ao rio.

Abraça-o

Ernesto Cardenal.

Trad. de Olga Savary



ESTA SERÁ MI VENGANZA

Esta será mi venganza:

*Que un día llegue a tus manos el libro de un poeta famoso
y leas estas líneas que el autor escribió para ti
y tú no lo sepas.*

ME CONTARON

*Me contaron que estabas enamorada de otro
y entonces me fui a mi cuarto
y escribí ese artículo contra el Gobierno
por el que estoy preso.*

Polônia

ANNA KAMIENSKA

A FRONTEIRA PENSANDO EM MADRE TEREZA DE CALCUTÁ

*Esta é uma terra fronteira
terra contaminada
terra leprosa
Não separa sistemas políticos
línguas, ideologias, religiões
É um machado deitado entre a riqueza e a miséria
entre o crime e a virtude
a mentira e a verdade
a guerra e a paz verdadeira
entre a morte de fome e a fome de morte
terra cortada, dividida
terra vazia
que ninguém ousa atravessar*

*Apenas uma velha freira de Calcutá
passa de lá para cá
como uma agulha diligente de prata
e com um fio de aranha costura o abismo*

FALTA DE FÉ

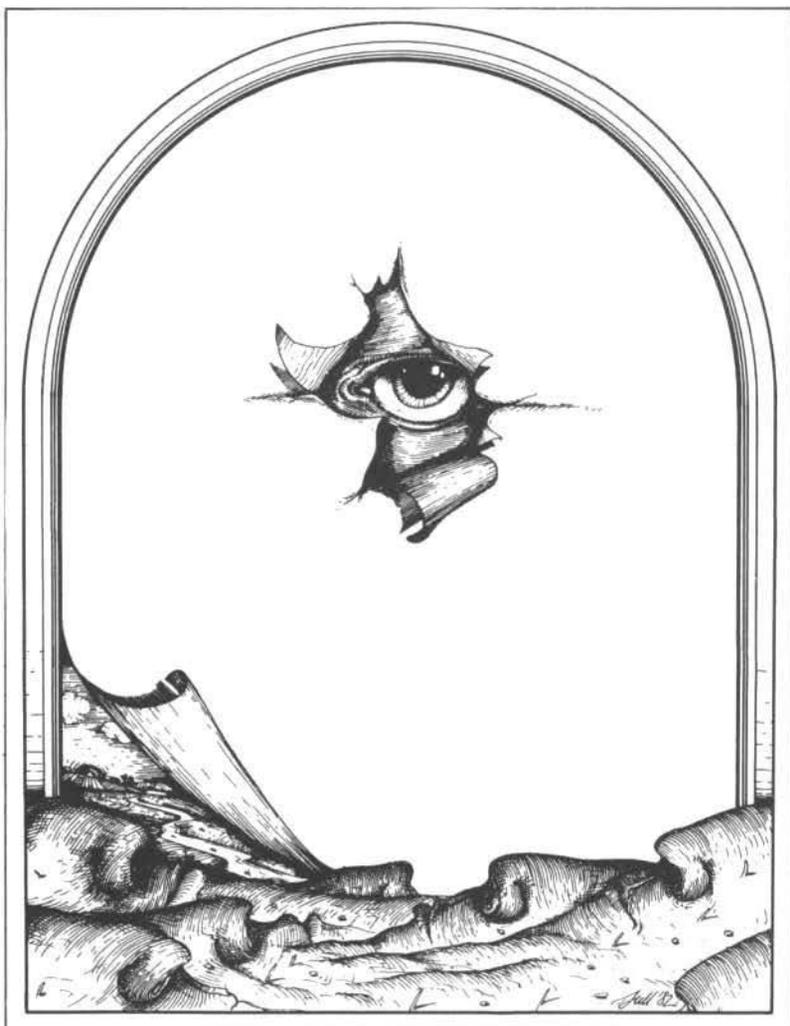
*Quem ainda pode acreditar em Deus
os cosmonautas já sondaram o céu
vasculharam sob cada estrela como debaixo dos móveis*

*Os ícones levantam inutilmente os olhos lacrimosos
as torres e cúpulas erguem-se para o alto
gritam as mesquitas, as sinagogas
no século vinte em Deus acreditam só os velhos*

*Um velhinho sentimental, o Einstein
desajeitadamente tocava violino
andava descalço
e conversava com Deus sobre geometria*

*João Segundo repousa em Roma
sob a cúpula de Pedro
não tem nada a dizer*

*O que se pode dizer
quando Deus como todo amor sábio
é um silêncio*



Juliusz Dziamski

PIETÁ POLONESA

*Neve neve neve e eu
seguro no colo a criança
o mineiro morto
o estudante espancado com cacete
inclino-me sobre eles
toco as suas testas geladas com a minha testa
sou prisão eu mesma aprisionada
como no sonho não tenho uma bolsa
onde estão os talões para repasto fúnebre
o que vou fazer sem permissão para viver
sem passaporte e carteira de identidade
suspeita da liberdade final
do sofrimento
Não tenho grito na boca
nem cuspe nem maldição
apenas a hóstia amarga do silêncio
na língua
dezembro 1981*

Trad. de Ana Cristina Cesar e Grażyna Drabik

CZESŁAW MIŁOSZ

VENI CREATOR

*Vem, Espírito Santo,
balançando (ou não balançando) o capim
aparecendo (ou não) acima da cabeça sob forma de chama
no tempo da colheita, ou quando os tratores saem para arar
no vale dos bosques de nogueiras, ou quando as neves
cobrem os pinheiros fustigados em Sierra Nevada.
Sou apenas humano, preciso então de sinais visíveis,
canso-me rapidamente com a construção de escadas abstratas.*

*Mais de uma vez pedi, sabes bem, que a estátua na igreja
erguesse a mão para mim, uma vez, uma só vez.
Mas entendo que os sinais somente podem ser humanos.
Acorda então um homem, em qualquer lugar da terra
(não a mim, pois apesar de tudo sou modesto)
e permite que olhando-o possa admirar-Te.*

RIOS

*Sob nomes diferentes louvei somente a vocês, rios!
Vocês são leite e mel, amor e morte, e a dança.
De uma fonte lançando-o entre pedras cobertas de musgo
nas grutas secretas,
Onde a deusa decanta a água viva das suas jarras,
Dos córregos claros cortando o pasto onde murmuram
nascentes sob a grama,*

*Começa a sua corrida e a minha corrida, o encanto e a passagem.
Nu, eu virava meu rosto para o sol,
Com um mergulho do remo de vez em quando desviava o curso,
E passavam bosques de carvalho, campinas, florestas de pinheiros,
A cada curva abria-se para mim a terra prometida,
Fumaça das aldeias, gado sonolento, vôos dos pardais, barrancos.*

*Lentamente, passo a passo, entrava nas suas águas
E a corrente enlaçava silenciosamente meus joelhos,
Até que me entreguei, e me levou, e nadei
Através do grande céu refletido no meio-dia triunfante.
E sentei nas suas margens no começo da noite de verão
Quando sobe a lua cheia e juntam-se as bocas num ritual.
E ouço em mim, agora como então, o seu murmúrio perto do cais
Para a chamada, o abraço, e para o consolo.
Com o toque de todos os sinos das cidades afundadas partimos.
Esquecidos, acolhem-nos as gerações passadas.
E a sua corrida interminável leva mais e mais longe.
E nem é, nem era. Apenas permanece o momento eterno.*

Trad. de Ana Cristina Cesar e Grażyna Drabik

Resenhas

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro

O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo.
Rio de Janeiro, Zahar, 1983, 143pp.

