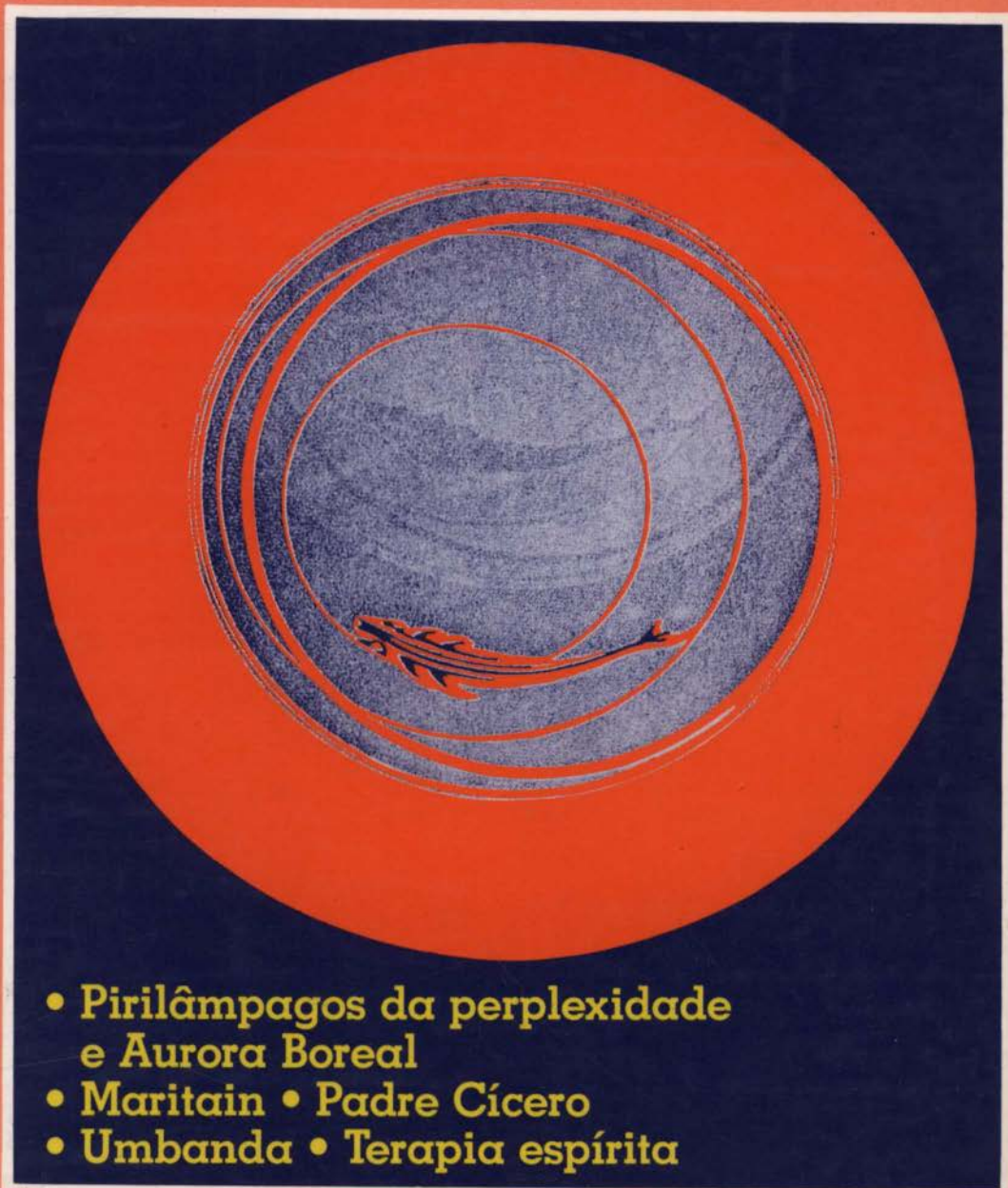


Religião e Sociedade



Religião e Sociedade

Dezembro/1984

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas Teixeira
Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo
Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira
Fillfo, Peter Fry, 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, Carlos
Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Eduardo
Diatary 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
Negrao, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura
Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira,
Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz,
Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas
Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno
Osório Marques.

Secretário de Redação

Flavio Lenz

Diagramação

Valéria Alencar de Brito

Capa

Otávio Studart

Versão do "Rotorelief", Marcel Duchamp, 1935

Ilustrações

Ver créditos

© 1984 ISER/CER

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 de Estudos da Religião
(ISER).

Toda correspondência deve ser enviada para
Religião e Sociedade, R. Ipiranga, 107,
Laranjeiras, CEP 22231, Rio de Janeiro, 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.

ISSN 0100-8587

Sumário

<i>Nancy Mangabeira</i> Os pirilâmpagos da perplexidade e a aurora boreal	2
<i>Roberto Romano</i> “Deus non eget meo mendacio”, ou Maritain, filósofo dos matizes	12
<i>Candace Slater</i> Afirmações pessoais. A presença individual nas histórias de Padre Cícero	20
<i>Renato Ortiz</i> Ética, poder e política: umbanda, um mito-ideologia	36
<i>Donald Warren</i> A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900	56
DOCUMENTO	
<i>Reynaldo Alves Avila</i> Frases (março-junho 1975): reflexões sobre Franz Kafka	84
RESENHAS	
<i>Luiz Eduardo Soares</i> Homens, deuses e labirintos teóricos <i>Os homens de Deus</i> , de Alba Zaluar	93
NOTAS DE LIVROS <i>Patrícia Monte-Mór</i>	104
RESUMOS/ABSTRACTS	109

Os pirilâmpagos da perplexidade e a aurora boreal *

Nancy Mangabeira **

A época que vivemos hoje não é da luz nascente da aurora, que é a luz do primeiro olhar (olhar dos pré-socráticos), nem a luz do sol a pique, luz sem sombra, que afoga mais do que revela, e talvez nem mesmo a luz do crepúsculo, na qual o pássaro de Minerva alça vôo (Hegel, Marx, Nietzsche). *É a luz da noite, a luz da fogueira, a luz amarela da lua que, nos diz Sapho, circula para lembrar aos homens a presença da luz na própria escuridão.*

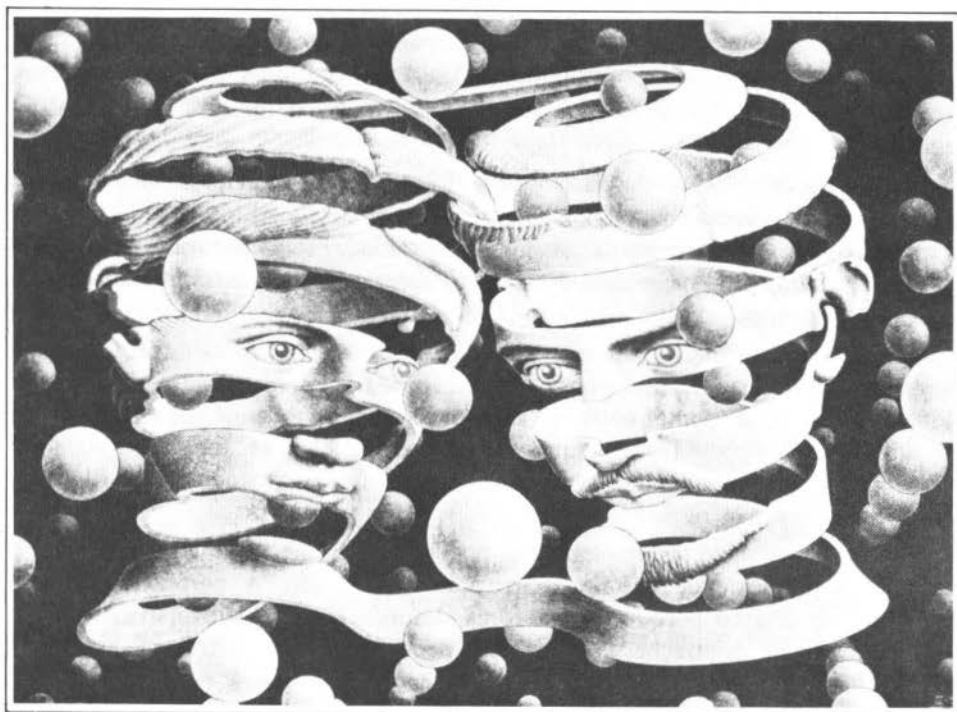
Por isso mesmo, não há projeto de dissolver as trevas. "As trevas" é onde essa luz se faz. "As trevas" é abrigo de meteoros, a casa do Cosmos.

Em sucessivas etapas, o Ocidente operou um corte que separou a unidade da diferença, o um do múltiplo, a luz da escuridão, o bem do mal, o

* As citações de Heráclito foram tomadas das seguintes traduções:

- José Cavalcante de Souza: *Os pré-Socráticos*, vol. I da coleção "Os Pensadores"; Abril, São Paulo, 1973.
- Gerd Bornheim: *Os Filósofos pré-Socráticos*; Cultrix, São Paulo, 1977.
- Emmanuel Carneiro Leão: *Heráclito*; coleção diagrama, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1980.

** Filosofia — Centro João XXIII.



Laços de União
M. C. Escher

corpo do espírito, o homem do Cosmos. Esta de-cisão histórica vem sendo lentamente declinada, no sentido gramatical do termo, ao longo de quase 2.500 anos. Com ela, nega-se a necessária tensão entre o Um e o Múltiplo, a razão e o mistério, a ciência e a poesia. A confiança eufórica na luz de uma Razão que iria tudo desvendar permeará todo o agir humano. A natureza dessacralizada deixa de ser sujeito para ser objeto: o diálogo e a troca se transformam em projeto de controle e dominação. No plano político e social esta ruptura vai se expressar ora como uma multiplicidade que não contempla a unidade, ora como uma unidade que não contempla a multiplicidade. Assim, poderíamos ler essa história com a categoria grega de “desmesura”, vista como transgressão, como “*hybris*”. No plano social e político, e desmesura no processo de individuação se expressaria na atomização social, no indivíduo mônada; o totalitarismo expressaria a desmesura na busca da unidade.

A luz sem sombras da Razão (que iria tudo iluminar), da ciência (que iria tudo desvendar) e da tecnologia (que iria tudo programar), e o ideal de uma sociedade transparente a si mesma (unidade sem fissuras) comungam de uma ruptura, de uma mesma *hybris*. A ruptura com o contraditório, o paradoxo, as zonas de sombra.

Filhos tardios dessa euforia, *nossa herança é a perplexidade*. É ela o nosso grande dom. (O mito grego nos diz que Iris, a mensageira dos deuses, aquela que faz a ponte entre o homem e sua transcendência, é filha de Thaumás, o espanto. Tanto Platão quanto Aristóteles se reportam ao mito para dizer que o espanto é *arché* (início e princípio permanente) da filosofia, que o espantar-se é o *pathos* do filósofo.)¹

Como o espanto, a perplexidade nos coloca frente ao mistério. Como o espanto, a perplexidade permite a irrupção do sagrado. A perplexidade pode ser fonte de criação porque é uma força desorganizadora, subversiva, titânica. Nas palavras de Nietzsche: “Só o caos pode gerar uma estrela dançarina”.² O que não quer dizer que todo caos leva à criação, que a perplexidade traz necessariamente um novo olhar.

Pelo contrário, o medo de *Polemos*, enquanto combate, luta de contrários, contradição, leva tanto ao cinismo e à inércia quanto ao desvirtuamento da luz. O desafio para nossos dias está na maneira como vivemos ou não essa perplexidade.

A luz que ofusca é a luz que pretende aniquilar o mistério: a luz da Verdade única e eterna. A nossa luz não é, não poderá ser nunca a luz definitiva e ofuscante que aguarda no fim do túnel, *mas a luz da Aurora Boreal*,

¹ Platão: Teeteto, 155 d; Aristóteles: Met. A 2, 982 b 12 sq.

² Nietzsche, F. *Thus Spake Zarathustra* — Penguin Books; Middlesex, England 1961.

*também chamada “o sol da meia-noite”, as múltiplas luzes dos vagalumes que, como o fogo Heraclítico, se acendem e se apagam.*³

PARA ALÉM DAS DICOTOMIAS

O momento atual se marca, sobretudo nos mais jovens, por uma crise de valores que questiona o caminho apontado pela razão científico-positivista. Mas este questionamento ainda se inscreve em uma percepção formada por uma tradição bimilenar de dicotomias. Talvez por isso mesmo, o que se vê é (mais uma vez) um movimento pendular no qual nega-se um pólo desta dicotomia optando pelo pólo oposto: não o Logos mas a Energéia, não a mente mas o corpo, não o Ocidente mas o Oriente, não a Razão mas a Irração. O que é uma forma de *reproduzir o corte*, apenas escolhendo o outro lado. Agir pendularmente é negar o movimento contraditório do real. A dicotomia é, na verdade, uma maneira de reduzir a contradição a um de seus pólos.⁴

Ir buscar no Oriente uma alternativa para o imperialismo da razão, se por um lado significa um questionamento do etnocentrismo, por outro significa atribuir esta dimensão a um Outro e nunca a si mesmo. A exotização da dimensão mítica pode ser também uma maneira de negar-lhe a cidadania: é bem mais tranquilizador colocar a diferença fora do que dentro. Romper o movimento pendular só é possível se conseguirmos superar o corte. Trabalho de soldador. De tecelão. De religar, reunir, tecer esses fios. Mas essas duas partes rompidas, como uni-las?

Estariamos caminhando para esta outra fase do Cosmos na qual, nos dizia Empédocles, o que está separado tenderá a se juntar sob o impulso de Philia? Ou será que o trabalho não é sequer o de juntar, recolar, soldar, mas de compreender a tensão sem nenhuma aspiração a que Polemos cesse?

O mito parece nos indicar um caminho: Aires (o deus da guerra e da violência) amou Afrodite (a deusa do amor). Desta união nasceu uma filha chamada *Harmonia*.⁵ “Não compreendem”, diz Heráclito, “como o divergente consigo mesmo concorda. *Harmonia de tensões contrárias*, como do arco e da lira”. Fragmento 51.

“Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas”. Heráclito, Fr. 10.

³ “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”. Heráclito, Fr. 30.

⁴ Se o perigo de reproduzir a dicotomia existe, é preciso também saber discernir nessas manifestações os sinais do novo, ainda que este possa sucumbir sob o peso da repetição.

⁵ Hesíodo, Teogonia, 937. Trad. por Jaa Torraño, ed. Massao Ohno, São Paulo, 1981.

“Se apreenderem não a mim mas a meu Logos é sábio dizer no mesmo sentido: Um é tudo. Tudo é um (Um unindo Tudo)”. Heráclito, Fr. 50.

A unidade polêmica de tudo que existe, o “coincidentia oppositorum” do mito, é retomado enquanto filosofia no pensamento pré-socrático. Na harmonia de tensões opostas (Heráclito), no jogo eterno e necessário de Neikos e Philia (Empédocles), na tração do Ser e Aparecer (Parmenides), há a possibilidade de um outro caminho para o Ocidente. Que este caminho não tenha sido tomado é um fato. Mas a própria existência, nas raízes de nosso pensamento, deste outro *possível*, coloca-nos algumas questões: que a história de nossa civilização é a história de uma busca, mas também a de um certo desvio? Que este caminho ainda possa ser trilhado? Que trazemos a força destas origens e a mensagem que ela contém, inscritas de alguma maneira em nós mesmos?

AS PASSAGENS E O PENSAR

“Dia e noite são uma e a mesma coisa”. Heráclito, Fr. 57.

Dia e noite, ambos fazem parte dessa unidade que é o dia — day — jour. Mas é tal a prioridade dada ao diurno, que na linguagem é ao diurno que se nomeia com o nome do todo: night and day, jour et nuit, dia e noite. Mas foi a estas vinte e quatro horas, de sol a sol (ou de estrela a estrela?), que se deu uma unidade a que se chamou... dia.

Dia e noite são e não são uma e a mesma coisa. É preciso buscar os elos, túneis, pontes, passagens. Um aprendizado a fazer é este: ser capaz de fazer as *passagens*. O caminho da maldade que Heráclito critica em Pitágoras, em Homero, em Hesíodo, é o caminho que corta a passagem. Que não contempla a unidade de dia e noite, luz e trevas. O mito é um elo entre consciente e inconsciente. O herói é um elo entre deuses e homens. Quem é o xamã? É aquele que faz a passagem. E nós, quais são nossos elos? Na ausência do xamã e do herói, temos que *ser barqueiros de nós mesmos*: assegurar esta constante travessia.

O papel do *pensamento* (como razão, reflexão, meditação, compreensão, sensibilidade), ou melhor, o papel da *sophia*, é possibilitar essa passagem.

A passagem é difícil: é porta estreita, rio caudaloso, túnel povoado por monstros metálicos.

É papel da *sophia* (que, nos diz Heráclito, “é distinta de todas as coisas” mas que os homens confundem com muita instrução: “os múltiplos estudos não ensinam a inteligência. A sabedoria é distinta de todas as coisas”, Fr. 40) permitir que esta passagem seja de *ida e volta*. “O caminho para cima e o caminho para baixo é um e o mesmo”, Fr. 61. A saída para a *ruptura* passa por um trabalho do *pensamento*. (É Valéry quem observa a relação entre *pênsar* e *panser*. Em português, a própria palavra *pensar* possui esta dupla

significação: por exemplo, pensar uma ferida.) O trabalho de quem se preocupa com pensar é hoje um trabalho de *mudar a dimensão na qual se pensa*, o próprio pensar.

Heráclito: “O Logos é comum a todos, mas os homens não ouvem sua voz e cada um vive como se tivesse um pensamento particular”, Fr. 2. Há o Logos que guia tudo através de tudo e que nos diz que o Todo é *harmonia de forças contrárias*, que a vida nasce da morte e a morte da vida; e há o que nós chamamos comumente de pensamento. Há a polimatia, os múltiplos estudos, e a sabedoria, que é “distinta de todas as coisas”. A sabedoria é o *sophon*, a *coisa sábia* que diz: Hen Panta: Todas as coisas são um; o Um é todas as coisas. Assim o “*bem pensar* é a mais alta aretê (excelência); e a sabedoria, o *sophon*, consiste em dizer a verdade e em agir conforme a Physis, ouvindo a sua voz”, Fr. II. E a *physis* é, para Heráclito, harmonia de tensões opostas. “Deus é dia/noite, inverno/verão, guerra/paz”... “dia e noite são um e o mesmo”... “manifestações do fogo eternamente vivo, que se acende e se apaga conforme a medida”, Fr. 67. “Homero deveria ser expulso dos jogos públicos”. Por quê? Porque “Homero errou ao desejar que a discórdia cessasse entre os deuses e os homens”, Fr. 42 (de fato, como *jogar* se se prega a *cessação da discórdia*, se o jogo publico é exatamente este espaço político cultural onde os homens se educam no combater e no jogar?). Para Heráclito a questão não é dizer que não há dois lados, dois pólos, mas *querer abolir a tensão entre eles*. É esta tensão que é *Pólemos*. É *Pólemos* que detém “a paternidade de todas as coisas e as dirige a todas”, Fr. 53.

“O ser se diz de muitas maneiras”.

O *mito* representa em grande parte uma elaboração humana de situações paradoxais. Apreensão direta do mundo, no limite do dizível, e por isso mesmo uma fala mais imagética do que discursiva, o mito traduz o contraditório em imagens sem reduzi-lo. A “coisa presente” é *hierofania*; por isso, o mito se referencia a uma história de criação: o mito é mergulho na nascente, narração do mistério, fala do sagrado. Enquanto tal, a dimensão mítica é constitutiva do homem.

A vocação profunda da filosofia é traduzir esta apreensão em conceitos, trabalhá-la, para dar o fundamento, o chão sobre o qual o pensar/agir humano possa pisar.

A linguagem da gíria possui uma plasticidade que permite frequentemente traduzir certas idéias sem aprisioná-las nas malhas de um aparato conceitual excessivamente rígido. Nesta linguagem, o mito é o “barato”, a saída do tempo “rame-rame” para um espaço-tempo outro. A Filosofia é “curtição”, decantação, degustação. É o que lembra Nietzsche: “a palavra grega que designa o “sábio” se prende, etimologicamente, a *sapio*, eu saboreio, *sapiens*,

o degustador, sisyphos, o homem do gosto mais apurado".⁶ A pedra filosófica é o resultado de um longo itinerário.

Quando Platão diz que o espanto é *Arché* (princípio originário permanente) da Filosofia, ele situa o filosofar como recuo diante do que é, interrogação. O pensamento conceitual não surge na história do Ocidente como projeto de banimento do mistério. Pelo contrário. O pensamento pré-socrático vai ao mistério como quem vai à nascente: para saciar a sede. O homem tem sede de mistério. A pretensão da modernidade de esgotar o mistério transforma o mundo em um deserto.

O pensamento pré-socrático é o rio que flui a partir da nascente. É filho do mistério mas não é o próprio mistério. Em outras palavras, é um pensamento que se constitui e se desdobra na tensão entre a dimensão do mito e a linguagem do conceito.

O pensamento dos pré-socráticos indica que a ruptura desta tensão não se instala como parte constitutiva do pensamento conceitual (e é possível discernir neste "parricídio fundador", segundo o qual o Logos se constituiria na vitória contra o mito, um "ponto de vista" que é simultaneamente fruto desta ruptura e sua legitimação), mas quando este toma o (des)caminho que pretende abolir o paradoxo, banir o mistério, dissociar o contraditório.

Por outro lado, esta ruptura não se faz de uma só vez. A dificuldade do espírito humano em conviver com o paradoxo, a tendência a substituir a tensão pela dicotomização se atesta já na crítica de Heráclito a seus contemporâneos e aos próprios mestres dos helenos, Homero e Hesíodo. Assim, a dualidade parece existir muito antes da ruptura socrática. Heráclito (e, numa certa leitura, Parmênides, Anaximandro, Empédocles) apontou um outro caminho, mas não é este o caminho trilhado. De Sócrates a Platão, de Platão a Aristóteles, e destes às leituras Tomistas e Agostinianas, o Ocidente trilha o caminho da ruptura. Ainda assim, é somente a partir da modernidade que o projeto de banimento do mistério se consolida.⁷

Com efeito, para o pensamento oficial da modernidade, a existência do mistério é intolerável, porque representa o indeterminável, o não-programável, o Estrangeiro ao sistema. O que existe é o ainda-não-conhecido. Em sucessivas etapas, o mito passa a ser símbolo de mistificação. O sagrado se torna domínio exclusivo de autoridades especiais. Aos que resistem, aos que persistem em ver "outra coisa" se nomeia de Louco, de Selvagem, de Traidor.

⁶ Nietzsche, F., *A Filosofia na época trágica dos gregos*; o texto em português encontra-se em *Os pré-Socráticos*, vol. I da coleção "Os Pensadores", Abril, São Paulo, 1973.

⁷ Dizer que o pensamento dicotômico passa a reinar não significa dizer que não haja sempre resistência a esta dominação à sombra do pensar oficial; na busca dos alquimistas, nos pórticos dos "templos do saber", na voz dos poetas, nos interstícios do sistema, e em todas as culturas rurais, persistem outras maneiras de ver o mundo.

A ser devidamente internado, colonizado, recuperado (ou, se a rebeldia for persistente, lobotomizado, exterminado, eliminado).

A dimensão mítica é constitutiva do homem. Na medida em que a sociedade não abre espaço onde essa dimensão possa se expressar, reprimida, ela aparece, “por contrabando”, pervertida. O mito transforma-se na sua caricatura. No lugar do oráculo, a voz do Partido. No lugar do xamã (os possíveis xamãs estão presos nos hospitais psiquiátricos) um Hitler ou um Stalin. “A ideologia é o mito que não mais se deixa narrar”.⁸

Heráclito: “O oráculo de Delfos *não diz nem dissimula: apenas indica*”, Fr. 93. O oráculo é a voz do deus, mas uma voz que conserva seu mistério. Não é dogma e nem receita, *é um sinal, uma indicação*. A interpretação do oráculo é tarefa do indivíduo que o consulta e nesta interpretação reside a liberdade e a responsabilidade do sujeito. *O mundo é oracular para aquele que se põe à escuta dele*. Mas os homens não querem ou não podem se opor à escuta do mundo porque nenhum espaço lhes é aberto para isso, porque à voz oracular do ser se opõe o barulho ensurdecedor da Verdade, da Programação, da Definição Definitiva. A voz do Partido, a voz da Instituição é a voz que *tudo fala e tudo esconde*. Que não emite *sinais* e *sim ordens*. É a voz da máquina que não *indica* mas *codifica*.

A “voz do oráculo” é a voz que abre espaço para a autoconstituição do sujeito: por isso, aponta no sentido da liberdade e da autonomia. A “voz programadora” (seja qual for sua forma) aprisiona o sujeito e o torna cego, surdo e mudo; por isso aponta no sentido de heteronomia. A voz programadora é lobotomia, é lesão no tecido d’alma. É evidente que o processo de deformação e des-educação do homem, no sentido da transferência de responsabilidade, convém a todo e qualquer projeto de dominação.

Os pré-socráticos tomam o pensar como definição de vida. Se colocam a tarefa de re-presentar o mundo, de re-inventar o mundo no momento em que a representação mítica está em crise. Mas seu pensamento jamais se constitui em corpo doutrinário. O fato mesmo de que sejam fragmentos que tenham chegado a nós, e não tratados filosóficos, parece coincidir com o conteúdo destes.

Os fragmentos, por assim serem, podem abrir espaço para o sujeito filosofante. Não para completá-los — para forjar um fácil/falso todo — e sim para, a partir deles, re-inventar também.

UM PENSAMENTO VOLTADO PARA O KAIRÓS (O AQUI E AGORA)

O pensamento filosófico originário é um pensamento que parte da coisa presente: a água, a terra, o fogo, o ar, o nascer e desabrochar das coisas: o rio no qual entramos e não entramos. O forno que é também um lar para

⁸ Sodré, M., *A verdade seduzida*. Codecri, Rio de Janeiro, 1983.

os deuses, porque tudo está cheio de deuses (Heráclito). As estrelas estão presas como pregos na abóboda celeste (Anaximandro). O mundo é um fogo eternamente vivo (Heráclito). Um mesmo pneuma governa e sustenta o nosso corpo e o universo inteiro (Anaximenes). É um tipo de reflexão que se apóia diretamente no real, no concreto, nos fenômenos. Que lê os sinais do momento presente.

Viver no mundo tal qual ele é, e não viver suspenso do mundo. Os primeiros filósofos *se apóiam* continuamente sobre a coisa dada: a realidade é ela mesma oracular. ("Natureza ama esconder-se", Heráclito, Fr. 123.)

O mar é um indício de muitas coisas: daquilo que aparece e daquilo que é; repouso e movimento, permanência e mudança.

O mar nos dá "*um toque*" sobre as coisas, como o Oráculo de Delfos, que não diz nem oculta, as coisas dadas no mundo *dão sinais, indicam*.

Para os primeiros filósofos, pensar a partir de coisa presente no mundo ao redor é pensar o fogo, a água, o ar, o ser, a transformação de umas em outras, o nascer e perecer. O rio heraclítico não é puramente simbólico: é banhando-nos no rio concreto que percebemos a estrutura contraditória das coisas que são.

O fogo do qual Heráclito nos fala parece ser e não ser o fogo da combustão de hidrogênio e carbono; ou melhor, o fogo *físico é também hierofania* (enquanto manifestação do sagrado, seu "fazer-se presente") ou *fenômeno* (enquanto manifestação, fazer-se presente do ser). *Fenômeno*, nos diz Heidegger, vem de *phai nestai*: aparecer e, no ato de aparecer, mostrar-se no brilho da aparência.

TECER O ENCONTRO COM O PRESENTE

Não se trata de uma impossível volta atrás. Não se trata de querer retornar ao mundo dos pré-socráticos ou ao mundo do homem mito-poético, visto como um estado idílico da relação homem natureza, que, de resto, provavelmente nunca existiu. A projeção da utopia no passado ou sua projeção no futuro pode ter seu valor como *paradigma*: o perigo é que esta projeção se transforme em impossibilidade de compreender o aqui e agora.

Como diz a canção de Gilberto Gil: "Falam tanto de uma nova era/quase esquecem do eterno é/Se você puder me ouvir agora/já significa que dá pé./Novo tempo sempre se inaugura/a cada instante que você viver/O que foi já era/E não há era/Por mais nova/Que possa trazer de volta o tempo que você perdeu".⁹

É tão anacrônico pretender abolir a nossa história enquanto Ocidente, regressando a um pretenso estado natural ou se "orientalizando", quanto pre-

⁹ Gil, Gilberto, *Nova Era*, gravado no disco "Refavela".

tender que possamos pensar o aqui e agora em base a uma racionalidade linear, um pensar dicotômico e um referencial iluminista.

Como o véu de Penélope, a trama por cuja mediação o homem tece sua inserção no mundo precisa ser constantemente refeita.

A palavra perplexidade provém etimologicamente do verbo *plectere*, *plexus*: tecer, tramar, trançar, e do advérbio *per*, que indica perfeição, completude.¹⁰ Per-plexo está aquele que se abre à estranheza do presente, aquele que ama a trama. Nesta entrega, aquele que tece é também tecido na rede de um real em constante mutação.

Entrelaçamento de múltiplos fios na composição da trama, toda tessitura é evocação de um e do múltiplo, de identidade e diferença. Aos tecelões perplexos de um pensar do presente, o trabalho da trama, a alegria da criação e o desa-fio de sua interminável renovação.

¹⁰ Webster's International Dictionary.

— “*D*eus non eget meo mendacio”, ou Maritain, filósofo dos matizes

Roberto Romano *

Sobre Goethe, alguém quis recentemente ensinar-nos que ele, com seus oitenta e dois anos, havia sobrevivido a si mesmo: e no entanto, por alguns anos do Goethe ‘sobrevivido’, eu daria de bom grado vagões inteiros cheios de frescas vidas ultramodernas, para ainda tomar parte em conversações tais como Goethe as teve com Eckermann, e para, dessa maneira, ficar protegido de todos os ensinamentos contemporâneos dos legionários do instante. Quão poucos vivos têm, em geral, contrapostos a tais mortos, o direito de viver!” (Nietzsche, *Considerações Extemporâneas*, trad. R. R. Torres Filho.)

Foi-me solicitado um depoimento sobre Maritain e sua influência na cultura brasileira. Outros autores marcarão estas perspectivas em várias esferas do saber, nos seus muitos ângulos. Quanto a mim, gostaria apenas que estas linhas servissem como índice de leitura para a última obra do filósofo, mergulhada no silêncio hostil da modernidade. Goethe, longe da *Sinnlichkeit* ou da seca lógica idealista, apenas conversava. Atitude própria de quem se abre para a inteligência alheia, respeitando sua diferença e aspecto íntegro, sem abrir mão de convicções autônomas. Sábios dialogam, em Atenas ou

* Educação — Unicamp.



JACQUES MARITAIN

Weimar, e também nas margens do Garona. Sectários recusam o comércio intelectual, apenas guerreando com noções infalíveis. Os colóquios de Goethe, belamente guardados por Eckermann, mostram a rudeza terna de quem não foi legionário do instante.

Também o *Camponês do Garona* traz as marcas duras e afetivas da sinceridade, gravadas na forma de sua escrita. Autodefinição do pensador comprometido com a Verdade: "um homem que põe os pés no prato e que chama as coisas pelo seu próprio nome". Comportamento que desagradou as "frescas vidas ultramodernas" de nossa época: este livro foi recebido como um puro ataque — fruto da velhice e do apego a visões ultrapassadas — contra as modificações progressistas católicas. Em suma: "um manifesto reacionário". Mas nestes capítulos concentra-se o perfume da sabedoria construída pela *Mater et Magistra*, recolhido com delicada atenção por Maritain. Tal saber não se mede pela cronologia: justamente por isto atravessa todos os momentos e lugares da História.

Começemos com a recusa de Hegel, filósofo que determina o progressismo moderno em suas variantes múltiplas, religiosas ou seculares. Neste ponto, Maritain aproxima-se de Nietzsche, para espanto dos presos às taxinomias escolares. Diz o *Camponês do Garona*: "Nietzsche é um nobre e belo tipo de homem da direita". Lição útil para os repetidores de frases feitas. Estes só retêm, via de regra, o epíteto "de direita", recusando ouvir os críticos por excelência do maniqueísmo. À altivez do personagem, acrescenta Maritain a elevação dos motivos. Combater o evolucionismo hegeliano é *conditio sine qua non* para o ato livre.

Tomemos então a primeira página do *Camponês*: seu autor dobra os joelhos ao contemplar a Igreja. Quantos cristãos têm hoje esta coragem? O "cristianismo de água doce", notório em nosso "engraçado tempo", só dobra a espinha face ao "atual". Esta é a "cronolatria epistemológica" criticada por Nietzsche e Maritain, mas teorizada poderosamente por Hegel.

O *Camponês* retoma com insistência o aviso contra o Presente. Nele, pode ocorrer a eficiência "prática". Mas esta é efêmera, pois liga-se à "falsa filosofia que diviniza o mundo". Sim, o mundo e seu movimento, este é o deus idealista, o mito do cristianismo, que não ousa mais dizer seu nome. "Já se viu, alguma vez, um sábio ajoelhar diante do mundo (salvo se por acaso for jesuíta, mas então não é um sábio, é um apologista disfarçado)?". Afirmação de Maritain, não de Voltaire...

Hegel chamava sua *Weltgeschichte* como a nova Teodicéia, único modo para o espírito moderno se reconciliar com a divindade. A partir daí, o bem e o mal entraram na dança da finitude, como simples momentos abstratos, passíveis de serem superados no próprio desenrolar *imanente* do Tempo. Maritain retira com justeza cruel as conseqüências lógicas e ontológicas desta tese: "De joelhos, diz ele, com Hegel e os seus, diante deste mundo ilusório; para ele a nossa fé, a nossa esperança, e o nosso amor!".

Compare-se as ilações do tomista com as críticas à História hegeliana, nas *Considerações Extemporâneas*: "(...) 'levar em conta os fatos'. Mas quem aprendeu antes a curvar as costas e inclinar a cabeça diante da 'potência da história' acaba por acenar mecanicamente, à chinesa, seu 'sim' a toda potência, seja esta um governo ou uma opinião pública ou uma maioria numérica, e movimenta seus membros precisamente no ritmo em que alguma 'potência' puxa os fios. Se todo sucedido contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é o triunfo do lógico ou da 'Idéia' — então, depressa, todos de joelhos, e percorrei ajoelhados toda a escada dos 'sucedidos'! Como, não haveria mais mitologias reinantes? Como, as religiões estariam à morte? Vede simplesmente a religião da potência histórica, prestai atenção aos padres da mitologia das Idéias e em seus joelhos esfolados!".

"Ideósofos", não filósofos, tal é a caracterização correta, feita por Maritain, dos pensadores que recusam o ato de ser, e sua liberdade primeira, encerrando-se na consciência humana. *Proton Pseudos* trágico que impede a ação mesma de tornar inteligível o real, "olhando para as coisas". Onfalopsiquismo subjetivo que afinal termina, à custa de endeusar a necessidade lógica, desembocando na força totalitária. Distinguir para unir, ao contrário, significa, para o *Camponês do Garona*, perceber a indeterminação essencial dos atos humanos, produzidos por um ente onde se misturam carne e intelecto. Para matizar, entretanto, é preciso ouvir o Ser que corrige os mais temerários empreendimentos da razão ou da sensibilidade, nossas ou de nossos semelhantes. Isto exige, como hábito, calar os ruídos do "atual": ir contra os "espíritos (se a tal respeito se pode empregar este nome) que olham só para as atualidades da livraria e para as do *mass media of communication*".