Lendo os clássicos de Antropologia desvendamos universos culturais distantes que nos remetem à relativização e ao estranhamento de nossa própria sociedade e cultura. Para os que estudam, hoje, sua própria sociedade fica sempre algum "ressentimento" por estar falando de coisas "conhecidas", "familiares".

Acho que foi isso que Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti enfrentou e tentou superar na sua monografia *O Mundo Invisível; cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Maria Laura fala mesmo da importância que teve para ela a leitura de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande** no sentido de ter apontado para a necessidade de se buscar critérios de racionalidade outros que não os da ciência nos sistemas religiosos. Descrever o Espiritismo no Brasil é uma experiência corajosa e difícil, porque ao lado de ser "familiar" para muitos é um sistema religioso que se pretende racional e sem "ritual".

Maria Laura, consciente dessas questões, enfrenta o desafio descrevendo o sistema cosmológico e ritual espírita a partir da observação do Instituto Brasileiro de Cultura Espírita, de um centro espírita, o Lar de Teresa, e também da discussão de uma vasta literatura espírita.

O objetivo da monografia é descrever "as representações implícitas e explícitas e os rituais... e... através deles apreender as regras, princípios e categorias que caracterizam o espiritismo como sistema de pensamento". Correndo o risco de perder a "distância" em relação a seu objeto, Maria Laura mergulhou nesse universo e tentou apreendê-lo de "dentro" porque acredita, como Geertz e Weber, que o domínio religioso "produz determinados tipos de *ethos* e visões de mundo e é um domínio no qual se forjam matrizes de leitura e de experiência social".

Descrever esse sistema de pensamento "racional" do espiritismo a partir dessa perspectiva implica, é claro, em selecionar esferas ou categorias funda-

* Ver E. E. Evans-Pritchard — *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Rio, Zahar, 1978.

mentais e perguntar-se, primeiro, como os próprios espíritas as concebem. Esses espíritas não são adivinhos Azande mas profissionais liberais, intelectuais, pessoas de camadas médias brasileiras que, no entanto, através da leitura de *O mundo invisível* se tornam, talvez, tão “estranhos” quanto os Azande.

Descrevendo a noção de mundo visível e invisível; de reencarnação e da relação dos espíritos encarnados com os desencarnados; a noção de evolução, progresso e desigualdade entre os espíritos; os rituais do centro espírita e, sobretudo, desvendando a mediunidade a partir das concepções espíritas, a autora nos leva para esse universo diferente e semelhante, distante e próximo que é o espiritismo. Essa sensação de estranhamento e proximidade aparece para o leitor porque a descrição desse sistema faz com que se descubra que sua racionalidade é fundada em uma certa noção de pessoa e nos princípios de livre-arbítrio e de determinismo.

Ser espírita, é claro, não é apenas pensar como um espírita e Maria Laura, consciente disso, se pergunta também com quem os espíritas estariam dialogando.

Confesso que durante toda a leitura do livro, que foi também sua dissertação de mestrado, vinha sempre à minha cabeça a frase poética de Caetano na música Sampa: “. . . é que narciso acha feio o que não é espelho”. Explico. Sempre trabalhei com um universo de pesquisa onde os médiuns entram em um transe “violento?”, onde são possuídos por espíritos que rolam em cacos de vidro, se dilaceram, enfim, pessoas bem diferentes das descritas nesse livro. Estudando a Umbanda sempre tive uma enorme dificuldade de entender esse universo espírita que me parecia tão pouco “espelho meu”. Lendo *O mundo invisível*, percebi que essa distância tem um significado e que nos terreiros de Umbanda onde pesquiso, as pessoas estão, de certa forma, dialogando com os espíritas. Lendo essa monografia pude “sentir” os espíritas.

Descrevendo esse sistema de pensamento fundado na tensão constante entre o princípio de livre-arbítrio e o princípio de determinismo, Maria Laura nos remete para um universo que não é “espelho” e que só pode ser percebido assim por um observador que relativizou seus pontos de vista propriamente acadêmicos.

Desvendar esse universo espírita e descobrir esse princípio estruturador, essa tensão entre livre-arbítrio e determinismo, deve estar de alguma forma condicionado pela interpretação da antropóloga. Essa constante tensão entre esses dois caminhos é também, e não por acaso, uma característica de pessoas que viveram nesses últimos vinte anos, seus vinte anos, no Brasil. Acho que é por isso também que a autora privilegia a análise do “religioso” enquanto social e desenfatura as inter-relações entre o religioso e outros domínios do social.

Ler esse livro é se deixar levar pela proposta de uma Antropologia interpretativa no sentido de buscar a versão do grupo pesquisado, tendo sempre presente que essa versão é permeada pela interpretação do pesquisador.

Por tudo isso considero essa monografia de leitura fundamental para uma discussão teórica sobre como fazer antropologia e, ao mesmo tempo, altamente

estimulante para quem quiser ter uma interpretação de “dentro” de um certo tipo de sistema de pensamento: o espiritismo.

Yvonne Maggie
Antropologia – UFRJ

MARIA, Pe. Júlio

A Igreja e o povo. São Paulo, Edições Loyola/CEPEHIB, 1983, 63 pp.

Dividido em duas partes que pretendem, a primeira nos dar uma idéia da trajetória pessoal e intelectual do padre católico redentorista Júlio Maria (1850-1916), antes e depois de abraçar o sacerdócio, e a segunda uma referência significativa sobre o teor da sua obra, o livro ora editado pela Loyola, em convênio com o CEPEHIB, intitulado *A Igreja e o povo*, é no mínimo instigante. E oportuno.

Instigante por várias razões. Ao lado de uma biografia, por si só fascinante — antes de converter-se e ordenar-se, aos já 41 anos de idade, Júlio Maria formou-se advogado, foi casado duas vezes e teve filhos, e viveu os anos turbulentos que antecederam à Proclamação da República —, o apostolado intelectual por ele levado a efeito, no contexto político e religioso do Brasil, em plena década de 90, nos remete a uma série de questões importantes.