A denúncia da cronolatria, por parte de Maritain, não atinge só a mediana de nossos contemporâneos. Mesmo grandes pensadores, estranhos à Igreja ou católicos, partilham deste culto. "Grande Fábula", eis a fórmula sintética empregada no *Camponês*, para designar o evolucionismo que suporta as profecias teilhardianas, com o seu acentuado romantismo. Trata-se aqui, para Maritain, de "uma concepção puramente evolutiva em que o ente é substituído pelo devir e onde toda a essência ou natureza, estavelmente constituída em si mesma, se desvanece".

Esta imersão no Tempo apaga qualquer pretensão à liberdade, obnubilando o moral com o fenômeno. O *Camponês* cita Teilhard: "Pouco a pouco, diz o Padre no seu *Esboço de um universo pessoal*, tudo se transforma, o moral funde-se com o físico, a individualidade prolonga-se na Universidade, a matéria torna-se a estrutura do Espírito". Com a franqueza de quem se acostumou a "chamar as coisas pelo seu nome", o velho filósofo comenta: "Não era nada para Marx e Engels revirar Hegel; mas revirar o cristianismo, de modo que não fique plantado na Trindade e na Redenção, mas no Cosmos em evolução, é uma coisa totalmente diferente".

A "Grande Fábula" do jesuíta e seguidores, "é uma vista da teogonia hegeliana e não da teologia cristã", pondera Maritain. "Deus não se completa senão unindo-se" (Teilhard). Ora, é justamente esta redução ao Uno que abafa qualquer veleidade humana à vida livre. Ao contrário desta tese platônico-hegeliana sobre o Absoluto, Maritain expõe sua compreensão do divino e do humano ao tematizar a Igreja. Esta, para ele, não é "uma unidade substancial; é a unidade de uma multiplicidade", ou "multiplicidade, cuja alma é a caridade". Não por acaso, pois, recusa o cosmocentrismo de Teilhard, em nome da Trindade. Nesta, são Três os que mantêm sua autonomia na união hipostática. Como Deus, e à sua imagem, a Igreja "pressupõe (...) esta unidade completa e acabada da multiplicidade".

Puro jogo lógico? Não. Trata-se de preservar o respeito pelo humano, sobretudo, em sua fraqueza, na própria compreensão da Igreja. Esta não desaparece, mergulhando no Abismo do Absoluto e no devir: "a personalidade do Esposo não pode constituir a da Esposa, nem o suporte intelectual e moral do Esposo dispensar a Esposa de que esta tenha sua *própria personalidade*" (eu sublinho). Ou seja, o humano possui uma dignidade própria, que não pode ser devorada por um Todo unificador qualquer, seja ele substância ou fluxo temporal.

Maritain dobra os joelhos para a Igreja, porque ela transcende o registro do cronológico, e porque nela a espinha não deveria curvar-se face à unidade totalitária. Engana-se? O certo é que, para ele, o ser eclesial é uma "sociedade" que "dá o primado à pessoa sobre a comunidade, ao passo que o mundo de hoje dá a primazia à comunidade sobre a pessoa". Contra a imposição comunitária, que retornou após o vagalhão romântico do século XIX, a atitude do *Camponês* é explícita: "Graças, sobretudo, penso eu, a Emmanuel Mounier, a expressão 'personalista e comunitário' tornou-se uma torta de creme para o pensamento católico e para a retórica católica francesa".

"Não é sem motivos, pois, que o *Camponês* foi tomado como 'reacionário' quando de sua publicação. Ainda hoje, questionar a teoria e a prática comunitárias passa imediatamente, entre nós, como inequívoco certificado de conservadorismo... Ainda em nossos dias as linhas abaixo provocam sorrisos complacentes em áreas 'militantes' e *up to date*: 'personalista e comunitário (...)' Eu próprio não deixo deter, neste ponto, uma certa responsabilidade. Numa época, em que era necessário opor aos *slogans* totalitários um outro *slogan*, mas verdadeiro, recorri às minhas células cinzentas e lancei num de meus livros daquele tempo a expressão em causa; e creio que foi de mim que Mounier a tirou. É exata, mas a julgar pelo uso que dela se tem feito, não me sinto orgulhoso com a paternidade. Porque depois de ter pago um *lip service* ao 'personalismo' é evidente que é o 'comunitário' que é acarinhado".

"Individualidade pequeno-burguesa", ou lúcida percepção do autoritarismo que abafa a pessoa, em nome da grande mentira que é o "Nós" hege-

liano e comunitário, quando assumidos sem maiores precauções? E não seria ainda mais preocupante para Maritain se a própria vida católica apelasse para esta via, que destrói a multiplicidade dos caminhos, condição para o ágape dos *diversos*? “Que é que vemos à nossa volta? Nos grandes setores do clero e dos leigos — e é o clero quem dá o exemplo — apenas a palavra *mundo* é pronunciada, passa logo um relâmpago de êxtase nos olhos dos ouvintes. E seguem-se, imediatamente, expansões necessárias e compromissos necessários, como fervores comunitários e *presenças*, *aberturas* e as suas alegrias”.

A redução drástica do múltiplo ao uno, presente no comunitarismo, é solidária com a dissolução da responsabilidade e da autonomia individual. Que significa um indivíduo a mais na grande corrente cosmo-social? Não é preciso, para o evolucionismo ideologizado, *distinguir* para unir. Basta decretar que não há pessoa responsável, uma vez que o mal é um falso problema, visada de superfície. Ou nas palavras de Chardin: “nas nossas perspectivas modernas de um Universo em estado de cosmogênese (...) já não existe o problema do Mal”. Ainda segundo o jesuíta, o “Múltiplo, porque é múltiplo, isto é, submetido essencialmente ao jogo do acaso de seus arranjos”, não pode absolutamente “progredir para a unidade sem produzir o Mal, aqui ou acolá — por *necessidade estatística*”. Como falava Nietzsche: “Se todo sucedido contém em si uma *necessidade*... todos de joelhos!”.

Maritain recusa tal “abnegação”, citando Tresmontant: “o mal não é apenas um defeito provisório num arranjo progressivo. Os seis milhões de judeus mortos nos campos de concentração, o renovamento da tortura nas guerras coloniais não provêm do Múltiplo mal arranjado — mas sim da liberdade perversa do homem, do gosto da destruição, da mentira, da vontade de poder, das paixões, do orgulho da carne e do espírito”. O problema levantado pela apologética estatística de Chardin já serviu como base para as construções de Leibniz, no sentido de retirar à divindade a culpa pelo Mal no mundo. A aporia é posta na *Teodicéia*, pelo entrecruzamento de “dois labirintos” onde a razão se perde habitualmente: “o livre e o necessário; sobretudo na produção e na origem do mal; o outro consiste na discussão da continuidade e dos indivisíveis (...) onde deve entrar a consideração do infinito”.

Mas, ao contrário de Teilhard, e sua crença na ordenação matemática do universo axiológico, o fundador do cálculo moderno assume tese oposta, no que diz respeito às necessidades físicas e morais. E o ponto de divergência é gerado na concepção da própria divindade. Esta não é entendida como “motor evolutivo” à maneira de Chardin: “é a *livre* escolha de Deus, e não uma necessidade geométrica, que faz preferir o conveniente, trazendo-o à existência. Assim, pode-se dizer que a necessidade física é fundada sobre a necessidade moral, isto é, sobre a sábia escolha do sábio digno de sua sabedoria”. O recurso à matemática não chega, em Leibniz, aos extremos a

que aportou Chardin. Termina Tresmontant, citado pelo nosso *Camponês*: "O mal é a obra do homem e não da matéria. O homem é plenamente responsável pelo mal que faz ao homem, do crime contra o homem cometido em toda a humanidade e em todas as latitudes".

Colocar sobre o imaginário e fabuloso Um coletivo todas as culpas pela desordem na vida, ou depositar no Comunitário, esvaziado das personalidades, a esperança de uma nova e justa prática social, é colaborar para a afirmação do Grande Mito cujas conseqüências a longo prazo são terríveis. O culto pela Totalidade Cósmica, em Teilhard, não é alheio ao seu silêncio quando os judeus foram exterminados. "Quando, afinal de contas, apesar da nobreza do seu coração, a sua paixão pelo universo em cosmogênese levou-o a escrever palavras inadmissíveis sobre as 'intuições profundas' dos sistemas totalitários, sobre a guerra da Abissínia, sobre os mitos do fascismo e do comunismo" (Charles Jourhet, in *Nova et Vetera*, Abril-Junho de 1966; citado por Maritain).

Mentir para ajudar a Deus; a Igreja; algum partido e ideologia dominante: isto é algo absolutamente contrário à filosofia política de Maritain. Com esta visão, ele afasta-se dos pequenos filistinos modernos que mentem e vão contra seus próprios valores, por "tática". Os bem pensantes da esquerda ou da direita não poderiam mesmo suportar sua fala rude, uma vez que, na expressão de Diderot, "*On avale à pleine gorgée le mensonge qui sous flatte, et l'on boit goutte à goutte une vérité qui nous est amère*". Se a ordem do dia, na Legião do Instante, é repetir Chardin, *Vivat!* Divulgar apressadamente Gramsci e as circunvoluções apologéticas do "orgânico", *Vivat!* Assim gira a alegre ciranda dos "avançados", retomando velhas cantilenas, por falta de simples respeito pela experiência cultural.

"Desconfiemos dos diálogos em que cada um fica doido de contente ao ouvir as heresias, as blasfêmias e as ninharias do outro. Não são nada fraternais. Não se recomenda que se confunda 'amar' e 'procurar agradar'. *Saltavit et placuit*, ela deu cambalhotas e agradou. Esta dançarina agradou aos convidados de Herodes. Custa-me a acreditar que ela estivesse apaixonada por eles" (Maritain). Encontramo-nos hoje numa encruzilhada, todos nós que assumimos responsabilidades dentro da experiência social e política. Cada movimento percebe diferentes caminhos a serem seguidos. Católicos, protestantes, marxistas de várias tendências, descrentes, ateus. Impor o monopólio da "boa via" para a superação dos dilemas econômicos, culturais, religiosos, ideológicos etc., expulsando os discordantes, sobretudo pela arma do silêncio, é colaborar com o autoritarismo que nos persegue desde o nascimento.

Nisto, Maritain tem muito a nos ensinar, sobretudo com sua arte de distinguir para unir, deixando para segundo plano a eficácia deste ou daquele programa de controle social. Um diálogo decente teria como divisa o seguinte: "(...) camuflar as irreduzíveis oposições que subsistem na ordem especulativa

entre os homens (...) mentindo naquilo que é, adaptando o verdadeiro ao falso para tornar o diálogo mais suavemente cordial e ilusoriamente mais frutuoso", pode ser ótimo para a "prática", hoje todo-poderosa, mas é mortal para a liberdade".

Finalizando, resta lembrar que, para Maritain, as duas perspectivas que exigem adesão e sacrifício do entendimento, o conservadorismo e o progressismo, respondem-se como num movimento pendular. Uma perpassa a outra de forma imperceptível, mas violenta. "O que se chama integrismo é uma miséria do espírito, nefasta a duplo título; primeiramente, em si mesmo; em segundo lugar, pelas consequências".

Os conservadores apoderam-se de "fórmulas verdadeiras", esvaziando-as do seu conteúdo, colocando-as para "congelar nos refrigeradores de uma inquietada polícia dos espíritos". Quem, dentre nós, intelectuais brasileiros, ainda não foi atingido pelas inúmeras polícias do conceito, exigindo a adesão à prática, à valoração, e até ao léxico das múltiplas ortodoxias do momento? O diagnóstico de Maritain aplica-se primeiramente ao catolicismo, mas possui infelizmente valor universal. Mostra que o culto da letra "acarinha a força e o autoritarismo brutal, sobretudo quando vem de um proceder usurpado, despreza o povo e a liberdade e, apesar das aparências, às vezes demagógicas, serve aos interesses dos possuidores, e a um regime de longa injustiça social (...)".

No caso católico "é um fato que (...) o integrismo causou estragos (...) no século passado e nas primeiras décadas do presente. Agora, pumba, o pêndulo vai precisamente para o extremo oposto." As Legiões do Presente, com suas caleidoscópicas mudanças teóricas ao ritmo do mercado (econômico ou político), são incapazes de absorver críticas. Isto é peculiar ao reino animal da cultura. Como diz o *Neveu de Rameau*: "*Nul n'aura de l'esprit s'il n'est aussi sot que nous*". Ou como assevera Maritain: "a estupidez e a intolerância conservam sempre na história humana quase o mesmo volume, e apenas passam de um campo para o outro, mudando de moda e estando marcados com sinais opostos. Se emprego a palavra intolerância é porque, neste momento, qualquer que não acertar o passo e se recusar a acreditar nas fábulas mais 'avançadas' atiradas para o mercado é tratado como um refugo, bom para atirar para o caixote de lixo".

Esta lição de franqueza, sem recusas silenciosas ou irenismos, continua, em nosso tempo, a interrogação que levantou as primeiras luzes na filosofia ocidental. "Conhecer a si mesmo", desconfiando das verdades fáceis e indolores. Afinal, quem propõe o enigma é a esfinge, que sempre poderá nos devorar se nossa resposta não for até a essência humana, e à sua diferença específica. Matizar não é contingente: é início da sabedoria. Que os cem anos de Maritain sirvam como ocasião para que se medite sobre seu maior contributo à política brasileira: distinguir sem mentir, como primeiro passo para a dignidade e a vida livre.

Afirmações pessoais. A presença individual nas histórias de Padre Cícero¹

Candace Slater*

Suposto praticante de milagres, Padre Cícero Romão Batista (1844-1934) é hoje centro de convergência de peregrinações que atraem, a cada ano, aproximadamente um milhão de nordestinos.² Embora nunca tenha sido canonizado

* Romance Languages — University of Pennsylvania.

¹ Sou grata à John Simon Guggenheim Foundation, à American Philosophical Society à National Endowment for the Humanities por apoiarem minha pesquisa sobre as histórias relativas a padre Cícero. Para uma discussão mais completa, ver Candace Slater, *Trail of Miracles: Stories from a pilgrimage in Northeast Brazil*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).

² Para uma bibliografia sobre romarias brasileiras, consultar Pedro A. Ribeiro de Oliveira, "Expressões religiosas populares e liturgia", mimeografado (Rio de Janeiro: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, 1980). Entre os estudos recentes de importância que não constam dessa bibliografia, estão: Isidoro Maria da Silva Alves, *O carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém*, Coleção Antropologia, 13 (Editora Vozes, Petrópolis, 1980); Rubem César Fernandes, *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*, Primeiros Vãos, 7 (São Paulo, Editora Brasiliense); Maria Cecília França, *Pequenos centros paulistas de função religiosa* (São Paulo: Universidade de São Paulo, 1976) e Therezinha Stella Guimarães, "Os jovens de Juazeiro do Norte e sua devoção ao padre Cícero", *Revista Eclesiástica Brasi-*

Foto Celso Oliveira



pela Igreja Católica Romana, cujos representantes continuam, em sua maioria, a encará-lo com ceticismo, quando não com declarada hostilidade, os devotos de padre Cícero crêem firmemente em seus poderes taumatúrgicos. São, assim, comuns as narrativas de seus prodigiosos feitos, difundidas numa região que abarca cerca de um terço dos 131 milhões de habitantes do Brasil. Tais histórias, que descendem das biografias de santos medievais, e que são fruto de peregrinações sem paralelo, hoje, no mundo ocidental, colocam várias questões concernentes tanto ao cientista social como ao especialista em literatura.³

Alguns relatos sobre o padre são altamente idiossincráticos. A maioria destes, geralmente na primeira pessoa, refere-se a favores específicos recebidos pelos próprios narradores ou por pessoas próximas a eles. Outras histórias, contudo, relatadas quase sempre na terceira pessoa, e conhecidas praticamente por todos, dizem respeito a milagres supostamente praticados por padre Cícero no transcurso de sua vida.

Nesse estudo, examino as diferentes maneiras pelas quais romeiros e moradores da cidade por ele adotada tornam significativas para si, enquanto indivíduos, esse segundo conjunto de narrativas. Minha intenção principal é sugerir em que medida os responsáveis pela transmissão oral dessas histórias, à semelhança de seus congêneres letrados, talham o material disponível de acordo com seus próprios propósitos.

CONTEXTO HISTÓRICO

Antes de ser introduzido aos modos como moradores e romeiros abordam as mais conhecidas histórias de milagres, o leitor deve conhecer um pouco da trajetória de padre Cícero.⁴ Após sua ordenação em 1872, assumiu a capelania de Juazeiro, miserável povoado vizinho a Crato, sua cidade natal. Em 1889,

leira, 39 (1979), pp. 275-83. Cabe mencionar ainda duas dissertações de doutoramento: Therezinha Stella Guimarães, "Étude psychologique de la fonction d'un Saint dans le catholicisme populaire" (Université Catholique de Louvain, 1983) e Pierre Sanchis, "Arraial: La fête d'un peuple" (École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1976).

³ A romaria ligada ao culto de padre Cícero parece ser a maior em seu gênero, em homenagem a um não-santo. Existem, é claro, outros "milagreiros" que a Igreja Católica não reconhece como santos. Um dos mais famosos é Padre Pio de Pietrelcina (1887-1968), no sul da Itália. Ver o estudo acrítico de Malachy Carroll e Pol de Leon Albaret, O.F.M. — *Three Studies in Simplicity: Padre Pio, Martinde Porres, Benedict the Black* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974).

⁴ Há uma grande quantidade de publicações sobre padre Cícero e Juazeiro. O melhor estudo sobre ambos é, sem dúvida, o de Ralph della Cava, *Miracle at Joazeiro* (New York: Columbia University Press, 1970). ("Joazeiro" é uma das várias grafias antigas de "Juazeiro".) Aos interessados num sumário, com fôlego de livro, dos estudos sobre o padre, remeto a Frei Ildefonso Silveira, "Estado atual da pesquisa sobre o padre Cícero", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (1976), pp. 226-60. Ver também a extensa bibliografia fornecida por della Cava (pp. 301-312).

ano em que um golpe fez desabar o império brasileiro independente que se havia instalado há mais de meio século, a seca flagelava de novo o sertão. A população estava em pânico, visto que a mais recente e prolongada estiagem causara a morte ou migração de aproximadamente um terço dos habitantes do estado. Foi nesse contexto de aguda tensão social que padre Cícero administrou a comunhão a várias mulheres, na primeira sexta-feira de março, após uma noite inteira de vigília.