Questões cuja problemática não perdeu ainda a sua força histórica, que na continuidade do processo ressurgem em nossos dias, travestida e encarnada numa Igreja que se debate entre discursos dissonantes, onde a preocupação não aparece somente sob a forma de novos postulados religiosos, mas sobretudo na tentativa de conciliar esses postulados com a práxis. Religião e política; igreja *versus* Estado; os “discursos possíveis” de uma Igreja que nunca esteve assentada em uma unidade intelectual; a Igreja e a questão social, ou como queria Júlio Maria, a Igreja e o povo; eis algumas das mais candentes questões que se pode levantar, a partir da leitura de *A Igreja e o povo*.

Conforme advertência da própria introdução, o livro reproduz doze artigos, editados numa sucessão semanal, entre março e maio de 1898, na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro. Embora tenham sido posteriormente reunidos e impressos, pelo próprio Júlio Maria, em Minas Gerais, não foi possível o resgate de um único exemplar dessa edição.

São, portanto, doze pequenos textos, mas de enorme densidade, unidades sem subtítulos, que discutem, além da temática deixada entrever pelo próprio título (*A Igreja e o povo*), outras tantas de igual porte: a Igreja e a democracia, onde defende um acordo entre a Igreja Católica e o regime democrático (criticando o clero brasileiro conservador, e em sua maioria monarquista); a Igreja e a República, pregando a adesão ao regime republicano instaurado em 1889; a questão social, onde incita o clero católico brasileiro a reconhecer a existência

da exploração, incursionando pelas encíclicas de Leão XIII (*Rerum novarum*); a Igreja e o século, em que aborda, de um modo abrangente e inesperado, toda a problemática filosófica do seu tempo: ciência e religião, o positivismo, a laicização do Estado, da sociedade etc.

O discurso é polêmico, corajoso e mesmo ousado, se pensarmos na concretude do momento histórico em que foi proferido: o clero brasileiro não se refizera ainda do impacto da República, que determinara a separação entre Igreja e Estado; a Igreja Católica do Brasil, extremamente europeizada, elitista, sob a hegemonia do catolicismo ultramontano que aqui penetrara há mais de meio século, não via com bons olhos a idéia de clérigos participantes, envolvidos nos problemas concretos da sociedade. As encíclicas do Papa Leão XIII, o primeiro Papa que se preocupou com “a questão social”, não eram difundidas e a emergência de novos grupos sociais, bem como a realidade urbana da industrialização eram ainda processos há pouco iniciados no Brasil.

Deixemos, no entanto, falar o próprio Júlio Maria: “Hoje, sob o ponto de vista social, só há duas forças no mundo: a Igreja e o Povo. Uni-las é o ideal do Papa; concorrer para essa união é, em cada país, o dever dos católicos, principalmente do clero” (p. 35) — em todos os textos, sob várias formas, essa é a mensagem incessantemente repetida.

E mais adiante: “Por seu turno, a Igreja, que não é incompatível com qualquer forma democrática, não é indiferente também a nenhuma necessidade social nova que se faça sentir, porque Deus adaptou-a, não só a todas as almas, mas a todos os séculos e gerações.

No início desta resenha, afirmávamos que, além de instigante, a leitura de Júlio Maria era também oportuna. Isto porque nos causou certa perplexidade a observação de que, afora alguns poucos vocábulos e referências definitivamente coladas ao tempo em que foram criados, o discurso de *A Igreja e o povo* é atualíssimo. O que nos leva a meditar sobre a questão da continuidade e descontinuidade dos discursos produzidos pela Igreja Católica. Seria a hoje chamada “opção pelos pobres”, pregada pela “teologia da libertação” uma herdeira desse discurso abafado pelos rumos tomados pela Igreja no final do século XIX e início deste?

Fiquemos, para encerrar, com Júlio Maria e tentemos não acreditar que se trata de um “teólogo da libertação”: “*Heresia*, porque a dignificação cívica das massas, a ascensão do povo aos cumes da vida política é o pensamento social do Evangelho. *Heresia*, porque é também *heresia*, no espírito da Igreja, tudo o que atenta contra o direito, a justiça e a liberdade... *heresia* porque é separar absurdamente a vida *social* da vida *espiritual*... *heresia* porque é cindir o reino de Deus, que não compreende somente o patrimônio individual das almas humanas, mas também o destino das sociedades políticas” (pág. 51/grifos do autor).

Samyra B. S. Vieira
História Social – USP

SANCHIS, Pierre.

Arraial — festa de um povo. Lisboa, Ed.

Dom Quixote, 1983.

Arraiais e Romarias

A IGREJA E A FESTA

Poderão as festas converter-se ainda num lugar privilegiado de recuperação da autonomia popular, e numa "oportunidade para uma sociedade que quer entrar na sua modernidade sem se perder"?

A pergunta acaba de ser posta a todos nós, num livro há dias aparecido sobre as romarias populares portuguesas, da autoria de Pierre Sanchis, antropólogo francês atualmente a trabalhar no Brasil.

J. Pierre Sanchis é natural de Perpignan (França). É formado em Teologia pela Universidade de Estrasburgo.

Fez o mestrado em Etnologia, Antropologia e Ciência das Religiões e o doutoramento em Sociologia, pela École Pratique des Hautes Études e pelas Universidades de Paris VII e Paris X. Dedicou-se, primeiro, ao estudo da literatura cristã dos séculos IV e V e, depois, residindo já no Brasil, a pesquisas sobre religiosidade popular, sobre os ritos da liturgia católica, especialmente na sua relação com as diversas culturas.

Trata-se do resultado de uma pesquisa feita ainda antes do 25 de Abril, mais concretamente em 1971 e 1973, abarcando praticamente todas as regiões do Continente. Esta limitação temporal impediu, por conseguinte, que o autor abordasse em que medida as festas continuaram a polarizar a vida social das comunidades rurais, bem como as eventuais relações entre as festas de romaria e a festa revolucionária, pistas que aí ficam, a desafiar os estudiosos destas temáticas.

No entanto, esta lacuna não confere ao trabalho agora publicado qualquer "sombra de irrisão", como compreensivelmente temeu Pierre Sanchis, que não teve possibilidade de voltar ao seu campo de pesquisa. A meu ver, trata-se de uma obra que irá marcar a reflexão antropológica dos próximos tempos entre nós, na medida em que, tanto na comunidade dos investigadores como na sociedade em geral, ela introduz *um olhar de tipo novo* sobre a nossa sociedade social.

O pensamento contemporâneo português no campo das Ciências Sociais e Humanas tem tido dificuldades em se libertar das peias do clericalismo, bem como do seu contrário, no que se refere ao problema religioso.

Ciosamente controlada pelo aparelho eclesiástico e instrumentalizada ou manipulada pelos poderes políticos, a religião, e em especial a Católica, raramente constituiu objeto de reflexão que não tivesse finalidades apologéticas.

É certo que, designadamente no campo das manifestações religiosas populares, muito material etnográfico foi sendo compilado no último século, mas, bem vistas as coisas, são insignificantes os esboços de tratamento sério e rigoroso dessa literatura.

Só em anos muito recentes (casos de Moisés Espírito Santo, de Joaquim Pais de Brito, de João de Pina Cabral e de alguns outros), as vivências religiosas passaram a constituir tema de estudos e de teses de doutoramento. Mas sublinhe-se o fato de estes ainda nem sequer terem sido publicados.

É neste contexto que o livro de Sanchis constitui uma *novidade*: pela releitura de uma vasta literatura etnográfica; pela exploração (pioneira) de um número significativo de documentos episcopais relativos às romarias; e pelo estudo feito de algumas coleções de jornais relativos ao período de 1923-1930, "*época em que, como refere o autor, a hostilidade da Igreja face às romarias 'à antiga' se concretizou socialmente com o surgir da Ditadura Nacional que antecedeu a do Estado Novo*".

Novidade, sobretudo, os dados trazidos à nossa reflexão, a propósito da "corrente genética" que permitiu a estruturação da peregrinação popular tal como ela nos chegou, e que, no presente estudo, recua até aos séculos V e VI peninsulares, período considerado charneira para "*o estabelecimento e fixação das linhas socioculturais que limitarão, até aos nossos dias, no campo religioso, a distância entre o legítimo (legitimado) e o interdito*". É o período da conversão de Teodomiro, rei dos Suevos, ao Cristianismo; da ação de Martinho de Dume contra a "heresia" do priscilianismo e a favor da "correção dos rústicos" ("*De Correctione Rusticorum*"), bem documentada, designadamente, nos concílios bracarenses de 561 e 572.

É aí, neste processo de aculturação, de características riquíssimas, que remontaria, por um lado, a edificação de uma verdadeira religião diabólica (repentinamente valorizada no imaginário popular pela insistente campanha repressiva do clero) e, por outro, a inauguração de uma coexistência conflituosa secular entre o "oficial" e o "popular", a que sempre andou associada uma dimensão de ambigüidade de que o exemplo mais sintomático é o da romaria — "*espaço de tolerância que vai desde a acitação quase sem reservas (da parte da hierarquia da Igreja) até uma rejeição quase total*".

Dois campos especialmente estudados, nos quais esta tensão está historicamente presente, são os das promessas e o do arraial, em que os romeiros mais exprimem a sua visão do mundo social e simbólico, os seus valores e artes, em que mais afirmam, em suma, a sua autonomia.

Não admira, pois, que seja aqui que as relações com a chamada "Igreja oficial" mais acuidade adquiram, uma vez que, conforme as conjunturas históricas e os condicionalismos culturais, as entidades de poder simbólico vão das tentativas de obliteração à justaposição, chegando freqüentemente à supressão pura e simples de formas específicas (mas por ela condenadas) de as sociedades camponesas manifestarem e produzirem a alegria na festa.

E exatamente porque a romaria é vivida como festa, isto é, “*como acontecimento total que se constitui em ruptura com o quotidiano, irrupção de um ‘outro universo’*” é que a Igreja portuguesa tanta atenção lhe dispensou, especialmente no nosso século, como mostra Pierre Sanchis.

Tanto do episcopado no seu conjunto como ao nível de cada diocese, é verdadeiramente impressionante a quantidade de tomadas de posição (provisões, admoestações, interdições) relacionadas com as romarias em geral ou algumas delas em particular, versando especialmente aspectos como as autoridades da festa, as violências e outros “excessos”, as danças, as promessas, a definição do espaço e tempo sagrados, e papel das comissões e confrarias etc.

O autor, no capítulo VI, procede, à luz desta visão, a uma releitura da história das relações Igreja-Estado a partir do século XVIII, incidindo a investigação, de modo especial, na forma como aquela primeira instituição foi reagindo às profundas alterações político-econômicas verificadas em Portugal na primeira metade do século XIX e no primeiro quartel do presente século.

Uma progressiva perda de hegemonia do clero no plano regional e local se revela à medida que uma nova burguesia “*potencial*” se foi constituindo e instalando. E é neste contexto que o acontecimento “*Fátima-1917*” é interpretado.

Na linha de uma ação tenaz no sentido de exterminar das festas e romarias os “*vestígios de paganismo*”, Fátima, à volta de cujos acontecimentos se desencadeia um vasto movimento de propaganda simultaneamente religiosa e política, começa a ser apontada como exemplo a seguir para os organizadores de romarias. Fátima converteu-se, desse modo, num expressivo paradigma de anti-romaria.

Em resumo, a obra agora trazida a público revela, até certo ponto, como a carga repressiva da Igreja, que alguns setores apontam, é de fato fundamentada e que “*apascentar as ovelhas*” foi, durante muito tempo, para os escalões superiores do clero, um esforço grosseiro de domesticação e uma expressão evidente de incapacidade de dialogar com o povo.

Mas o autor de “*Arraial — festa de um povo*” manifesta, ao mesmo tempo, uma atitude aberta e uma leitura não linear do processo histórico das romarias, apontando as contradições no seio do clero, as limitações culturais e as contradições de classe no interior da sociedade portuguesa.

Pierre Sanchis chama, finalmente, a atenção para a capacidade do povo de utilizar uma arma difícil de aniquilar, a *reinterpretação*. E refere como uma tranqüila e aparente submissão mascara freqüentemente formas dissimuladas de resistência, à espera de uma conjuntura favorável. Talvez tenha sido essa capacidade de atribuir um novo significado às coisas, aos gestos e aos símbolos, que fez com que uma antiga religião permanecesse viva “*nas camadas mais profundas da memória coletiva e especialmente popular*”.

A festa de romaria, que outrora assumia uma elevadíssima dose de participação, está hoje quase reduzida à sua dimensão de espetáculo, “*a que se assiste sem se participar*”. As danças foram monopolizadas pelos grupos folclóricos, a alegria e a espontaneidade foram sacrificadas às leis da economia de mercado.

Da *produção* popular da alegria, passou-se, como há anos sublinhava Nuno Teixeira Neves, ao *consumo* popular da alegria, consumo esse que nem sempre é dos melhores “produtos”.

E voltamos, assim, à pergunta inicial — a atualidade e o futuro da festa e a procura, pela sociedade portuguesa, de um *caminho peninsular* (no sentido que lhe dá Edgar Morin), mas simultaneamente autônomo, para a sua modernidade, caminho que não tenha obrigatoriamente de seguir por trilhos já andados, embora também não os ignore.

O Estado e a Igreja, de mãos dadas, submeteram as almas e constrangeram os corpos, especialmente a partir dos séculos XVI e XVII. Por outro lado, “*a racionalização modernizadora de todos os setores da vida social e, em particular, a universalização e maximização da preocupação de produtividade, na sua relação com o tempo, com o investimento do excedente e com a própria operação fria, calculada e sujeita a uma rígida grelha de organização, tende a tornar impossível a festa, a debilitar-lhe a energia destruidora e gratuita, a enfraquecer-lhe o sentido*”.