Uma dessas mulheres era a *beata*,⁵ ou irmã leiga, Maria de Araújo, lava-deira, mulata de vinte e oito anos, solteira e analfabeta, que até então nunca havia despertado nenhuma atenção especial. Porém, quando padre Cícero pôs a hóstia em sua língua, naquela fatídica manhã, afirma-se que a hóstia cobriu-se de sangue, caindo um fragmento no chão. A transformação foi repetida todas as quartas e sextas-feiras, até a Páscoa, e então diariamente até a Festa de Ascensão de Cristo.

O próprio padre Cícero teve, de início, dúvida quanto ao significado da ocorrência. Contudo, desobedecendo à sua vontade, vários de seus pares proclamaram publicamente tratar-se de um milagre. Esses pronunciamentos desagradaram profundamente ao bispo do estado do Ceará, Dom Joaquim José Vieira. Temendo que a exacerbação de expectativas messiânicas, já difundidas entre os nordestinos pobres, pudesse desencadear um cisma na igreja brasileira, proibiu padre Cícero de comentar os acontecimentos enquanto emissários oficiais da igreja não proferissem um veredito. Enviou, então, uma comissão oficial de inquérito a Juazeiro em 1891. Quando seus integrantes pareceram aceitar como indiscutível a versão de padre Cícero, Dom Joaquim enviou uma segunda comissão de inquérito, que qualificou de embuste o milagre. Resultou daí que o bispo, surdo aos protestos de padre Cícero, suspendeu-o de suas funções, impedindo-o de pregar, ouvir confissões e aconselhar os fiéis.

As medidas adotadas por Dom Joaquim debilitaram o prestígio de padre Cícero entre as classes altas e o clero, mas não conseguiram represar a torrente de romeiros que afluía a Juazeiro. Embora essas pessoas fossem quase sempre paupérrimas, coletivamente foram capazes de financiar a viagem do padre a Roma, em 1898. O apelo de padre Cícero ao pontífice não resultou no restabelecimento de suas funções eclesiásticas, mas a viagem ampliou seu prestígio. Juazeiro logo se tornou a maior cidade da região, ao passo que padre Cícero assumia um papel cada vez mais importante na política estadual e depois nacional.

⁵ As *beatas* foram organizadas em *Casas de Caridade* pelo carismático padre José Maria Ibiapina, cujas iniciativas não agradaram às autoridades eclesiásticas. Para um estudo sobre o clérigo, um dos contemporâneos de padre Cícero, ver Celso Maris, *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste* (João Pessoa: n.e., 1942). Há uma discussão sobre as beatas em Juazeiro e seus arredores em Renato Dantas, *As beatas do Cariri e de Juazeiro* (Juazeiro do Norte: Instituto Cultural do Vale Caririense, 1982).

Ao que parece, o padre não assumiu nenhuma outra ação milagrosa além da suposta transformação da hóstia. No entanto, a fé dos devotos em seus poderes taumatúrgicos levou-os a lhe creditarem um número incalculável de feitos extraordinários. Além do mais, a oposição da igreja ao padre serviu apenas para consolidar sua imagem de mártir e santo junto aos romeiros. Hoje, meio século após sua morte, ele se tornou um símbolo não só de uma região, como também de um modo de vida. Os devotos referem-se a padre Cícero como um *padrinho*, sublinhando, desse modo, o caráter íntimo, quase familiar, de sua relação com ele.

OS NARRADORES E AS NARRATIVAS

Por serem os moradores de Juazeiro muitas veezs antigos romeiros ou filhos de romeiros, observa-se necessariamente considerável sobreposição entre ambos os conjuntos de narradores. Quase todos esses indivíduos são pobres e analfabetos. A grande maioria provém de áreas onde se pratica a agricultura de subsistência, e mesmo aqueles que vivem em Juazeiro podem continuar a cultivar a terra para sobreviverem. Não obstante sejam nominalmente católicos, em geral não freqüentam com regularidade a igreja. Os mais jovens são capazes de acatar os mais velhos que narram as histórias, mas homens e mulheres de todas as idades estão familiarizados com essas narrativas.

Embora existam versões escritas de alguns milagres, sob a forma de *cor-del*, o meio mais comum de transmissão é o oral. As histórias são difundidas, assim, não tanto sob a forma de textos, mas de representações completas, onde os gestos muitas vezes são tão importantes quanto as palavras.⁶ Os narradores buscam incorporar os ouvintes a seus relatos, sacudindo, por exemplo, o dedo na cara do espectador mais próximo, de modo a enfatizar a cena em que padre Cícero repreende um jovem rebelde. Insistirão em que os olhos do padre eram “tão azuis, como os olhos daquela moça, sentada ali no canto”, ou tentarão ilustrar as aventuras de padre Cícero na escola, quando menino, tomando um chapéu de palha e atirando-o de encontro à parede, à qual, numa história, ele milagrosamente adere. Não raro, um membro do grupo estende o dedo para que o chapéu permaneça suspenso, em dramatização coletiva.

Muitas das histórias mais populares entre os moradores são também familiares aos narradores romeiros. Minha própria investigação revelou que quinze das vinte histórias mais difundidas eram as mesmas em ambos os grupos. Estamos claramente lidando, portanto, com um corpo único, em termos de conteúdo. A história apresentada a seguir, por exemplo, poderia ser narrada tanto por um morador como por um romeiro.

⁶ Para uma discussão sobre esses textos impressos e sua relação com as versões orais das mesmas histórias ver Candace Slater, “Oral and Written Pilgrims Tales from Northeast Brazil”, *Journal of Latin American Lore*, vol. 9, n.º 2 (1983).

Tinha um fazenderu num lugá pó nomi Fuloris, qui eli num dava való au meu Padim Ciçu. Um dia quando um romeru passô pó ondi morava, u fazenderu falô ansim pra eli. "Tudu aqui tá tau secu, tau secu qui u gadu tá mur-rendu im pé". Aí você diz pru seu Padrin Ciçu qui eu pidi cincü tostoi di chuva a eli. Pois bem, quando chegô a Juazeru, u romeru tinha vergonha di dizê pru meu Padim. "Portadó num mireci pancada", meu Padim dissí pra eli. "Num si acanha di dizê u qui aquele fezenderu qué di mim."

"Meu Padim, Fulanu pidiu cincü tostoi di chuva au sinhô." "Qué cincü tostoi?" meu Padim preguntô pra eli. "Apois você podi dizê pra Fulanu qui um tostão dava até dimais." I deu u trocadu pra eli. Plinc-plinc-plinc-plinc. Quatru tostoi na mão. "Agora você vai dizê pru fazenderu qui si apronti apois a chuva chega já já."

Na vota di Juazeru, u rumeru foi dá u recadu du meu Padim au fazenderu. "Fica hantá cum a henti", eli disse. "Num possu!" u romeru dissí, correu. Apois bem, má eli saiu, a chuva pegô a caí grossu, bem grossu. Mais só na terra deli, du fazenderu. Caiu tanta chuva qui u omi i a famia intera ficô até u pescoçu di água. Num ficô num um pedacinho di pão doci pra lembrá eli du doci da vida.

Alzira Sebastiana da Silva. Nascida em Limeiro, Pernambuco; 1919. Viúva; agricultora (terra arrendada). Seis romarias a Juazeiro. (Entrevista em 14 de outubro de 1982).

A estrutura subjacente a estas narrativas reforça, mais imediatamente, similitudes óbvias quanto ao tema. Em contraste com os santos mártires e, depois, confessores que dominam a hagiografia européia, o padre que protagoniza as histórias narradas, tanto por moradores como porromeiros, exhibe notável auto-suficiência. Enquanto a história do mártir ou *passio* retrata sempre uma intervenção milagrosa face à perseguição, as narrativas concernentes a padre Cícero enfatizam sua habilidade aparentemente inata em auxiliar seus devotos e abater seus detratores.⁷ Como tal, podem ser encaradas como desafios positivos ou negativos. A história do fazendeiro que tentou comprar chuva constitui um bom exemplo de uma ação milagrosa punitiva, que se pode diagramar da seguinte maneira:

⁷ Ver Charles F. Altman, "Two Types of Opposition in the Structure of Latin Saint's Lives", em *Medieval Hagiography and Romance*, ed. Paul Maurice Clogan, *Medievalia and Humanistica*, N.S. 6 (Cambridge, G.B.: Cambridge University Press, 1975, pp. 1-11) e Frederic C. Tubach, "Strukturanalytische Probleme: Das mittelalterliche Exemplum", *Hessische Blätter Für Volkskunde*, 59 (1958), pp. 25-29.

Desafio negativo (punição)

1. Aceitação implícita	2. Desafio	3. Resposta	4. Reafirmação
(O incrédulo não perturba o padre ou seus devotos.)	(Agressão a padre Cícero ou a um devoto sob a forma de injúria verbal ou violência física.)	(Padre Cícero responde a essa agressão por meio do ridículo, da perda da propriedade ou da vida.)	(O incrédulo arrepende-se ou é removido de cena.)

Exemplo: O fazendeiro que tentou comprar chuva (punição)

(O fazendeiro não crê no padre mas não o provoca.)	(Preocupado com uma seca que está destruindo seu rebanho, o fazendeiro envia por umromeiro o pedido escarneceador a padre Cícero.)	(Padre Cícero promete enviar chuva. A tempestade que se desencadeia é tão violenta que o fazendeiro perde sua propriedade e/ou a vida.)	(O fazendeiro arrepende-se ou morre. Sua fazenda destruída permanece como símbolo do poder do padre.)
--	--	---	---

Essas e outras similaridades entre as versões apresentadas por romeiros e moradores das histórias mais conhecidas não impedem a existência de diferenças igualmente importantes. A maior ou menor proximidade em relação tanto a padre Cícero como à experiência da romaria ajuda a explicar numerosas divergências entre ambos os grupos de narradores de histórias.

Aproximadamente metade dos 250 narradores locais entrevistados afirmou haver mantido algum tipo de contato pessoal direto com padre Cícero. Quanto aos demais, a grande maioria mencionou parentes que conheceram o padre. A situação desses moradores não é, portanto, comparável à de seus congêneres, os romeiros, dentre os quais apenas quatro por cento declararam que haviam conhecido o padre. Além disso, embora mais da metade dos 500 visitantes entrevistados mencionassem parentes que visitaram Juazeiro durante o tempo de vida de padre Cícero, poucos destes primeiros romeiros tiveram algum contato continuado com o padre.⁸ Conseqüentemente, não têm os romeiros acesso ao repertório mais geral de material anedótico, baseado em experiências diretas ou tomadas de empréstimo, que constitui o legado dos narradores locais de histórias.

Padre Cícero era parte integrante da existência cotidiana de muitos moradores. ("Lembro-me" — diz uma mulher — "como costumava passar diante de minha porta, montado em seu cavallinho branco, tão pequeno como um car-

⁸ Embora eu tenha entrevistado duas vezes mais romeiros que moradores, despendi aproximadamente o mesmo número de horas gravadas com cada grupo.

neiro”⁹.) Tais indivíduos tendem, por isso, a encarar as histórias milagrosas como parte de uma realidade bem maior, onde passado e presente se confundem. Já os que visitam a cidade mostram-se mais propensos a associar as histórias a um espaço e tempo privilegiados em suas próprias vidas. Conclui-se que, não obstante ambos os grupos recorrerem à narração de histórias para recordar ou ilustrar os poderes permanentes de padre Cícero, a relação particular do narrador com a figura histórica influencia necessariamente sua abordagem dos relatos mais conhecidos.

A PERSONALIZAÇÃO OPERADA PELOS MORADORES

Os cidadãos de Juazeiro fazem o possível para apresentar como memória pessoal até mesmo aqueles episódios conhecidos de todo mundo. São capazes, por exemplo, de inserirem suas próprias pessoas ou um conhecido numa história que todos conhecem. Entregam-se, por vezes, a sinuosas digressões que podem ou não confluir com a história principal. Habitualmente, também, introduzem vários detalhes aparentemente insignificantes que servem para diferenciar a sua das demais versões de determinada história.

Os moradores que se recordam de padre Cícero apresentam, em geral, suas lembranças sob a forma de histórias plenamente desenvolvidas.¹⁰ Uma mulher, por exemplo, descreve como o padre lhe ofereceu um biscoito que julga responsável pela cura de um exantema que a havia desfigurado desde o nascimento. Outro indivíduo conta como se escondeu por trás de um pilar da igreja de modo a observar o padre entregue às suas orações (“As pessoas diziam que uma estrela vinha do céu para conversar com ele” — observa o homem —, “mas não vi nada porque meu Padrinho percebeu que eu estava ali. ‘Saia de trás dessa pilastra!’, ordenou ele, e acho que isso comprova seus poderes, pois como podia saber que me escondia ali?”).¹¹

⁹ Rosalva da Conceição Lima. Nascida em Palmeira dos Índios, Alagoas, 1920. Chegou a Juazeiro em 1926. Casada, chapeleira. (Entrevista em 7 de julho de 1981.)

¹⁰ Essas histórias podem ser consideradas relatos de experiências pessoais ou memorizadas, tema a respeito do qual existe uma produção teórica crescente. Para uma introdução ao assunto, consulte-se Linda Degh e Andrew Vázsonyi, “The Memorata and the Proto-Memorata”, *Journal of American Folklore*, 87 (1974), pp. 225-239; Juha Pentikäinen, “Belief Memorata and Legend”, traduzido para o inglês por J. Lombardo e W. K. McNeil, *Folklore Forum*, 6 (1973), pp. 217-241; Sandra K. D. Stahl, “The Oral Personal Narrative in its Generic Context”, *Fabula*, 18, n.ºs 1-2 (1977); Jeff Todd Titon, “The Life Story”, *Journal of American Folklore*, 93 (1980), pp. 276-292, e a edição dupla especial do *Journal of Folklore Institute*, XIV, n.ºs 1-2 (1977) dedicada à história da experiência pessoal.

¹¹ Severino Almeida de Barbosa. Nascido em Águas Belas, Pernambuco, 1915. Chegou a Juazeiro quando criança. Separado; vende colheres de alumínio em hotéis deromeiros. (Entrevista em 2 de novembro de 1982.)

Com freqüência, tais fragmentos de experiências, reais ou imaginárias, tão importantes para os moradores de Juazeiro, são incorporados às narrações mais notórias. Os indivíduos que, quando jovens ou crianças, conheceram padre Cícero são os mais propensos a inserirem suas próprias experiências na globalidade do corpo narrativo.

A maneira mais óbvia de tornar sua uma história conhecida de todos consiste em apresentar um parente próximo ou a si mesmo como participante direto ou testemunha ocular. Um senhor idoso garante, por exemplo, a seus ouvintes que foi ele o portador da mensagem insultuosa do fazendeiro a padre Cícero. ("Eu não queria contar-lhe o que aquele sujeito dissera" — "mas meu Padrinho insistiu.")¹² Outro narrador declara que passava pela igreja na qual estava sepultado o padre justamente no momento em que chegava o bispo com seus homens para roubar o corpo, que miraculosamente desapareceu. Outra narradora, ainda, refere-se à amizade que tinha seu sogro por um pobre homem chamado Manuel Germano, que se tornou rico do dia para a noite, por obra do padre.

Meu sogro era muntu amigo dessi Manué Germanu que ficô ricu. Andavu sempri juntos. Antonci um dia quandu Manué Germanu resolveu trazê um pocu di goma au meu Padim Ciçu meu sogro dissí, "Eu vô mais você." Quandu chegaru na casa deli meu Padim Ciçu botô a mão na cabeça di Manué Germanu. Dissí, "Deus ti aumenti, Manué Germanu", ansim, treis vezi. Aí meu sogro dissí, "Meu Padim Ciçu, boti uma bença in mim também!" Aí meu Padim feiz uma cruz cum dedo bem pesadu na cabeça deli. Qui era pra eli si conformá qui ia morrê pobri, viu? Mais u Manué Germanu, essi, num, logu nu otru dia começô a miorá di vida. I daí a pocus tempus ficô ricu dimais.

Nazaré Ferreira da Silva. Nascida em Baixa D'Anta, 1957. Chegou a Juazeiro em 1961. Casada; costureira. (Entrevista em 29 de julho de 1981.)

Esse tipo de envolvimento explícito nas narrações notórias é bastante raro, quando menos pelo fato de que a maioria dos narradores sente profunda necessidade de acreditar no que está dizendo. Os moradores preferem, em geral, cercar o corpo da narrativa de numerosos comentários marginais, ao invés de alterar um ou outro elemento da história genuína. No exemplo apresentado a seguir, a narradora descreve sua própria reação à notícia da morte de padre Cícero para depois retomar o relato do túmulo vazio. Embora essa recordação seja objetivamente periférica à história do milagre, há uma associação indiscutível entre ambos na mente da narradora. Seu próprio desejo de ver o padre

¹² José Alves da Silva. Nascido em Areia, Paraíba, 1907. Chegou a Juazeiro em 1921. Casado; cultivava terra arrendada e trabalha como barbeiro. (Entrevista em 20 de novembro de 1982.)

uma última vez infunde vida à narração padronizada e assegura, para ela mesma, sua veracidade.

Nu dia im qui meu Padim mudô-se u sinhô bispu veiu du Cratu cum us impregadu deli pra levá u corpu daqui. Chegaru lá pó meia noiti pra ninguém vê... Inda mi alembru daqueli dia du interru, qui era tão tristi, tão tristi. Eu só cum us seis anu, né? Pidi pra minha mãe mi levá qui queria oiá eli nu caixão mais ela dissí qui num, qui num podia poqui eu num churava i só quem churava tinha direito di i. Aí fui nu pé di pimenta, tirei as pimenta i passei nus óiu, ansim. Aí us óiu ficaru correnu água, doenu, i eu dissí, "Mãe, já tô churanu, mi levi." Mais ela falô que num, qui tinha munta genti, qui eu era piquena dimais... Pois antão só dipois du interru quando as pessoas tinha saídu é qui u sinhô bispu veiu roubá u corpu deli. Mais num podia pois num tinha nada pra eli levá. Quandu eli abriu u caixão só tinha era um monti di rosa. Qué dizê u povu conta, qui eu num tava lá pra vê.

Maria Antonia da Silva. Nascida em São José das Lavras, Ceará, 1928. Chegou criança a Juazeiro. Casada. Faz caixas de palha em forma de coração. (Entrevista em 18 de julho de 1981.)

Por vezes, ao fazer digressões, o narrador enreda-se de tal modo nessa tangente que esquece seu propósito original. Os comentários marginais podem ocasionalmente também desafiar o enredo-padrão da história. Uma entrevista-da, por exemplo, conclui o relato convencional do fazendeiro que pede chuva manifestando dúvidas quanto à sorte do indivíduo. "Dizem que meu Padrinho escancarou o céu até que todo o rebanho do homem fosse arrastado pelo rio, e o próprio fazendeiro e toda sua família morressem afogados" — conta ela. "Isso é o que dizem, mas não vi com meus olhos e, além disso, não estou certa de que seja verdade. Porque mesmo que o homem fosse muito mau, teria o meu Padrinho permitido que seus filhinhos tivessem um fim tão terrível?"

Após um momento de silêncio, prossegue narrando a morte a sangue-frio de seu próprio pai e as ações subseqüentes do padre. Tais lembranças levam-na a verbalizar de novo sua dúvida acerca da história do fazendeiro. "Oia" — diz ela:

Murreu meu pai da bala dum assassinu e fiquemos muntu tristis. Aí pó fim u meu Padim Ciçu chamô a minha mãe a Juarezu. "A sinhora tem qui perdoá u omi qui matô u seu maridu", eli dissí pra ela. "Mais meu Padim, comu é qui eu possu perduá quem matô u meu maridu i deixô us meus fiu sem pai?". "A sinhora podi perduá eli pois si num perduá, u seu maridu vai mais eli pru infernu." I antão a minha mãe perduô aqueli omi. I eu também, eu perduei. Pó issu, eu discunfiu di tudu jeitu, viu? Qui si eu ovi meu Padim dizê qui íamus perduá u sujeitu qui tinha matadu meu pai, comu é que meu Padim ia tirá a vida duma criancinha ansim, sim picadu?

Norina Sobreira Nunes. Nascida em Bom Nome, Pernambuco, 1914. Chegou a Juazeiro em 1918. Casada; chapeleira. (Entrevista em 14 de julho de 1981.)

Neste caso particular, a mulher espera até a conclusão do episódio para questionar sua veracidade. Contudo, os narradores podem introduzir informações aparentemente contraditórias em qualquer ponto de seu relato. Quando ocorrem essas interpolações, no início ou no meio de determinado episódio, o narrador pode ou não prosseguir até a conclusão da história.

Não obstante sejam relativamente comuns estas formas mais extremas de personalização, a maior parte dos narradores lança mão de numerosos detalhes aparentemente sem importância para se apropriarem de uma história bem conhecida. A identidade da fruta no famoso milagre do túmulo encantado, por exemplo, não é essencial à ação. Entretanto, os moradores de Juazeiro são perfeitamente capazes de discutirem por meia hora se padre Cícero, ao atender um grupo de trabalhadores famintos, cria pés carregados de laranjas, mangas ou bananas. Um indivíduo afirmará haver encontrado um homem que supostamente comeu um gomo de laranja encantada. Outro repetirá a descrição feita por sua mãe da enorme melancia descoberta atrás da igreja do Horto por um dos trabalhadores — que depois casou-se com a segunda sobrinha dela, Dorinha, que tem um filho que é hoje eletricitista em Recife... Outro ainda insistirá em que padre Cícero encheu de mangas os chapéus de palha de seus devotos, fato que lhe foi contado por “um velho chamado Joaquim, que era vizinho de minha mãe quando viviam em São Pedro, e que nunca, nunca mentia”.

Sobretudo quando desafiados, os moradores podem enveredar por discussões minuciosas, visando, por exemplo, esclarecer se a mulher de um personagem qualquer de uma história milagrosa chamava-se Manuela ou Maria ou ainda Maria Manuela. Teria o protagonista de outra história habitado originalmente na casa amarela, vizinha à caixa d'água, ou naquela de porta azul, defronte à casa de Dona Maria Furtado? A criança salva por padre Cícero afogava-se num poço ou no oceano? Teria este evento ocorrido em Maceió ou em Cacimbinha? Tratava-se de um menino ou uma menina?

A preocupação, por vezes excessiva, com detalhes específicos de determinada ação propicia ampla margem de variações para cada história. Embora habitualmente haja acordo quanto às suas linhas mestras, cada narrador aferra-se a seu próprio arsenal de detalhes subsidiários, demonstrando pouco interesse por versões alternativas do mesmo evento. “Seu Manuel diz que o túmulo encantado estava cheio de bananas” — declara uma mulher com a costumeira determinação —, “mas ele conta a história toda errada. Eu sei com certeza que os trabalhadores de meu Padrinho saíram com cestos cheios de laranjas e uma

enorme fruta-pão. Se você quer conhecer a história como foi, então pergunte a mim.”¹³

A PERSONALIZAÇÃO OPERADA PELOS ROMEIROS

Os visitantes em Juazeiro utilizam muitas das técnicas empregadas pelos moradores para tornar pessoalmente significativas as histórias mais conhecidas. Observam-se, no entanto, certas diferenças no modo como apresentam essas histórias. Tal como os moradores, os romeiros podem, por exemplo, afirmar que conhecem um participante de uma história famosa, mas quase nunca se inserem diretamente no episódio. Além disso, embora a digressão não seja incomum em seus relatos sobre padre Cícero, mostram-se menos inclinados a enveredarem por tangentes ao corpo da narrativa. Por fim, os detalhes, tão caros aos moradores, têm bem menos importância entre os romeiros, que, em geral, preferem personalizar seus relatos através da analogia, ou por meio de uma série de dispositivos de enquadramento.

A distância maior que os separa, tanto do padre como de Juazeiro, torna difícil aos não moradores “inscreverem-se” nas histórias mais conhecidas. Em dado momento, o narrador dirá que estava presente quando chegou o mensageiro com o arrogante pedido de chuva do fazendeiro, ou que o acompanhou numa viagem posterior a Juazeiro. Contudo, este tipo de envolvimento pessoal limita-se, em geral, àquelas histórias que têm alguma relação com a romaria. Mesmo assim, os narradores preferem uma participação indireta. “Nunca vi o fazendeiro que pediu chuva” — comenta uma mulher — “mas quando eu tinha dez anos de idade minha tia fez uma romaria a Juazeiro e viu aquele homem chorando aos pés de meu Padrinho.”¹⁴ “Foi o pai de um dos meus melhores amigos, Seu Manuel Ferreira, que levou a mensagem do fazendeiro a meu Padrinho” — afirma um homem. “Ele agora vive em Lagoa do Gato, mas naquele tempo vivia em Breijinho. E ele diz que ao regressar de Juazeiro, passando por ali, não se via mais que um tufo de grama onde antes existia uma fazenda toda.”¹⁵

Os milagres relacionados à romaria ou aos romeiros, individualmente, são também os que ensejam, com mais frequência, digressões no corpo da narrativa. Depois de contar que seu tio Pedro certa vez passou a noite na casa do fazendeiro que pediu chuva, o narrador é bem capaz de catalogar uma dúzia de outros lugares em que se deteve o tio quando percorria a estrada

¹³ Francisca Rosa dos Santos. Nascida em Palmeira dos Índios, Alagoas, 1892. Chegou a Juazeiro em 1923. Viúva; inválida. (Entrevista em 11 de novembro de 1982.)

¹⁴ Adélia Barbosa de Freitas. Nascida em Boqueirão, Paraíba, 1923. Casada; cultiva terra arrendada. Oito romarias. (Entrevista em 14 de setembro de 1982.)

¹⁵ José Antônio de Lima. Nascido em Lagoa do Gato, Pernambuco, 1942. Solteiro; cultiva terra arrendada. Oito romarias. (Entrevista em 21 de novembro de 1982.)

para Juazeiro. Uma mulher, cujo cunhado era “tão mau que o chamavam ‘Tonho Cascavel’”, perde-se também numa longa enumeração de seus odiosos feitos, a ponto de esquecer que havia começado a falar do suposto encontro desse indivíduo com algum personagem de uma história famosa de milagre.

Contudo, mais uma vez estes tipos de tangentes são menos comuns entre os romeiros que entre moradores, e raramente ou nunca entram em conflito com o enredo básico da história. As narrativas dos visitantes tampouco revelam a mesma preocupação com detalhes. Vimos que os moradores costumam insistir nas particularidades de determinada narrativa, rejeitando mudanças ou acréscimos com bastante energia. Os romeiros, em compensação, mostram-se bem mais indiferentes a possíveis alterações. Se um ouvinte informa a um narrador romeiro que as frutas no túmulo encantado eram mangas e não laranjas, ele não se incomoda de incorporar o fragmento de informação a seu relato. “Está bem, eram mangas” — dirá, com um pacífico encolher de ombros.

Como, antes de mais nada, o narrador pode não ter especificado o tipo de fruta, tais acréscimos não ameaçam a autoridade de sua própria narrativa. Embora alguns visitantes possam oferecer extensas descrições da fazenda arruinada pela tempestade punitiva ou da viagem de regresso do pobre romeiro a quem o padre deu uma moeda, a maioria restringe-se aos aspectos essenciais da história. Quando, por exemplo, perguntei a moradores qual o tamanho e o aspecto do chapéu que padre Cícero atira de encontro à parede da escola, cada um, fiel à forma, apresentou uma resposta diferente. “Era um chapéu de palha com uma pequena aba assim” — disse um, fazendo um gesto circular com as mãos. “Não, não, era um chapéu de feltro preto daquele tipo que os padres usavam antigamente, só que menor” — objetou outro. Os romeiros, porém, raramente forneciam este tipo de resposta concreta. “Nunca pensei realmente nisso” — admitiram vários. “Mas que importância isso tem?” — perguntaram outros, com surpresa.

Essa preocupação reduzida com detalhes subsidiários resulta num curso de certo modo linear, que torna mais nítido do que nos relatos de moradores o elemento subjacente de desafio. Contudo, os romeiros mostram-se mais inclinados a prefaciá-las narrações relativamente “impessoais” com uma introdução formal, que inclui, por vezes, considerável volume de material pessoal. Ao invés de permitirem que a história brote naturalmente da conversação do dia-a-dia, eles se referem precisamente à pessoa de quem a escutaram pela primeira vez. Preâmbulos como os apresentados a seguir, só excepcionalmente encontrados nas narrativas de moradores, constituem a regra nos relatos dos romeiros.

Ôvi u casu qui vô contá di minha avó. Ela vinha a Juazeru di a pés tudu anu sempri até qui num podia mais. Eu costumava durmi na casa dela, aí ouvi tudu qui ela tinha pra contá. Apois bão, um dus casus qui sempri contava era aquela da moça qui virô cobra i é ansim...

Carolina Pereira dos Santos. Recife, Pernambuco, 1941. Separada; lavadeira. Oito peregrinações. (Entrevista em 20 de setembro de 1982.)

Quando meu pai era rapaizinho, ia a Juazeru mais us pais deli nessas romaria grandi. Aí um dessis romeru era irmão daquela moça qui a onça pegô. Eli contô tudu pra meu pai di comu foi que a irmã tinha sidu comidu nela onça. Eli disse qui...

Manoel do Nascimento Silva. Currais Novos, Rio Grande do Norte, 1939. Viúvo, mascate. Onze peregrinações. (Entrevista em 24 de setembro de 1982.)

Vô contá uma passagi qui ovi di uma véinha qui mora vizinha de mim. Ela ficô di morada muntus anu im Juazeiru, aí sabi contá munta coisa boa. Antis eu lavava ropa mais ela nu riu. Antão sempri dizia, "Ô Dona Ana, conti mais uma coisa du meu Padim Ciçu pra genti". Aí uma vez ela contô essa passagi du meu Padim minininho que vô contá pra voceis agorinha... (Segue-se a história do chapéu que aderiu à parede da escola).

Rosa Maria Vieira de Oliveira. Altos, Piauí, 1937. Casada; cultiva terra arrendada. Três peregrinações. (Entrevista em 27 de setembro de 1982.)

Freqüentemente, a introdução tem como contrapartida uma conclusão análoga. Ao contrário da maioria dos moradores, que simplesmente silencia antes de passar a outro tema de conversação, os romeiros enfatizam uma lição moral explícita. "E assim vocês vêem" — dirá um narrador — "aquele fazendeiro perdeu todos os seus bens porque a pessoa que zomba do meu Padrinho é sempre punida." "A criança que quase se afogou foi salva" — concluirá outro — "porque a fé de uma pessoa é sempre recompensada". Este gênero de sumário formal não apenas reafirma o caráter extraordinário da história como coloca o narrador no papel privilegiado de intérprete. A habilidade em discernir a lição subjacente à história empresta-lhe, ao mesmo tempo, um cunho pessoal e o caráter de um bem comunitário. "Todo mundo conta essa história — disseram-me vários romeiros — "mas não é todo mundo que compreende seu sentido."

Desprovidos do acesso ou da propensão dos moradores à superabundância de detalhes, os romeiros podem também optar por personalizarem um episódio notório por meio da analogia. O romeiro que conta o caso da moça desdenhosa transformada em cachorro por padre Cícero, muitas vezes prosseguirá descrevendo como o padre supostamente transformou outra mulher em cobra ou porco, como punição por duvidar de seus poderes permanentes. ("Eu não a vi, mas meu primo trabalha bem ao lado de uma boate onde ela criou a maior baderna. Isso foi em Aroeira, há apenas um ano atrás.") Da mesma maneira,

ao falar sobre um suposto atentado contra a vida de padre Cícero, o visitante encadeará essa história a outra, na qual um jagunço contratado ameaça um dos devotos do padre no estado do Rio Grande do Norte. ("E então a senhora vê, há pessoas ainda hoje que perseguem o justo homem...") A história da criança resgatada pelo padre do poço onde se afogava pode inspirar um relato envolvendo o amigo ou vizinho do narrador, que escapa de uma situação igualmente desastrosa invocando: "Acuda-me, meu Padrinho!". Assim, não obstante sejam quase idênticas as versões dos romeiros de uma história conhecida, as narrativas subsidiárias que ensejam são quase sempre muito diferentes.

Em certos casos, os romeiros optam por relacionar histórias famosas umas com as outras, e não com material exterior ao corpo narrativo. Ao contrário dos moradores, que costumam bombardear seus ouvintes com um rosário aparentemente caótico de episódios destinados a enfatizar seus próprios laços com padre Cícero, muitos romeiros conformam-se com a progressão a um só tempo casual e cronológica de incidentes milagrosos que constituem, digamos assim, uma "vida".¹⁶

A história, tantas vezes contada, do chapéu que adere à parede da escola, por exemplo, pode ser narrada como prova de que os percalços de padre Cícero começaram quase imediatamente após seu nascimento. O narrador descreverá, então, como o temor e a inveja demonstrados pelos colegas de escola do futuro padre levam-no finalmente a ser convocado pelo papa a Roma, onde consegue abrir a porta de uma igreja que ninguém nunca conseguira mover. Quando o padre descobre um menino mudo dentro da igreja, o papa ordena-lhe que o cure. O menino fala, em seguida, que seu pai não é outro senão o bispo do Ceará, o que desencadeia um ataque à cidade de Juazeiro e assim por diante, até que o narrador esgote sua provisão de milagres.

Embora o modo como os peregrinos tratam as histórias mais famosas revele crescente padronização, varia a maneira como articulam episódios normalmente separados. Alguns incidentes concatenam-se mais facilmente que outros, mas as seqüências e, portanto, as explicações conectivas constituem assunto de caráter eminentemente individual. Os visitantes tendem, mais que os moradores, a respeitar uma única narrativa principal, porém exercem considerável controle sobre a configuração efetiva que essa vida adquire.

O ELEMENTO PESSOAL NAS HISTÓRIAS SOBRE PADRE CÍCERO

Embora as histórias narradas por romeiros e moradores sejam, em última instância, muito semelhantes, a análise de suas versões revela numerosas —

¹⁶ Emprego o termo "vida" entre aspas para distingui-lo da vida de santo, uma vez que padre Cícero não é oficialmente um santo. A lenda dominante e significativa para toda comunidade que emerge das narrativas dos romeiros revela, no entanto, muitas similaridades com as histórias pertencentes às tradicionais coleções hagiográficas.

ainda que por vezes sutis — diferenças. Independentemente da relação de cada um com o padre Cícero histórico, a maioria dos moradores encara os milagres como memórias pessoais. Podem, portanto, incluir um parente ou suas próprias pessoas num episódio familiar, ou enveredar por várias tangentes que tornam a história mais significativa para si, como indivíduos. Muito provavelmente desfiarão inúmeros detalhes aparentemente insignificantes, de modo a distinguir suas versões daquelas apresentadas por amigos ou vizinhos.

Em grande parte devido à maior distância que os separa tanto de padre Cícero como de Juazeiro, poucos romeiros contam com esse extenso repertório de material narrativo. Por isso, hesitam em identificar a si mesmos ou pessoas conhecidas como protagonistas de histórias que não envolvam a romaria ou os romeiros. Mostram-se também menos propensos que os moradores a fazer digressões paralelas ao corpo da narrativa e a introduzir ou, menos ainda, a insistir em tantos detalhes auxiliares. Em compensação, recorrem a vários dispositivos de enquadramento e com isso reivindicam para si as histórias milagrosas. Podem ainda relacionar o episódio a suas próprias vidas, através da analogia, ou entrelaçar vários incidentes distintos para compor uma narração mais ampla, cujos parâmetros exatos variarão conforme o narrador.