Por seu turno, o *dinamismo festivo*, na medida em que desencadeia poderosas forças de destruição e de caos e põe em jogo a loucura e o excesso; na medida em que rompe os limites da normalidade e dos vários *status quo* e as experiências de finitude, abre igualmente novos horizontes à vida, ao desejo, à ânsia de total *liberdade* — “*um dado humano recalçado pela essência da vida social*”, nas palavras de Pierre Sanchis.

Iremos, todos, ainda a tempo de arrepiar caminho, de reequacionar, de forma o mais possível participada, os horizontes possíveis do nosso comum caminhar? É para isso que, de forma inovadora, nos desafia o autor de “*Arraial — festa de um povo*”.

Manuel Pinto
Historiador

Notas de livros

Patrícia Monte-Mór

AZEVEDO, Thales

A religião civil brasileira: um instrumento político. Petrópolis, Vozes, 1981, 144 pp.

Partindo do conceito de "religião civil", de Jean Jacques Rousseau, o autor faz, neste ensaio, uma documentada análise de como no Brasil, desde a colônia até a Revolução de 64, "o catolicismo, o positivismo e certo humanismo pragmático têm servido de suportes a regimes e sistemas, a governos e revoluções, a políticos, militares e tecnocratas".

Segundo o autor, sua obra busca identificar "os princípios, as doutrinas, as idéias que no Brasil, desde a Colônia, teriam constituído uma 'religião civil' ainda que pudesse confundir-se com a religião católica em sua identidade doutrinária e institucional". Azevedo levanta a hipótese de que, "parecendo ou se externando como o catolicismo, às vezes a crença transcendente abraçada e inculcada pelo Estado foi realmente a que Rousseau aconselhou aos príncipes de seu tempo".

História da Teologia na América Latina. São Paulo, Edições Paulinas, 1981, 198 pp.

Os estudos reunidos nesta obra foram apresentados e debatidos sob a coordenação de Pablo Richard, no simpósio sobre História da Teologia na América Latina, realizado pela Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), em Lima, Peru, de 23 a 26 de julho de 1980. O simpósio foi o primeiro resultado palpável do projeto em curso de uma dupla História do Pensamento Teológico Latino-Americano, "centrada nas figuras e nos momentos que estiveram voltados para o clamor dos pobres e dos oprimidos", diz o Pe. Oscar Beozzo, coordenador do CEHILA, no Brasil (ver introdução).

Foram selecionadas nove das dezesseis contribuições apresentadas, incluindo os quatro ensaios relativos ao Brasil: de Riolando Azzi, Eduardo Hoonart, Oscar Beozzo e Rubem Alves — sendo os demais de autoria de Otto Maduro, Gustavo Gutierrez, Agustin Pelaez, Samuel Gotay e Enrique Dussel.

Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina

Das Reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais: IX Simpósio Latino-Americano da CEHILA, Manaus, 29 de julho a 1 de agosto de 1981. Eduardo Hoonart (org.) São Paulo, Edições Paulinas, 1982, 264 pp.

“Quem quiser estudar a Igreja ‘a partir do pobre’ tem que ficar atento aos caminhos e descaminhos trilhados por este pobre.” Este é o tema da obra organizada por Hoonart a partir do IX simpósio da CEHILA, em 1981. “Estudar a história da Igreja na América Latina a partir das reduções, também chamadas missões ou aldeamentos”, continua o organizador, “constitui um avanço qualitativo em relação ao estudo desta história a partir, por exemplo, das paróquias, das dioceses, das ordens religiosas. Pois os aldeamentos brotaram do chão latino-americano, eles exprimem o modo pelo qual europeus se confrontaram com indígenas — colonizadores com colonizados”.

Com apresentação de Hoonart e introdução de Enrique Dussel, a obra contém artigos de Laura Galvan, Francisco Miranda, C. Polzer, M. Marral, Hugo Fragoso, João Renor de Carvalho, Antonio Menacho, Bartolomeu Meliá e do próprio organizador. Ao final, encontra-se o registro da fala de dois índios Tucano — Gabriel Gentil e Carlos Machado (Alto Rio Negro) — por ocasião do Simpósio que gerou a obra.

BEOZZO, José Oscar

Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil. São Paulo, Edições Loyola, 1983, 220 pp.

“O índio, aquele que deve morrer.” A frase, retomada do poema I—Juca Pirama, de Gonçalves Dias, serviu de frontispício a uma pungente denúncia do rápido processo de extinção a que estava sendo submetida a população indígena do Brasil, na década de 70. Assim inicia Oscar Beozzo a sua obra, falando do agravamento do quadro geral em que vivem os grupos indígenas no Brasil e a mobilização que surgiu nos anos 70, da opinião pública em defesa da causa indígena, organizando-se em associações de defesa do índio.

Essa mobilização, diz o autor, “alcançou também a Igreja e os seus setores missionários, levando à criação do CIMI, Conselho Indigenista Missionário (. . .) O presente e a luta pelo futuro tornam necessário o conhecimento do passado”. Assim, segue o autor, “interrogar-se como comportou-se o país do ponto de vista legislativo em relação às populações indígenas talvez permita evitar os erros do passado, extraíndo as lições para o futuro.”

O estudo de Beozzo, dividido em quatro períodos, aborda, portanto, a história da política colonial, que ele vê, em larga escala, como uma política indigenista:

1.º 1500-1755 — Cativo e liberdade dos índios — predomínio missionário.

- 2.º — 1755-1798 — Liberdade para servir e negociar — Legislação pom-
balina e predomínio da administração civil.
- 3.º — 1798-1845 — Guerra ao bárbaro.
- 4.º — após 1845 — Militares e capuchinhos.

CANCLINI, Néstor Garcia

As culturas populares no capitalismo. São Paulo, Brasiliense, 1983, 149 pp.

Este livro, vencedor do Prêmio de Ensaio 1981 da Casa das Américas, elabora, através do estudo de artesanato e festas populares, um esquema geral dos procedimentos com os quais o capitalismo reestrutura o significado e a função das culturas subalternas.

A investigação que originou este trabalho foi realizada entre os anos de 1977 e 1980, na Escola Nacional de Antropologia e História do México. O trabalho de pesquisa foi feito em povoados da zona tarasca do estado da Michoacán, no centro do México, a respeito das mudanças no artesanato e nas festas populares nessas comunidades.

O autor faz ao longo, de seu trabalho, uma discussão sobre cultura popular. "O que é cultura popular: criação espontânea do povo, sua memória convertida em mercadoria ou espetáculo exótico de um subdesenvolvimento que a indústria vai reduzindo a curiosidade para turistas?"

Segundo o autor, "o tratamento dado a estes temas bem como a metodologia empregada situam este livro entre a Antropologia e a Sociologia. Mas também serão encontradas reflexões políticas e filosóficas sobre a cultura."

FÁVERO, Osmar (org.)

Cultura popular e educação popular: memória dos anos 60. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983, 183 pp.

Com apresentação de Osmar Fávero, a obra contém artigos de Carlos Estevam Martins, Ferreira Gullar, Paulo Freire, Jarbas Maciel, Jomard Muniz de Brito, Aurenice Cardoso, Raul Landim Filho, Maria José dos Santos e Sebastião Uchoa Leite, além de outros documentos. Baseados nas experiências de luta surgidas nos anos 60, no Brasil, os textos enfocam uma delas, a que se chamou "Cultura Popular", e, subordinada a esta, a "Educação Popular".

Vinte anos depois, este livro reúne um conjunto de documentos que constituíram as bases teóricas e as justificativas de algumas práticas dos vários movimentos de cultura e educação popular no período: CPC, MCP, MEB, Pé no Chão, Paulo Freire. Boa parte dos textos é inédita, tendo circulado apenas mimeografada.

"Não foram feitas análises, nem mesmo comentários. Pretendeu-se apenas recuperar a 'memória' desses movimentos e colocar nas mãos daqueles que novamente reinventam a educação e a cultura, nos anos 80, as idéias originais sobre estes temas, nos anos 60."

FEIJÓ, *Martin Cezar*

O que é política cultural. São Paulo (Coleção Primeiros Passos, 107), Brasiliense, 1983, 80 pp.

Ao iniciar o livro, o autor chama a atenção para a conceituação de *cultura*, que, segundo a sua abordagem, significa: "Toda produção ou manifestação voluntária, individual ou coletiva, que vise com sua comunicação à ampliação do conhecimento (racional e/ou sensível) através de uma elaboração artística, de um pensamento ou de uma pesquisa científica". Isto quer dizer, continua Feijó, "que toda produção cultural que mereça esse nome parte de um ato de vontade, por isso, ela é sempre um momento de liberdade."

O autor vai discutir a relação cultura/liberdade x política/organização e traça alguns roteiros para debate: "inicialmente atravessaremos o deserto das primeiras práticas e política cultural (Grécia, Roma). Depois navegaremos pelo oceano onde ela começou a ficar clara. Desta passagem chegaremos em terras onde sua prática foi definida por teorias. Voltamos ao Brasil para ver as coisas como aqui se dão, para friamente observarmos como a questão se coloca hoje no mundo".

Contém indicações para leitura.

GARCIA JR., *Afranio Raul*

Terra de trabalho. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983, 236 pp.

Originalmente escrito como tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), este livro reúne os resultados de um trabalho iniciado em 1972, na Zona da Mata de Pernambuco e analisa as condições de vida e trabalho de pequenos produtores periféricos à grande plantação canavieira.

A partir das práticas e concepções dos próprios camponeses sobre o seu trabalho e modo de vida, é analisado o movimento da economia desses pequenos produtores, em particular as determinações do trabalho familiar.

Terra e trabalho "abre novos caminhos para a pesquisa sobre o campesinato e para o ensino da prática das ciências sociais no meio universitário". É indicado para o público ligado à "educação popular", ao movimento sindical dos trabalhadores rurais e urbanos, ou para "um público mais indiferenciado interessado na relação entre a situação dos trabalhadores rurais, a sua cidadania e a democracia neste país". (Ver prefácio de José Sérgio Leite Lopes.)

Resumos

Margaret Craham

VARIAÇÕES DA FÉ: RELIGIÃO NA NICARÁGUA HOJE

O artigo faz uma avaliação do posicionamento e da atuação da Igreja na Nicarágua desde os anos 60 e particularmente a partir da derrubada de Somoza e do estabelecimento do governo sandinista. Apesar do apoio inicial da Igreja ao movimento revolucionário, criaram-se divergências a partir da preocupação dos bispos quanto a incursões marxistas e à chamada "igreja popular". Assim, tem-se um quadro onde se opõem, de um lado, o governo sandinista, a parte do clero que o apóia e as CEBs (a "igreja popular"), as organizações progressistas, as coalisões pró-governistas; e, de outro, o episcopado/hierarquia, o clero e setores mais conservadores, as coalisões antigovernistas. São mostradas as relações entre todos esses setores, diante inclusive de fatos como a visita do Papa o caso das minorias étnicas (miskitos), a concorrência de igrejas protestantes, a interferência e pressão dos EUA. O artigo conclui que o caso da Nicarágua levanta questões sobre a natureza e extensão das transformações da Igreja na América Latina. Discute essas questões fazendo uma referência comparativa ao caso de Cuba.

Michael M. F. Fisher

IMÃ KHOMEINI: QUATRO NÍVEIS DE COMPREENSÃO (BIOGRAFIA, IMAGEM, POLÍTICA, GNOSE)

Uma análise da figura de Ruhullah Musavi Khomeini, feita em quatro níveis, como indica o título do artigo: o da sua *biografia*; o da sua *imagem*, projetada em cinco dimensões (o jogo de tensão entre o credo xiita tido como nacionalista iraniano e o islamismo como religião universalista; o cultivo da lenda do sofrimento; o misticismo; o ascetismo; a linguagem populista de confronto e o estilo propagandístico hiperbólico); o da *política*, a partir de definições de tipo semiótico por contraste com seus adversários, e de diferentes interpretações do seu programa; e o da *gnose*, mostrando o caráter místico e não revolucionário de seus atos e intenções.

Andrzej Wielowieyski

CRISTÃOS E SOCIALISMO NA POLÔNIA

Explicando as raízes históricas e fatores recentes da força do catolicismo polonês, que faz da Polônia um caso excepcional no mundo socialista, o autor trata dos dilemas dos católicos poloneses cujas atitudes resume em quatro tipos: 1) *Individualista-passiva*, ou cultural e familiar — postula que todo engajamento social é ineficaz ou pouco eficaz (só resta sobreviver); 2) *Ativa de adaptação* — defende a cooperação entre Igreja e Estado e o dever dos católicos de apoiar a edificação do sistema socialista; 3) *Estreitamente eclesíastica* — reconhece a oportunidade de engajamento social dos católicos e é reticente quanto à cooperação com o governo, preocupando-se com a extensão e garantia das liberdades da Igreja; 4) *Democrática* ou de democratização — baseada na convicção de que o destino do cristianismo e da Igreja na Polônia depende de uma extensão das liberdades cívicas e da evolução do sistema político vigente. O artigo conclui com uma avaliação das perspectivas do comportamento futuro dos católicos poloneses em relação ao socialismo encarnado pelo governo autoritário em exercício.

Pierre Sanchis

O CÂNTICO CATÓLICO E O “NACIONAL POPULAR”. O CASO DO BRASIL E O CASO DE PORTUGAL

Um fenômeno tão restrito aparentemente à área “espiritual” como o cântico religioso não escapa — sendo expressão e expressão comunitária — de uma análise de caráter sociológico. A partir de um exemplo significativo (uma missa em estilo musical de candomblé — Salvador, 1965), o autor examina aqui a produção do cântico católico, em período recente de mudança institucional da Igreja Católica e em duas sociedades distintas, Brasil e Portugal, do ponto de vista de uma expressão etnomusical. Os dois casos revelam-se opostos, o nacionalismo musical revestindo-se, no Brasil, de um caráter nacional-popular ideologicamente reivindicatório, enquanto, em Portugal, não serve de canal de expressão à corrente progressista católica. É a situação da Igreja em sociedades que sofrem evolução diferenciada que explica esta troca de sinais, no interior do culto católico, do nacionalismo cultural.