Resumindo, então, tanto os moradores como os romeiros buscam tornar relevantes para si mesmos e seus ouvintes as histórias famosas de milagres, mas o método de personalização das histórias, empregado por uns e por outros, não é absolutamente idêntico. Dissimilitudes internas às histórias sugerem o papel criativo desempenhado pelo indivíduo que narra, que molda e transmite um corpo de material pertencente a todos. Elas põem em evidência, também, a maleabilidade e precisão essenciais dessa — e, por extensão —, de todas as formas simbólicas.

Ética, poder e política: umbanda, um mito-ideologia *

Renato Ortiz **

Retomar os estudos sobre a religião umbandista coloca, para mim, a oportunidade de retrabalhar minhas primeiras análises, e desenvolver alguns pontos relativos à questão do poder, da política e da ética religiosa.¹ O tema deste seminário, "Religião e Poder", é fortuito na medida em que me permite avançar algumas reflexões novas sobre a Umbanda, assim como esboçar uma comparação com a religião católica. A questão política se coloca hoje no Brasil de modo imperativo. A presença de um Estado autoritário, a ausência de partidos políticos verdadeiramente estruturados, coloca em primeiro plano o papel das instituições religiosas. Inúmeros têm sido os artigos e livros sobre a atuação da Igreja como elemento de ativação e revitalização da vida política brasileira.²

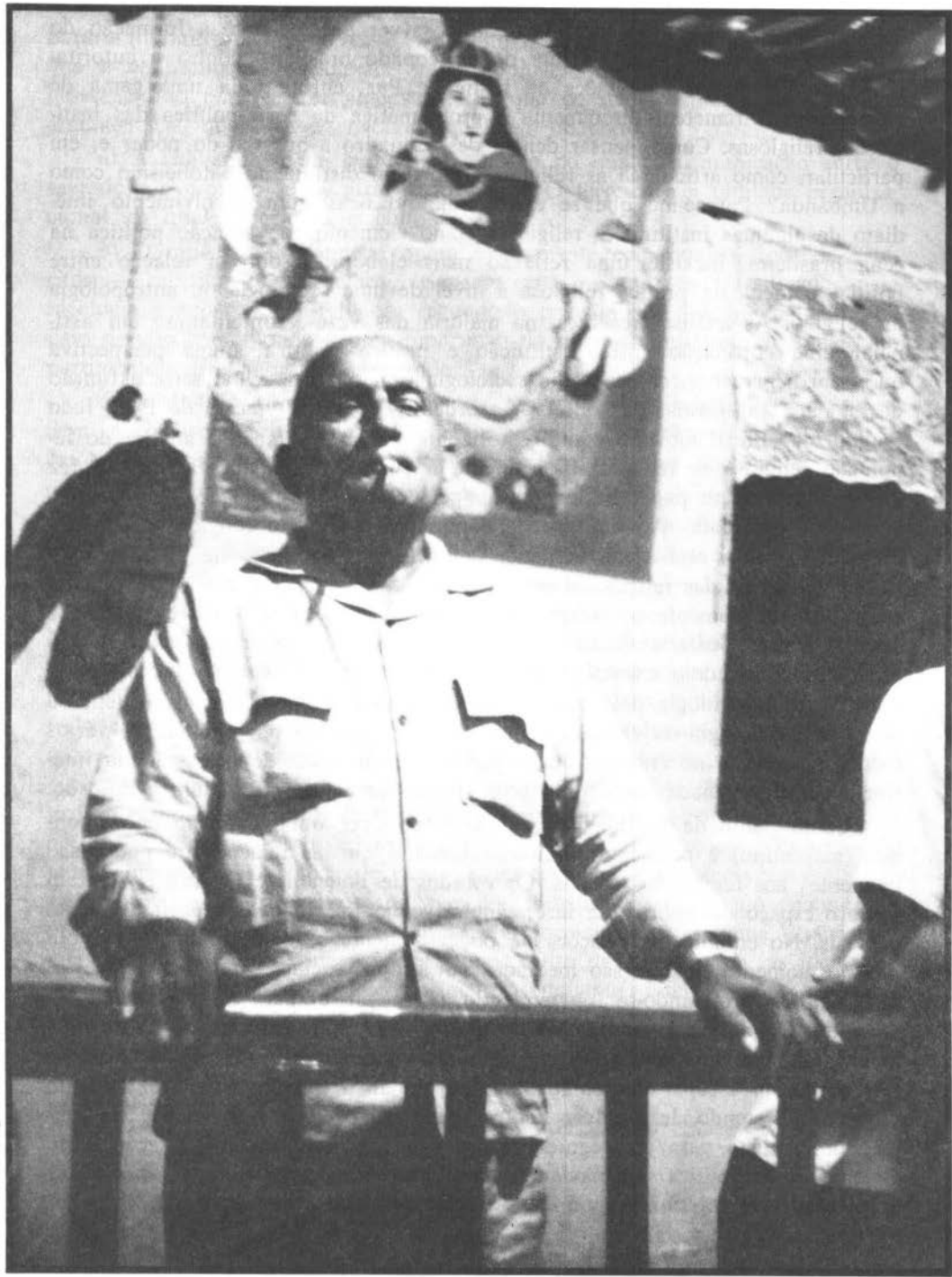
* Trabalho apresentado na Conference of Sociology of Religion, Providence, Rhode Island, 1982.

** Antropologia — UFMG.
números 4, 5 e 6 da revista *Religião e Sociedade*.

¹ Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Vozes, 1978.

² A bibliografia sobre Igreja e política é enorme. Uma discussão sobre a Igreja e movimentos urbanos, greve, comunidades eclesiais de base, pode ser encontrada nos números 4, 5 e 6 da revista *Religião e Sociedade*.

Foto Antonio Augusto Fontes



A chamada opção da Igreja pela causa dos "pobres", derivada em grande parte da teologia da libertação, sua presença nas Comunidades Eclesiais de Base, a relação entre catolicismo e partidos políticos (ver por exemplo a formação do Partido dos Trabalhadores), a luta do episcopado brasileiro contra o autoritarismo do Estado, as Comissões de Justiça e Paz, enfim, toda uma gama de elementos nos remetem diretamente à problemática da ação política das instituições religiosas. Como pensar dentro desse quadro a questão do poder e, em particular, como articulá-la às religiões de origem distinta do catolicismo como a Umbanda? Parece-me que se existe hoje no Brasil um envolvimento imediato de algumas instituições religiosas como elementos de atuação política na cena brasileira, inexistente uma reflexão mais elaborada sobre a relação entre política e ideologia/prática religiosa a nível de uma sociologia ou antropologia da religião. As análises recentes, na maioria das vezes, contentam-se em assinalar uma correlação entre instituição e prática política, numa perspectiva que, sem o perceber, cai na velha sociologia funcionalista. Qual seria a função da religião, transformar ou conservar a ordem? A recente viagem do Papa João Paulo II ao Brasil mostrou como o horizonte da interpretação e análise do fenômeno religioso se reduziu; basicamente a pergunta fundamental que se fez foi se a mensagem papal traduzia uma perspectiva transformadora ou conservadora da sociedade. Ao limitar-se a compreensão do fato religioso a esta dimensão funcional está-se, na verdade, simplificando o que existe de complexo. O papel político das religiões é inegável, porém só pode ser entendido quando colocadas corretamente as diferentes mediações que existem entre religião e ética religiosa. Gostaria de trabalhar neste artigo a problemática acima aludida e, tomando como exemplo um culto de origem não-católica, recolocar a relação entre ideologia/prática religiosa e política. Como sabemos, o tema é antigo na sociologia da religião, tendo sido considerado por Weber em vários escritos; acredito, no entanto, que a análise de um culto de possessão no interior de uma sociedade "moderna" possa trazer novos subsídios para a reflexão.

Como ponto de partida gostaria de estabelecer uma distinção entre político (masculino) e política (feminino). Acredito que as relações de poder são imanentes aos fenômenos sociais. Os estudos de Foucault e Goffman mostram como o espaço do político se insere inclusive no interior das próprias relações pessoais. No entanto, as relações de poder somente se configuram como política no momento em que são mediadas por grupos sociais e refletem interesses mais amplos, projetando-se (ou tendendo a projetar-se) para a sociedade como um todo. O político se transforma em política no momento em que existe uma mediação; creio que essa mediação se realiza quando os intelectuais (sacerdotes) procuram escapar da temática do particular e trabalham o problema do universal. Pretendo desenvolver dentro desta perspectiva uma análise da religião umbandista para em seguida compará-la ao catolicismo. A relação entre ética, poder e política que havíamos anteriormente abordado poderá assim ser considerada no interior de um quadro comparativo.

A RELIGIÃO UMBANDISTA

Não cabe neste artigo retomarmos uma apresentação da Umbanda. Embora a literatura científica sobre o assunto não seja extensa, não resta dúvida que o conhecimento sociológico e antropológico da religião avançou.³ Optei nesse sentido por resumir alguns pontos que considero fundamentais para a argumentação que será desenvolvida ao longo do texto.

a) A Umbanda é um culto de possessão no qual a comunicação entre o sagrado e o profano se dá através do transe. O terreiro é a unidade organizacional na qual se celebra o culto.

b) O universo umbandista opera basicamente com quatro tipos de espíritos — caboclos, pretos-velhos, crianças, exus — que são classificados pela ideologia e pela prática religiosa segundo o princípio do “Bem” e do “Mal”. Essa divisão corresponde a uma bipartição do universo religioso em dois compartimentos: Umbanda e Quimbanda.

c) A divisão Umbanda/Quimbanda corresponde à relação ordem/desordem. A análise do ritual dos exus, assim como a distinção entre exu-pagão e exu-batizado, mostra que os aspectos morais e os valores dominantes pertencem ao domínio do Bem, enquanto os valores “marginais” são considerados desviantes e se associam ao reino das trevas. Os exus são divindades ambivalentes que devem ser ritualmente controladas pelos espíritos de luz.

A análise da religião umbandista nos permite colocar a questão do poder em um primeiro nível: o das expressões culturais. A oposição Umbanda Quimbanda revela uma heterogeneidade do campo religioso e estabelece uma relação de força entre elas. O ritual dos exus é percebido como espaço de ambigüidade no qual a desordem se manifesta simbolicamente. Isto significa que os exus trabalham no interior de uma ordem dominante, a Umbanda, a esfera do Mal subordinando-se ao domínio das trevas. O universo religioso, enquanto conhecimento, é uma linguagem — no sentido que lhe confere Gertz — que controla a realidade, o que de imediato aponta para um primeiro plano da questão do poder. Bourdieu, ao retomar o estudo das classificações primitivas de Durkheim e Mauss, coloca de maneira interessante o problema.⁴ As classificações não são neutras, elas estruturam a realidade a partir de um sistema que é *a priori* hierarquizado; nesse sentido elas formam um “esquema generativo” que preside a própria concepção de mundo. Dito de outra forma, as ideologias seriam duplamente ideológicas: primeiro, enquanto interpretações (*welstan-chaung*); segundo, enquanto sistemas classificatórios que engendram essas mesmas interpretações. A análise estruturalista mostrou como o pensamento pri-

³ Ver Diana Brown, “Umbanda e classes sociais”, in *Religião e Sociedade* n.º 1, 1977; Yvone Maggie, *Guerra de Orixás*. Rio, Zahar, 1975; Lísias Negrão, “A umbanda como expressão de religiosidade popular”, in *Religião e Sociedade* n.º 4, 1979.

⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genebra, Ed. Droz, 1970.

mitivo cataloga o universo em oposições binárias como o cru e o cozido. Porém, o que o estruturalismo tem dificuldade em reconhecer é que o ato classificatório é também um ato de poder. Classificar, dizia Mauss, é hierarquizar. Os umbandistas, ao dividirem o mundo em Bem e Mal, passam a conhecê-lo segundo seus próprios critérios de classificação. A oposição luz/trevas correspondem domínios e situações sociais e não simplesmente um universo moral. Os pedidos de demanda para os espíritos são singulares. Por exemplo, somente os exus podem atender às necessidades conotadas como imorais ou impróprias: a morte de alguém, o desejo sexual, os pedidos financeiros que impliquem a ruína dos outros (fraude, roubo etc.). Isto mostra que as divindades estão em consonância com a ideologia da sociedade global brasileira. Alguns valores são considerados hegemônicos, toda transgressão sendo considerada como “maléfica”. Uma entidade de luz, caboclo ou preto-velho, possui evidentemente potencial para realizar qualquer pedido endereçado aos exus, ela não pode, no entanto, realizá-lo pelo simples fato de estar naturalmente “presa” a um compartimento espiritual mais elevado.

O estudo da religião enquanto expressão cultural nos permite compreender como se estabelecem as relações de poder em um primeiro nível. Os exus, ao encenarem seu “ritual de rebelião”, fazem aflorar as questões que permanecem latentes no universo religioso. O fiel, ao acender uma vela aos caboclos ou oferecer um charuto ao exu, vivencia no seu cotidiano as divisões que a religião fundamenta entre Bem e Mal, Moral e Imoral.

O PAPEL DOS INTELECTUAIS

Existe porém um segundo nível no qual as relações de poder se manifestam. Se focalizarmos não mais as expressões culturais, isto é, o ritual, e tomarmos como ponto de análise a doutrina, a questão do político se coloca de maneira mais abrangente. Nesse momento, uma nova categoria deve ser levada em conta, aquela que Gramsci chamaria de “intelectuais” da religião, e que em parte coincide com a categoria de sacerdote elaborada pela sociologia da religião.⁵ Sabemos da importância dos intelectuais umbandistas na criação da própria religião. Procurei demonstrá-la através de minhas primeiras pesquisas, e os estudos de Diana Brown, que não conhecia na época, reforçam os pontos que havia trabalhado.

Apesar das dificuldades para se traçar um quadro criterioso da história da religião umbandista, pode-se afirmar que a Umbanda é uma religião nova, e que certamente antes de 1920 não existia nenhum movimento umbandista no país. Somente na década de vinte, e mais intensamente nos anos trinta, é

⁵ Uma comparação entre Weber e Gramsci permite aproximar diferencialmente a categoria de intelectual à de sacerdote e profeta de Weber. Ver Renato Ortiz, “Gramsci/Weber: contribuições para uma teoria da religião”, in *A Consciência Fragmentada*, São Paulo, Paz e Terra, 1980.

que algumas tendas começaram a surgir. Elas são formadas por indivíduos de orientação kardecista que operam com os elementos de origem afro-brasileira. Esse movimento, que chamamos de empretecimento, acentua-se a partir de 1930, para culminar num movimento organizado que celebra o Primeiro Congresso Umbandista em 1941, no Rio de Janeiro. Somente a partir dessa data podemos falar da Umbanda como movimento público e oficial. Algumas conclusões importantes decorrem desse fato. Do ponto de vista organizacional, essa reunião de intelectuais é crucial, pois é desse núcleo que sairão as primeiras diretrizes de sistematização e institucionalização da religião. A religião umbandista é uma síntese de elementos históricos brasileiros, mas ao mesmo tempo é também um produto simbólico, mediatizado pelos intelectuais, que se realiza em um determinado momento histórico da sociedade brasileira, isto é, quando se consolida uma sociedade urbana, industrial e de classes. Isso faz com que a ideologia umbandista reinterprete os valores da "moderna" sociedade brasileira e vá traduzi-los dentro do campo semântico religioso. Isso significa que sem o movimento dos intelectuais, que estabelece as normas de orientação da religião, ela não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira. Por outro lado, sem a presença de uma herança cultural afro-brasileira não seria possível o *bricolage* do pensamento kardecista sobre essa realidade.

O papel dos intelectuais tem uma dupla importância: primeiro, enquanto teoria, segundo, enquanto política. A definição de intelectual, que retomo de Gramsci, permite distinguir, mas sem separar, a instância da produção do conhecimento, da ação política propriamente dita.⁶ Podemos assim considerar primeiramente a ideologia umbandista, para em seguida abordar as formas organizacionais da religião e os problemas que dela decorrem.

A análise da literatura umbandista mostra que o problema fundamental dos intelectuais é o de dar consistência e coerência à fragmentação da prática religiosa. Quando afirmávamos que o pensamento kardecista (situado na sociedade brasileira) bricolava uma herança cultural afro-brasileira, tínhamos em mente justamente a heterogeneidade dessa herança. Os livros umbandistas têm como finalidade estruturar a diversidade legada pela história religiosa, e tendem, enquanto obras de intelectuais, a construir um sistema religioso. As discussões e polêmicas que ocorrem entre os artífices da religião lembram em muito as querelas dos sacerdotes católicos em torno dos temas controversos da Igreja. Qual o papel dos exus? Quais as linhas da Umbanda? Qual a origem da religião? O exemplo da busca das origens é interessante. Duas correntes se debatem a esse respeito; uma considera a Umbanda proveniente da Índia, outra, oriunda da África.⁷ As justificativas das duas interpretações são insatis-

⁶ Gramsci, *Os intelectuais e a organização da cultura*, Rio, Civilização Brasileira, 1968.

⁷ Ver Decelso, *Umbanda de caboclos*, Rio, Ed. Eco, 1967; e Tancredo da Silva Pinto, *Camba da umbanda*, Rio, Ed. Aurora, s.d.p.

fatórias e incoerentes. O que importa, porém, é compreender a necessidade de se construir uma identidade religiosa, e nesse aspecto a “descoberta” das origens é decisiva para o discurso ideológico. A construção da identidade é um momento importante para todo movimento social que se inicia; nela, os intelectuais desfrutam um papel de destaque, pois são eles que interpretam o passado à luz das necessidades presentes. No caso da Umbanda, as dificuldades de legitimação são grandes devido ao fato de a religião possuir um passado afro-brasileiro no seio de uma sociedade cuja ideologia dominante é o catolicismo. O esforço que os literatos fazem para diferenciar a Umbanda da teia das superstições populares, em particular do candomblé, para apresentá-la como religião legítima, atesta a importância da existência de uma teoria religiosa. Os intelectuais reinterpretam as expressões afro-brasileiras dando-lhes uma nova orientação no interior de um “sistema” que tende à totalidade.

Em que medida, porém, a pluralidade dos cultos se integra à sistematização que constitui o corpo da doutrina? A pergunta é importante, pois em última instância a questão do poder e da ética depende de sua resposta. Vejamos alguns exemplos. A teoria do *karma* é nitidamente um elemento introduzido no culto umbandista pelos intelectuais. De origem kardecista, ela procura estabelecer uma racionalidade do universo religioso, ao associar uma ética individual ao processo mais amplo da evolução espiritual. Através da reencarnação, garante-se a evolução individual na escala hierárquica dos espíritos e, por conseguinte, na Terra. Não é difícil mostrar como a noção de desenvolvimento espiritual corresponde à de ascensão social na sociedade capitalista. A mobilidade espiritual (princípio da reencarnação) corresponde à mobilidade dos indivíduos nas classes sociais, relacionando-se o êxito espiritual ao sucesso econômico e financeiro. A ideologia do *self-made-man* encontra assim uma analogia na ideologia do *self-made-spirit*; não se pode esquecer, ainda, que a idéia de progresso pressupõe uma estratificação espiritual onde as desigualdades se manifestam fortemente. A questão da ética se coloca à medida que os agentes sociais introjetam a ideologia religiosa. No entanto, para que isso aconteça é necessário que exista hegemonia, e que a “religião dos intelectuais” se solde organicamente à “religião dos simples”. É bem verdade que os intelectuais procuram associar a noção do *karma* à idéia de progresso, partilhada pelos membros da sociedade brasileira, uma vez que se trata de uma sociedade capitalista. Porém, essa associação é vivida por uma pequena parcela da população religiosa, e penetra somente uma parte dos adeptos dos terreiros “classe média”. Na maioria das casas de culto, a ética que preside a ação no mundo é fundamentalmente utilitária e pouco tem a ver com a teoria sistêmica elaborada. Tanto o médium quanto o cliente tendem a conceber a ação religiosa como uma ação mágica, que visa fundamentalmente resolver os problemas imediatos que afligem o cotidiano dos homens. A “prática da caridade” não é sentida como uma necessidade espiritual que garanta a evolução, mas como

um ato de doação peculiar a uma filosofia do catolicismo popular: os santos doam, os pobres recebem.⁸

Outro exemplo, que de certa forma contrabalança a orientação do anterior, é a distinção entre Exu-pagão e Exu-batizado, elaborada pelos intelectuais umbandistas. A Umbanda transforma a antiga divindade africana para reinterpretá-la em termos morais e segundo uma perspectiva evolucionista. A definição de Cavalcanti Bandeira é esclarecedora; referindo-se a esses dois tipos de espiritualidade, ele dirá: “são situações que os próprios nomes definem, pois o Exu-pagão é tido como o marginal da espiritualidade, sem luz, sem conhecimento da evolução, trabalhando na magia do Mal e para o Mal, em pleno reino da Quimbanda, sem que necessariamente não possa ser despertado para evoluir de condição. Já o Exu-batizado, caracteristicamente definido como alma humana, sensibilizada pelo Bem, palmilhando um caminho de evolução, trabalha, como se diz, para o Bem, dentro do reino da Quimbanda, por ser força que ainda se ajusta ao meio, nele podendo intervir, como um policial que penetra nos antros da marginalidade”.⁹ Contrariamente, porém, ao exemplo do *karma*, tem-se, no caso dos exus, que eles são espíritos herdados da história dos cultos afro-brasileiros. O que o sistema umbandista faz é interpretar o que já existe, dando-lhe uma versão religiosa que corresponde aos valores da sociedade global. O elemento do batismo significa a passagem de um estado pagão para o universo consagrado; Exu-batizado é um espírito que é submetido a uma iniciação parcial e integral, por isso, o espaço da ordem umbandista. O pensamento umbandista trabalha o senso comum popular, permeado pela prática e pela ideologia católica (cerimônia de batismo), para interpretá-lo através de categorias religiosas mais elaboradas. Nesse caso, a hegemonia se concretiza porque os intelectuais agem como tradutores da realidade existente. Uma análise fina poderia constatar que os terreiros de Umbanda reverenciam os exus segundo suas posições nas classes sociais. Isso é patente quando se observa os estereótipos religiosos: Pomba-Gira é uma prostituta nas casas populares e uma “vamp” hollywoodiana nos terreiros classe média. Um Exu bebe cachaça no primeiro tipo de terreiro e falso champanhe no último. Porém, todas as casas de culto estabelecem diferenças entre um Exu-pagão e um Exu-batizado. Ao integrar os valores da sociedade brasileira no interior do sistema religioso, os intelectuais soldam as múltiplas manifestações da divindade Exu por meio da própria teoria religiosa.

Esses dois exemplos nos permitem tirar uma conclusão provisória. Quando os intelectuais funcionam como tradutores da realidade, o sistema religioso

⁸ É interessante observar que algumas manifestações do catolicismo popular começam a ser analisadas dentro dessa perspectiva de doação. Carlos Brandão procurou em particular estudar alguns ciclos folclóricos, em termos de troca, retomando o caminho de Mauss. Ver *Os Sacerdotes de viola*, Vozes, 1981.

⁹ Cavalcanti Bandeira, *O que é a umbanda*, Rio, Ed. Eco, p. 138.

consegue ordenar a pluralidade das crenças existentes. Isso não ocorre quando se trata da inculcação de normas que já não estejam arraigadas, de maneira inconsciente e fragmentada, na prática religiosa.

Analisado o papel dos intelectuais enquanto produtores de conhecimento, passemos ao estudo da organização religiosa. Max Weber, estudando o conceito de legitimidade, relaciona-o estreitamente à noção de dominação.¹⁰ Dessa forma, a legitimação aparece não somente sob o aspecto de justificação e explicação do mundo (a filosofia para Gramsci), mas também sob uma perspectiva mais coercitiva, a de dominação. A análise do movimento umbandista revela justamente um tipo de dominação que só recentemente se desenvolveu mais amplamente na sociedade brasileira: a racional. Não quero com isso dizer que a dominação tradicional ou carismática desaparecem — veremos que não —, mas simplesmente sublinhar o aspecto novo da legitimação racional. Relacionando-se a idéia weberiana de sistematização e racionalização da religião ao conceito de mercado religioso, o processo de legitimação religiosa torna-se mais claro. As sugestões de Peter Berger são aqui de grande valia, pois se analisarmos, sociologicamente, o nascimento e a emergência da Umbanda, veremos que ele coincide, por um lado, com a consolidação de uma economia de mercado interno e, por outro, com uma economia religiosa de mercado — declínio do monopólio da Igreja.¹¹ Traduzindo em linguagem econômica, diríamos que, numa situação de mercado concorrente, para se administrar o sagrado é necessário centralizar a decisão. Daí a razão da intensa campanha de padronização e codificação da lei da Umbanda, que se desenvolve na imprensa umbandista. Dessa forma, homogeneizam-se as imagens do culto, a estrutura do cosmo religioso, as cerimônias nos terreiros. É bem verdade que a Umbanda não tem uma estrutura monolítica como a Igreja Católica. No entanto, a diversidade dos rituais não impede que o movimento de racionalização se realize. Muito embora um pai-de-santo introduza elementos de sua idiossincrasia nas cerimônias, deparamo-nos sempre com um culto de possessão, desenvolvendo-se dentro de uma determinada ordem e orientação, e segundo as mesmas direções ideológicas. A codificação e padronização do culto é um esforço teórico de uma cúpula de intelectuais que pressentiu, dentro da heterogeneidade real dos ritos, um vetor ideológico religioso. O trabalho que tiveram foi de equacionar as diferenças concretas em termos religiosos.

Para levar a cabo um projeto de ação política, os intelectuais criam uma forma de organização religiosa *sui generis* para os cultos de possessão. Eles percebem que o processo de sistematização da Umbanda tem a necessidade da centralização do poder decisório. Nesse sentido são criadas as federações umbandistas, conglomerado de casas religiosas que se agrupam em torno de um

¹⁰ Max Weber, *Economie et société*, Paris, Ed. Plon.

¹¹ Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris.

núcleo comum. Essas federações têm por objetivo centralizar o poder, procurando transformar-se nos representantes legítimos e legais da religião. São elas, por exemplo, que estabelecem a ligação entre o movimento e a sociedade civil — dão declarações nos jornais, apóiam candidatos umbandistas nas eleições, organizam as grandes festas públicas (Ogum e Iemanjá), registram as tendas em cartório etc. Existe uma multiplicidade de federações, o que atesta as dificuldades que têm os intelectuais em construir um poder central e único. De uma certa forma podemos fazer uma analogia com o panorama político brasileiro anterior à década de 30, dizendo que as federações são formadas por “caciques” locais. Porém, à medida que esses “caciques” passam a reunir-se, a editar livros, realizar congressos e cursos de religião, pode-se afirmar que o movimento tende a adquirir um caráter mais abrangente.

A comparação das federações com os terreiros mostra a existência de uma tensão, pois o que ocorre na prática é uma superposição de poderes. Ao sistematizarem a pluralidade das práticas religiosas, os teóricos estão na verdade elaborando um espaço que é totalizador e que transcende o limite dos terreiros. O modelo de organização para a tenda de Umbanda é, sem dúvida, o terreiro de candomblé. A estrutura hierarquizada do culto, suas divisões em pai-de-santo, filho-de-santo e ogãs definem a tenda como o limite e o espaço da autoridade religiosa. Dentro do terreiro, o chefe (pai-de-santo) é a autoridade exclusiva e a ele todos devem submeter-se. É verdade que a autoridade da mãe-de-santo no candomblé é bem maior do que a de um pai-de-santo da Umbanda; o que nos interessa, porém, sublinhar na comparação, é o fato de a estrutura de poder concentrar-se nas mãos daquele que dirige o terreiro. A constituição das federações engendra um poder racional que em princípio se imporia à autoridade do próprio pai-de-santo. A disciplina e o controle da vida religiosa e social dos adeptos e da clientela tende, assim, a escapar das mãos do chefe espiritual do terreiro para consubstanciar-se nas federações. O livro é, nesse caso, uma arma eficaz e importante, ele confere saber àqueles que o escrevem, retirando poder daqueles que simplesmente vivenciam a doutrina.

Qual é, no entanto, a extensão desse poder racional? Como a estrutura de poder das tendas obedece ainda, embora transformada, ao modelo afro-brasileiro, um conflito se instaura. A tensão torna-se algumas vezes mais aguda na medida em que os representantes das classes médias se apoderam do aparelho organizacional e doutrinário das federações. A autoridade racional se contrapõe assim à autoridade carismática proveniente do transe. A oposição entre poderes é estrutural, pois a Umbanda é fundamentalmente um culto de possessão. Aqueles que recebem os espíritos têm sempre um meio de se contrapor à dominação racional. Entre as federações e os terreiros existe, por assim dizer, um hiato; uma vez que o pai-de-santo é a autoridade máxima do terreiro, ele pode naturalmente se indispor com o poder central. Por outro lado, as federações somente existem na medida em que reúnem os terreiros no

seio de um mesmo núcleo organizacional. O culto, sendo de possessão, implica para todos a aceitação da autoridade espiritual das divindades. Acontece que os espíritos são individualizados e encarnam-se na pessoa que os recebe, reforçando dessa forma sua autoridade carismática. O pai-de-santo é o intermediário entre o sagrado e o profano; em última instância, ele fala em nome dos espíritos, pois seu corpo é o espaço no qual se manifesta a vontade divina. A tensão entre carisma e racionalidade é, portanto, estrutural e se resolve ora pela harmonia ora pelo conflito. O que os intelectuais procuram é costurar a tensão através da ideologia, o que nos remete à questão da hegemonia.

A análise desenvolvida mostra que o processo de racionalização possui limites concretos. A hegemonia religiosa sofre restrições, seja enquanto filosofia, seja enquanto política. Como a Umbanda é produto de uma bricolage com os elementos concretos da história brasileira, tem-se que eles devem necessariamente estar vinculados às forças materiais que engendram a religião. O termo bricolage é sugestivo, pois, como observa Lévi-Strauss, o ato de bricolar manifesta-se no nível do sensível, o que impede a fluência da abstração teórica e, por conseguinte, a consolidação definitiva de um poder que emerge com esse tipo de racionalidade.

O UNIVERSAL E O PARTICULAR

A sociologia clássica da religião desenvolveu uma série de aspectos relativos à questão da ética religiosa e da ação política. Os escritos de Weber, Troeltsch e J. Wach abordam diferentes planos da relação entre ética e política. Esses estudos enfatizam o processo de interiorização da doutrina religiosa, o que necessariamente valoriza o processo de individualização do agente religioso. A análise das chamadas religiões de salvação mostra como elas se indagam sobre o sentido do mundo e orientam os homens na direção traçada pela ideologia religiosa. É claro que essa orientação não se dá sem que haja uma tensão entre ética religiosa e mundo; Max Weber estuda, por exemplo, o conflito existente entre os apelos do mundo e uma ética orientada por convicção. A resolução do conflito pode ser tanto a ascese quanto uma ação mais empreendedora no mundo.¹² A prática monacal deriva de uma compreensão que vê uma total incompatibilidade entre religião e sociedade, a ética econômica protestante exemplifica o momento inverso, no qual a salvação é encontrada enquanto ação no mundo. Os estudos sobre a relação entre protestantismo e capitalismo sublinham essa dimensão da ação individual.

Ao estudar a ética religiosa, a tradição sociológica retém preferencialmente o aspecto da individualização. Joaquim Wach, por exemplo, define as "religiões universais" através da idéia de intensidade da experiência religiosa.¹³ Weber

¹² Ver Weber, in *From Max Weber* (org. W. Mills e Gerth), London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1964.

¹³ J. Wach, *Sociologia de la religion*, México, Fondo de Cultura Economica, 1946.

fala da psicologia das “religiões mundiais” destacando elementos como a teodicéia do sofrimento, os valores do ressentimento etc.¹⁴ Gostaria de propor uma orientação diferente na apreensão do fenômeno religioso e interpretar a problemática do universal sublinhando a vertente da dominação. Porque Weber denomina as grandes religiões ora de “mundiais”, ora de “universais”? A definição de religião universal é interessante, ela abrange os cinco sistemas religiosos (confucionismo, budismo, islamismo, hinduísmo e cristianismo) que “conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes”.¹⁵ Troeltch, ao definir o conceito de Igreja, também aproxima a noção de universal à idéia de poder: “a igreja é um tipo de organização que é conservadora, que, em certa medida, aceita a ordem secular, e domina as massas em princípio, pois ela é universal, isto é, deseja cobrir a totalidade da vida da humanidade”.¹⁶ A oposição que Gramsci descobre entre filosofia e folclore nos permite desenvolver uma linha de raciocínio que apreende melhor o problema. O folclore sendo fragmentado é voltado para o particular, limitando a ação política ao imediato da vida cotidiana. A filosofia pelo contrário é universal, isto é, por um lado se define como um sistema simbólico, uma *Welstancauung*, por outro, devido à sua própria universalidade, possibilita uma ação política mais abrangente. A filosofia funda o bloco histórico, solda organicamente a diversidade e a pluralidade dos grupos sociais. A ação política pode, desse modo, desenvolver-se visando a totalidade, seja do Estado, seja da ordem internacional. A ideologia é nesse sentido uma transcendência das ordens particulares e projeta os homens para “fora” deles próprios. Por isso Gramsci dirá que o folclore impossibilita uma ação organizada das classes subalternas. A heterogeneidade das concepções de mundo se opõem assim à sistematização e universalização da filosofia. Dentro desse quadro de análise eu diria que as religiões são mundiais na medida em que são universais. Os estudos de Weber são claros a esse respeito. Todos os seus exemplos de monopólio da religião, de unidade ideológica, referem-se às cinco religiões universais. O confucionismo e o hinduísmo têm um papel fundamental na unidade das culturas chinesa e hindu.¹⁷ A problemática do monopólio se manifesta com os sacerdotes de *Yavhé* que concorrem com os cultos tradicionais das tribos judias, assim como na luta entre hinduísmo e budismo na Índia.¹⁸ E o que é mais

¹⁴ Max Weber, op. cit.

¹⁵ No ensaio sobre a psicologia das religiões, Weber refere-se às religiões mundiais, op. cit. Em *Economia e sociedade* ele fala de religiões universais. Ver “Les religions universelles et le monde” in *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

¹⁶ Troeltch, E. “Church and sect” in *Theorie of society*, N. Y., The Free Press of Glencoe, 1961, p. 664.

¹⁷ Weber, *The religion of India*, N. York, Free Press, 1967 e *The religion of China*, N. York, Free Press, 1968.

¹⁸ Weber, *Le Judaisme antique*, Paris, Plon, 1970.

importante ainda, as religiões universais associam-se ao Estado. A sociologia da religião em Weber pode ser lida como uma análise do Estado nas sociedades onde as legitimações religiosas organizam o todo social.

Nesse processo de universalização, os intelectuais têm um papel fundamental. A observação de Weber, de que todas as grandes doutrinas asiáticas foram criadas por intelectuais, pode ser compreendida em um sentido mais genérico. Na verdade, são os intelectuais que estabelecem a mediação entre o particular e o universal. O corpo de sacerdotes, a hierocracia são formas de organização que articulam a doutrina à ação política. Em termos gramscianos diríamos que os intelectuais sistematizam a organicidade do todo religioso. Quando a totalidade histórica coincide com a totalidade da ordem religiosa, os sacerdotes representam a sociedade global. Um exemplo: a Igreja católica como "intelectual orgânico" do feudalismo. Os intelectuais projetam uma função política que é essencial; ao definir o espaço religioso como universalizante, eles possibilitam a ação globalizadora que sai da particularidade e imediatez do mundo do ritual. Por isso Gramsci considera o catolicismo como criação de Jesus e de Paulo, o primeiro representando o momento da produção do conhecimento cristão, o segundo a ação organizadora, o movimento católico. As religiões podem assim se mundializar, a questão em última instância sendo resolvida em termos de hegemonia.