Vanilda Paiva

TESES SOBRE A IGREJA MODERNA NO BRASIL

As transformações sofridas pela Igreja Católica no Brasil nas últimas décadas correspondem à instalação da Igreja Moderna neste país. O *aggiornamento* da Igreja Universal nos anos 60, condição para ampliação de sua influência e para que ela pudesse se propor como um dos grandes mediadores

universais neste final de século, foi exigido a partir do pós-guerra quando a facção vitoriosa da burguesia ocidental propôs-se a compartilhar o espaço político com as Igrejas. O “*aggiornamento* precoce” da Igreja brasileira prendeu-se à rápida assimilação das idéias formuladas na Europa e que serão mais tarde incorporadas à doutrina católica moderna e à especificidade da conjuntura nacional dos anos 50. A incompatibilidade política e econômica da doutrina moderna com o modelo instaurado no país a partir de então constituiu o pano de fundo do conflito Estado-Igreja. A instalação da Igreja Moderna impôs o fortalecimento de sua ala esquerda, que se articula à Igreja institucional e contribui para a realização de seus objetivos mais amplos: a difusão da fé e a manutenção da sua unidade. O conflito com o Estado bem como a influência da sua ala esquerda na construção de sua nova estratégia de influência — que inclui a ação direta sobre as massas e a formação de uma vanguarda apostólica de conquista de extração popular — conduziu a instituição a integrar-se na frente de oposições e a aliar-se à intelectualidade de esquerda. Este processo começou a esgotar-se em meados dos anos 70, observando-se o fortalecimento de uma direita moderna no interior da instituição, em consequência da conjugação de fatores que incluem a “*retração romana*” e a abertura política no país.

Bronislaw Boczko

MARX E ENGELS MORRERAM

O autor faz dois relatos tratando da morte física respectivamente de Marx e Engels, usando como referência a correspondência deles entre si e com familiares e amigos bem como a correspondência trocada entre estes. Descreve os fatos que antecederam as duas mortes (a doença, o trabalho, a preocupação com a transmissão de bens, o comportamento diante da morte) e os ritos fúnebres que se seguiram, incluindo o envolvimento dos familiares, amigos e correligionários em toda a sucessão dos acontecimentos. Mostra a anulação das diferenças entre essas duas mortes nas biografias oficiais e nos discursos hagiográficos, como uma estratégia ideológica. Partindo de uma perspectiva da história das mentalidades, compara então os dois casos mostrando o significado, em relação aos paradigmas da época, de alguns aspectos contrastantes nas duas situações.

Marcia Contins/Marcio Goldman

“O CASO DA POMBA-GIRA”: RELIGIÃO E VIOLÊNCIA — UMA ANÁLISE DO JOGO DISCURSIVO ENTRE UMBANDA E SOCIEDADE

Este trabalho discute, a partir da análise detalhada de um caso, a trama de jogos discursivos que se processa entre o campo religioso da Umbanda e a sociedade abrangente, tentando captar tais jogos em sua diversidade e

imprevisibilidade. Após uma apresentação de parte do material empírico utilizado na pesquisa — notícias de jornais, laudos psiquiátricos, depoimentos jurídicos etc. . . — procura acompanhar o traçado irregular do jogo discursivo montado a partir do chamado “Caso da Pomba-Gira”, em que uma desconhecida praticante de Umbanda é acusada pelo assassinato do marido de uma cliente. Seguindo as acusações entre os vários participantes do episódio, isolam-se as instâncias em ação no caso, o sistema da Umbanda, o aparelho de Estado e a “sociedade abrangente”. Em seguida distinguem-se níveis dentro de cada uma dessas instâncias, constatando-se a pluralidade de discursos opostos e contraditórios não somente entre as instâncias como também entre os níveis que as compõem. Tenta-se então mostrar como esta dialética complexa está relacionada com a dinâmica ao mesmo tempo centrífuga e centrípeta da Umbanda e como entra em ação durante o caso uma série de “mecanismos de controle discursivo” visando impedir a explosão do discurso umbandista.

Grazyna Drabik

COM A TAÇA NA MÃO

A introdução à seção de Poesia apresenta alguns poetas do Irã, da América Central e da Europa Leste, três diferentes áreas culturais marcadas por diferentes tipos de confronto político, mas onde, a nível nacional, um dos eixos de conflito é a questão da liberdade da consciência e da palavra. O artigo ressalta a voz do poeta como a voz de protesto contra os que detêm o poder, um desafio respondido pelas autoridades com a sistemática perseguição dos intelectuais e artistas. Nesse protesto participam não só os poetas explicitamente engajados no discurso social, como Cardenal nos tempos da ditadura somozista ou Saeed Soltanpour no Irã. Também a poesia lírica ou de meditação religiosa pode ser vista como “subversiva”. Defendendo o direito à divergência e à liberdade individual, a poesia colide com a “única verdade”, oficial e obrigatória, seja formulada em termos da ortodoxia religiosa, da doutrina da “segurança nacional” ou dos “interesses de classe”. O valor humanista da poesia está na sua capacidade de construir laços de entendimento, através do espaço e do tempo, resgatando nossa humanidade comum, contra a lógica da força e contra a arbitrariedade das divisões ideológicas.

Abstracts

VARIATIONS OF FAITH: RELIGION IN PRESENT DAY IN NICARAGUA

The article evaluates the posture and performance of the Church in Nicaragua since the 1960's, paying particular attention to the period beginning with the overthrow of Somoza and continuing through the establishment of the "Sandinista" government. Despite initial support given by the Church to the revolutionary movement, disagreements sprang up, arising from the bishops' concern about Marxist incursions and the so-called "popular church". Thus, we have a situation in which on one side is ranged the "Sandinista" government, along with that portion of the clergy supporting it and the CEBs (the "popular church"), the progressive organizations and the pro-governmental coalitions; and on the other side, the episcopate/hierarchy, the more conservative sectors and clergy, and the antigovernmental coalitions. The relations between all of these sectors are described in the light of facts and events such as the Pope's visit, the case of ethnic minorities (miskitos), the competition presented by Protestant churches, and the interference and pressure exerted by the United States.

The article concludes that the Nicaragua case raises questions concerning the nature and extent of the transformations undergone by the Church in Latin America. In treating these questions, the example of Cuba serves as a point for comparative reference.

IMAM KHOMEINI: FOUR LEVELS OF INSIGHT (BIOGRAPHY IMAGE, POLITICS, GNOSIS)

An analysis of the personality of Ruhullah Musavi Khomeini, conducted on four levels, as the title of the piece indicates: that of *biography*; *image*, projected in five dimensions (the play on tensions existing between the "chiite" creed, considered to be Iranian nationalist, and Islam as a universalist religion; the cultivation of the myth of suffering; mysticism; asceticism; the populist language of confrontation and a hyperbolic propaganda style); *politics*, using semiotic definitions for contrast with his adversaries as a starting point as, well as different interpretations of his program; and that of *gnosis*, revealing the mystical and non-revolutionary nature of his actions and aims.

CHRISTIANS AND SOCIALISM IN POLAND

Explaining the historical origins of Polish Catholicism and the recent proofs of its strength, which make Poland an exceptional case in the socialist world, the author discusses the dilemmas faced by Polish Catholics, whose attitudes may be classified under one of four headings: 1) *Passive-individuated*, or cultural and familial — postulates that all social involvement is either largely or wholly ineffective (all that matters is survival); 2) *Active adaptation* — justifies cooperation between the Church and State as well as emphasizing the Catholic's duty to aid in building the socialist system; 3) *Narrowly ecclesiastical* — recognizes the Catholic's opportunity for social engagement and is reticent as regards cooperation with the government, concerning itself with the extension and guarantee of Church liberties; 4) *Democratic* or one of democratization — based on the belief that the destiny of Christianity and the Church in Poland depends upon a broadening of civil liberties and the evolution of the present political system.

The article concludes with an evaluation of the prospects for Polish Catholics' future conduct in relation to the socialism incarnated by the authoritarian government in power.

THE CATHOLIC HYMN AND THE "NATIONAL POPULAR IDEOLOGY".
THE CASES OF BRAZIL AND PORTUGAL

Although the religious hymn is a phenomenon apparently restricted to the "spiritual" area, as a form of expression — communitary expression, it is not exempt from sociological analysis. Using a relevant example (a "candomblé" Mass — Salvador, Bahia, 1965), the author examines the production of Catholic hymns, from an ethno-musical viewpoint, in two distinct societies: Brazil and Portugal, during the recent period of institutional change within the Catholic Church.

The two countries are shown to be at odds, with musical nationalism in Brazil assuming a nationalist-popular" character encompassing ideological demands; while in Portugal, it does not serve as a vehicle of expression for the Catholic progressive tendency. The presence of the Church in societies following distinct courses of development explains this switching of the signals of cultural nationalism within Catholic worship.

THESES ON THE MODERN CHURCH IN BRAZIL

The transformations undergone by the Catholic Church over the past few decades correspond to the establishment of the Modern Church in Brazil. The *aggiornamento* of the Universal Church during the 1960's a pre-condition for the extension of its influence and for allowing it to offer itself as one of the great universal mediators for the end of this century, was required from

the postwar period onward, when the victorious segment of the western bourgeoisie proposed the division and sharing of the political space with the Churches. The "*aggiornamento precoce*" (premature adjournment) of the Brazilian Church was linked to the rapid assimilation of ideas formulated in Europe — later to be incorporated into modern Catholic doctrine — and to the particularity of the national circumstances during the 1950's. The political and economic incompatibility of modern doctrine with the model instituted in Brazil thenceforth provided the backdrop for the conflict between Church and State.

The establishment of the Modern Church led to the strengthening of a left wing attached to the institutional Church, and contributed to the realization of broader Church objectives: the propagation of the faith and the preservation of its unity. The conflict with the State, as well as the influence of its left wing in formulating its new strategy of influence — including direct action on the masses and the formation of an apostolic conquest vanguard of popular origin — determined the institution's integration into the opposition front and to its allying itself with the intellectuality of the left. This process began to lose impetus during the mid-1970's, given the increased strength of a modern right wing within the institution, a result of such factors as the "Roman retraction" and the political "abertura" (opening) in the country.

MARX AND ENGELS HAVE DIED

The author offers an account of the deaths of Marx and Engels respectively, using their correspondence with one another and with family and friends, as well as correspondence exchanged among the latter, as his source of reference. The author reports the events preceding the two deaths (illness, work, preoccupation with the transmission of possessions, behaviour in the face of death) and the funeral rites which followed, including the involvement of family, friends and colleagues during the entire sequence of events.

The author shows that the suppression of differences in the accounts of the two deaths which appear in official biographies and in hagiographic discourse was an ideological strategy. Using the history of mentalities as his point of departure, the author then goes on to compare the two cases, revealing the significance of certain contrasting features of the two situations in the light of paradigms from that period.

"THE 'POMBA-GIRA' CASE": RELIGION AND VIOLENCE — AN ANALYSIS OF THE INTERPLAY BETWEEN THE DISCOURSES OF "UMBANDA" AND SOCIETY.

Using the detailed analysis of a case as a starting point, this work examines the web of communicative interplay spun between the religious realm of

"Umbanda" and the larger society, aiming to convey the diversity and unpredictability of such interplays. After presenting a portion of the empirical material used in the study — newspaper accounts, psychiatric findings, legal testimony, etc. —, the study attempts to follow the irregular outline of the discourse interplay arising from the so-called "Pomba-Gira' Case", in which an obscure practitioner of "Umbanda" is accused of the murder of a client's husband. According to the accusations exchanged among the various participants in the episode, the active forces in the case are identified as the system of "Umbanda", the apparatus of the State and the "larger society". Immediately after, levels existing within each of these forces are distinguished, establishing the plurality of opposed, contradictory discourses, not only between forces, but also among the levels of which they are composed. The study then attempts to show how this complex dialectic is related to the simultaneously centrifugal and centripetal dynamic of "Umbanda", and how a series of "discourse control mechanisms" are set in motion during the case, aimed at preventing the explosion of the "Umbandista" discourse.

Grazyna Drabik

WITH GOBLET IN HAND

The introduction to the poetry section presents some of the poets of Iran, Central America, and East Europe, three different cultural areas, marked by a different type of political dynamic. However, one of the common axes of the internal conflict in the countries of these regions is the question of freedom of conscience and expression. The article underscores the importance of the poet's voice as a voice raised in protest against those who hold power, a challenge met by authorities with a systematic persecution of intellectuals and artists. Not only the poets explicitly critical of the regimes where they live, such as Ernesto Cardenal under the Somoza dictatorship or Saeed Soltanpour in Iran, take part in this confrontation. Lyrical or religious poetry may also acquire a "subversive" dimension. Defending the right to disagree, and the right to individual liberty, poetry clashes with the "one and only truth", official and obligatory, be it formulated in terms of religious orthodoxy, or of the doctrine of "national security", or of "class interest". The humanistic value of poetry lies in its capacity to weave ties of understanding across the expanse of space and time, thus recovering our common condition of being human, against both the logic of force and against the arbitrariness of ideological divisions.

Andrzej Wielowieyski
Bronislaw Baczko
Grażyna Drabik
Márcia Contins
Marcio Goldman
Margaret Crahan
Michael Fisher
Pierre Sanchis
Vanilda Paiva

POESIA

Hafiz
Nader Naderpour
Ernesto Cardenal
Czesław Miłosz
e outros