Como pensar, dentro da perspectiva esboçada anteriormente, a problemática da Umbanda e sua comparação ao catolicismo? Se a religião católica classicamente caracteriza uma religião universal, dificilmente a Umbanda poderia ser definida como folclore. A presença dos intelectuais, como vimos, é essencial na constituição da própria religião. Para compreender a especificidade da religião umbandista não é tanto a Gramsci que devemos nos reportar, mas à distinção que Peter Berger estabelece entre mito e teologia (ideologia).¹⁹ Ao definir a religião como universo simbólico, Peter Berger procura diferenciar as religiões ao longo da história. O mito, nas sociedades primitivas, estaria mais próximo do real na medida em que o sagrado penetra o profano em todo os seus níveis. Muito embora existam especialistas em mitologia, eles não configuram um corpo que se destaca da vida cotidiana. A teologia se encontra mais distante do nível sensível; o pensamento teológico media o sagrado e o profano, colocando entre os dois um sistema de conhecimento que é trabalhado por especialistas que formam o corpo sacerdotal. O problema do universal, que havíamos posto anteriormente, reaparece. O mito se manifesta sobretudo ritualmente, encarna o conhecimento de grupos restritos e se volta para o particular. Contrariamente à teologia, ele não visa a universalidade, ou melhor, sua universalidade se limita, nas sociedades primitivas, às fron-

¹⁹ P. Berger e T. Luckmann, *The social construction of reality*, London, Penguin Press, 1967.

teiras da tribo. Em um determinado momento da história pode-se dizer que mito e teologia coincidem, porém, desde que se processe uma maior divisão de trabalho, tem-se que o todo se fragmenta, e o mito só dá conta de parte da totalidade. A ideologia tem necessidade de um novo sistema simbólico que procure soldar as diferenças internas da própria sociedade, o que necessariamente nos remete à questão da universalização.

A Umbanda contém elementos do mito e da teologia, o que nos permite defini-la como um mito-ideologia. Os intelectuais representariam a face teológica do conhecimento religioso, os pais-de-santo o lado mitológico da religião. Definir a Umbanda como mito-ideologia significa compreender a oposição entre as duas faces como estrutural. O pensamento umbandista está próximo da contraposição que Lévi-Strauss desenvolve entre ciência e bricolage. Ao operar com pedaços da tradição afro-brasileira, ele se vê na impossibilidade de se constituir como conhecimento teológico no sentido pleno. A Umbanda tem dificuldades históricas em trabalhar a categoria do universal; contrariamente ao catolicismo, ela se encontra presa à particularidade dos cultos celebrados, na especificidade de cada terreiro. Um aspecto singular desta oposição universal/particular, é o universo politeísta da Umbanda. Os teóricos umbandistas, pressionados pelo modelo de legitimidade da religião católica, se preocupam em conceituar a religião como monoteísta. No entanto, o politeísmo da Umbanda salta aos olhos. Oxalá, sincretizado com Jesus, é a entidade suprema do culto, porém esta divindade tem uma função na maioria das vezes evocativa. Oxalá não “desce”, não se manifesta nos terreiros através do transe, ele se situa longe da esfera do profano e sequer podemos afirmar que centraliza a diversidade dos espíritos existentes. A Umbanda, neste ponto, está próxima das religiões africanas cujos deuses supremos, Oxalá ou Zambi, desempenham o papel de criadores do mundo. Uma vez criado o universo, esses deuses são como que “esquecidos” e cedem lugar aos orixás que verdadeiramente estabelecem o comércio entre o sagrado e o profano. A pluralidade das tendas corresponde, portanto, à pluralidade politeísta do universo religioso. Weber sublinha, em seu estudo sobre o judaísmo antigo, como a questão do universal está intimamente ligada ao monoteísmo. A existência de uma figura central, que define o eixo da religião, é básica para que o universo religioso se expanda para além de si mesmo. Não foi por acaso que *Yavhé*, um deus guerreiro entre tantos outros, passou a ser considerado Deus único no momento em que emergiu o Estado judeu.

A Umbanda não se define, pois, enquanto Igreja, o que coloca limites à sua universalização. Esta conclusão tem implicações importantes. O catolicismo, enquanto religião universal, possui uma consciência da História e pode, por conseguinte, agir para transformá-la ou conservá-la. A percepção da historicidade pelo pensamento cristão já foi objeto de análise tanto de Hegel quanto de Engels. Ao comparar o cristianismo primitivo ao surgimento do movimento operário europeu, Engels tem em mente a problemática da História, pois os

dois movimentos carregam uma consciência que transcende a especificidade dos círculos cristãos ou operários. Uma concepção de mundo que se fundamenta no universal propõe uma ética que se encarna na história das próprias sociedades, para afirmá-las ou rejeitá-las. A teologia da libertação é matriz de uma ação política transformadora* porque ela reinterpreta os ensinamentos do Cristo para adaptá-los a uma história concreta: por exemplo, a sociedade brasileira. A Umbanda, enquanto mito-ideologia, percebe a história de uma perspectiva particularizante. A camada intelectual procura se afastar do mundo imediato do terreiro, mas até nela a teoria do *karma* se vê comprometida pelo politeísmo espiritual. Weber, ao analisar o hinduísmo, fala de uma ética de submissão daqueles que vivenciam a doutrina do *karma*. Não resta dúvida que esta dimensão existe na Umbanda. No entanto, ela se apresenta não tanto como ética mas sobretudo como linguagem que interpreta a desigualdade na sociedade brasileira. Eu diria que a submissão não deriva diretamente da concepção de mundo proposta, mas dos valores hegemônicos que ela integra. Um exemplo disso são os espíritos dos pretos-velhos. Eles significam a humildade e a submissão, não porque se tratam de espíritos que deverão reencarnar para prosseguir o caminho espiritual, mas porque simbolizam a imagem do negro escravo submisso ao senhor branco. É a figura histórica do negro "bom", que retribui com amor os castigos que recebeu, que engendra um modelo de passividade e não propriamente a teologia religiosa.

A prática umbandista se define, na sua extensão, como uma ética instrumental voltada para o particular. O indivíduo opera com uma série de estratégias que tem por objetivo resolver problemas concretos e determinados. Este tipo de ética não possui a abrangência da ética política, a história que lhe diz respeito é a história dos problemas particulares. Mas, como este tipo de ética se constrói no jogo da interação entre o objetivo a atingir e a estratégia mágica utilizada, tem-se que a questão do poder é colocada em cada caso específico: Os pedidos às entidades de luz reforçam a ordem da sociedade global, pois os espíritos que evoca representam a normalidade da vida social. Porém, a ambigüidade dos exus mostra que a hegemonia da ideologia dominante tem dificuldade em se consolidar plenamente; o ritual dos exus preserva uma dimensão marginal à ordem religiosa e social. Os clientes, ao procurarem resolver seus problemas invocando uma dimensão proscrita pela sociedade, reforçam o lado "noturno" da vida. Neste sentido pode-se afirmar que a religião secreta alguns espaços onde potencialmente se manifesta uma "resistência" social, mesmo que socialmente controlada através de um ritual de rebelião.

* Não nos interessa, particularmente neste artigo, discutir os limites da ação da ideologia religiosa. Estamos certos de que eles existem mas este não é o ponto central da comparação.

Dois outros pontos devem ser ainda considerados na comparação com o catolicismo: o proselitismo e a conversão. Uma característica das religiões universais é a forma pela qual se dá o seu crescimento; o proselitismo é uma estratégia de expansão que visa a conversão daqueles que em princípio estariam “fora” do universo religioso. O proselitismo é a extensão política do princípio universalizante das religiões; procura-se converter os indivíduos, recuperar as almas perdidas, isto é, fala-se para as consciências. A dimensão individual é importante pois a conversão se dá no momento em que o adepto adere à fé, isto é, renuncia às suas preferências anteriores e passa a integrar um mundo novo. As religiões universais têm uma necessidade intrínseca de se expandir, o que implica o planejamento de seu crescimento. Missões são criadas, assim como toda uma literatura de propaganda é desenvolvida. Nos anos 50, a Igreja brasileira, quando percebe que está perdendo clientes para os umbandistas e espíritas, reformula toda sua política de ação. A CNBB desenvolve uma estratégia de *marketing* que visa por um lado conter as here-sias, por outro expandir o contingente católico. Ela propõe: aproveitar as devoções populares para instruir o povo; incrementar as devoções ao Divino Espírito Santo, aos anjos, e à Nossa Senhora, como antídoto a superstições umbandistas; utilizar fartamente as bênçãos e demais sacramentos em contra-posição aos passes espíritas.

O crescimento da Umbanda se faz no sentido contrário ao do proselitismo. Devido à ênfase no aspecto mágico do culto, pode-se dizer que a expansão se dá na medida em que os problemas existem para serem resolvidos. O crescimento da religião não decorre de uma política que procura a conversão dos outros. O movimento umbandista é semelhante ao do pequeno comércio. Desde que os indivíduos adquiram um capital religioso inicial (frequência aos terreiros) eles podem abrir sua casa de culto. A religião se expande porque existe um mercado a ser explorado e não propriamente a partir de uma ação proselitista. A atitude dos umbandistas em relação ao crescimento da religião é inversa a dos católicos ou dos protestantes. As federações vêm com extrema cautela o processo de proliferação das casas de culto. Frequentemente o que se ouve são críticas ao despreparo dos pais-de-santo, a insensatez que levaria alguns indivíduos a abrir novos terreiros sem uma fundamentação religiosa adequada. Os pais-de-santo vêm o processo com a mesma desconfiança. Nada ameaça mais um chefe de terreiro do que a abertura de uma tenda próximo ao seu local de trabalho. Existe na Umbanda toda uma prática de acusações que visa desmerecer e diminuir o terreiro dos outros. Isto se dá devido à própria estrutura da organização religiosa; um pai-de-santo é necessariamente uma ameaça, ele cria um pequeno comércio do sagrado, uma concorrência pelo mesmo mercado religioso. O chefe de terreiro visa sempre valorizar ao máximo sua mercadoria, contrapondo-a ao terreiro do vizinho. Não é por acaso que os pais-de-santo acusam sempre os colegas de praticarem a quim-banda. O mal é algo que vem de “fora”, ele é estranho ao limite do “meu”

terreiro, e se vincula ao lado dos outros. A religião se expande, portanto, a despeito das restrições dos intelectuais ou dos pais-de-santo. A lógica do crescimento deve ser encontrada na sociedade e não nas premissas filosóficas que a doutrina exprime. Alguns umbandistas dizem que um pai-de-santo nunca está desempregado, forma sutil de se entender como a expansão das tendas se afasta de uma política proselitista para se ancorar na existência de problemas concretos que afligem o cotidiano dos homens.

Um último aspecto da comparação diz respeito à conversão. O recrutamento dos adeptos umbandistas se faz sem que haja necessariamente uma conversão do indivíduo. A ética sendo sobretudo de natureza mágica, não se pressupõe que o neófito abandone suas crenças anteriores para se integrar ao universo religioso. As religiões de salvação, em diferentes níveis, ao enfatizarem a dimensão da individualidade, colocam a conversão como uma crise vivida pela pessoa. Ela pressupõe uma escolha, o indivíduo optando por um modo de vida distinto do que desfrutava anteriormente. No caso da Umbanda, o adepto que se integra à religião na verdade não se separa de seu mundo ou de suas concepções anteriores, ele simplesmente toma contato com um universo religioso que lhe dá uma compreensão dos diferentes problemas concretos que enfrenta. Vários autores têm observado com surpresa como o umbandista é ao mesmo tempo um cultuador dos espíritos e um católico praticante. A maneira como estamos colocando a problemática da Umbanda e do catolicismo permite resolver esta aparente contradição. O umbandista que se diz católico, na maioria das vezes opera com uma perspectiva mágica que ele também encontra no catolicismo popular. Cabe neste ponto sublinhar a especificidade do catolicismo brasileiro. Por diversas razões, sobretudo de ordem histórica, pode-se afirmar que em grande parte o catolicismo no Brasil adquiriu uma dimensão mais ritualística do que doutrinária. As grandes festas religiosas, o cerimonial da missa, as bênçãos, enfim todo um instrumental ritualístico possui uma dimensão que em muitos aspectos supera o caráter racional da religião. O processo de internalização, em particular nas classes populares, é pequeno e o que encontramos é uma relação com o sagrado próxima daquela que vimos na Umbanda. O catolicismo popular opera com os santos, os milagres, os pedidos de cura etc., numa orientação que privilegia a dimensão mágica da religião. Os diversos estudos sobre o catolicismo popular mostram como a prática religiosa se encontra afastada dos cânones oficiais da Igreja. Ao se dizer católico, o umbandista não se diferencia em muito deste catolicismo popular que vê nos santos os intermediários mais próximos entre Deus e os homens. Como dizia Mauss, as formas para a prática da magia são intercambiáveis, a troca do espírito umbandista pelo santo católico se faz de acordo com as conveniências de cada indivíduo e em função dos problemas a serem resolvidos. É interessante observar que o mesmo não se dá com o protestantismo. Os estudos de Beatriz Muniz de Souza mostram que até mesmo no pentecostalismo, sua vertente popular, a conversão atinge

a consciência do indivíduo.²⁰ O testemunho de antigos adeptos umbandistas que se converteram ao pentecostalismo indica que eles abandonam realmente suas convicções espíritas quando integram o quadro da religião pentecostal. O protestantismo, enquanto seita (no sentido de Troeltch) acentua, bem mais do que o catolicismo, a dimensão da individualidade. A ética instrumental encontra desta maneira restrições importantes por parte de uma ética racional, que procura abranger a ação individual no todo da doutrina religiosa.

A passagem do pólo católico para o umbandista também se realiza com relativa facilidade. Existem católicos que se não são umbandistas freqüentam com certa regularidade os terreiros quando se trata de resolver problemas particulares. Creio que podemos entender esta aparente contradição articulando a questão em dois níveis: primeiro, levando-se em consideração a natureza do catolicismo popular brasileiro. Como nas classes populares a religião católica assume o caráter sobretudo ritual, a adesão às práticas umbandistas se dá de maneira semelhante à adesão dos umbandistas às práticas do catolicismo popular. Em última instância procura-se selecionar, nos dois universos religiosos disponíveis, os elementos julgados mais adequados para uma ação determinada. Segundo, mesmo se nos reportarmos a um catolicismo de caráter mais racionalizado, pode-se compreender o fenômeno da duplicidade religiosa. O adepto católico não faz uma escolha definitiva entre dois sistemas contraditórios, na realidade não existe obrigatoriamente contradição entre universal e particular. O catolicismo dos intelectuais não entra necessariamente em choque com o catolicismo popular, na medida em que se situam em níveis diferentes. O universal transcende o particular e pode integrá-lo no interior de um sistema mais amplo. Os problemas aparecem quando o particular tende a se universalizar. O embate entre catolicismo dos intelectuais e catolicismo dos simples se dá somente no momento em que possa existir uma ruptura entre o particular e o universal. É o caso, por exemplo, dos movimentos messiânicos no qual os profetas (intelectuais) se insurgem contra a dominação oficial da Igreja. A luta que se dá entre Antônio Conselheiro e a Igreja ocorre porque o messias se propõe a substituir a legitimidade da própria administração do sagrado católico; neste momento existe ruptura. O conflito entre Umbanda e Igreja se dá também no momento em que os intelectuais procuram legitimar a religião no seio da sociedade brasileira. No entanto, desde que o adepto católico procure a particularidade do terreiro e se limite à ação mágica, o choque entre Umbanda e catolicismo não ocorre concretamente. Dito de outra forma, enquanto a Umbanda for vista como folclore, isto é, fragmentada no sentido gramsciano, ela não ameaça a ordem universal do catolicismo. Dentro deste quadro a prática da dupla religiosidade não é contraditória; eu diria que ela é culturalmente complementar, tendo em vista a especificidade ritualística do catolicismo brasileiro.

²⁰ Beatriz Muniz de Souza, *A experiência da salvação*, São Paulo, Livr. Duas Cidades.

A questão do poder como procuramos trabalhar neste artigo se apresenta como sendo bem mais complexa do que a simples pergunta sobre a função das religiões. Existem mediações que articulam a problemática do político em vários níveis. O elemento cultural e ideológico, a presença dos intelectuais, nos remetem à problemática do universal e do particular, tornando a compreensão do fenômeno religioso mais rica e abrangente. O papel político das religiões só pode ser entendido quando se tem como referência um quadro mais amplo de análise. O estudo crítico dos universos religiosos nos permite sair de uma postura imediata que se equivocava, outrora, quando via a religião como pura alienação, e se equivocava novamente ao pensá-la como uma miragem revolucionária.

Comunicações do ISER

O ISER — Instituto de Estudos da Religião — órgão dedicado à atividade de pesquisas e assessoria na área da religião, vem com as Comunicações incentivar um novo espaço de intercâmbio entre os diversos trabalhos em andamento no âmbito da religião, possibilitando uma linguagem sem os rigores da academia, num tom generoso de quem põe à mesa os seus rascunhos para discussão.

SUMÁRIO DOS ÚLTIMOS NÚMEROS:

nº 10

Religião e Cinema: com artigos de Ivonne Maggie, Sérgio Santeiro, José Inácio Parente, Regina Abreu, Waldo César e uma entrevista com Geraldo Sarno.

nº 11

Marxismo e Teologia da Libertação: debate com as participações de Leandro Konder, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Padre Félix Pastor, Rubem Alves, Rubem César Fernandes e Frei Betto.

nº 12

Seminário de Protestantismo e Política com Rev. Caio Fábio, Rev. Zwinglio M. Dias, Rev. Joaquim Beato; artigos de Danilo Lima, José Ivo Follmann e Monique Augras.

Próximo Número

Os segredos da Rosa: debate sobre *O Nome da Rosa*, de Umberto Eco, com as participações do prof. José Américo Pessanha, Frei Leonardo Boff, prof^a Célia Pedrosa, Dom João Evangelista Eul e Pierre Sanchis.

Para receber Comunicações do ISER escreva para Rua Ipiranga, 107 — 22231 — Rio de Janeiro — RJ e envie cheque nominal ao ISER. Preço dos números avulsos: Cr\$ 4.000. Contribuição para o ano de 1985 (6 números): Cr\$ 18.000 (preço válido até 31 de março).

A *terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900**

Donald Warren **

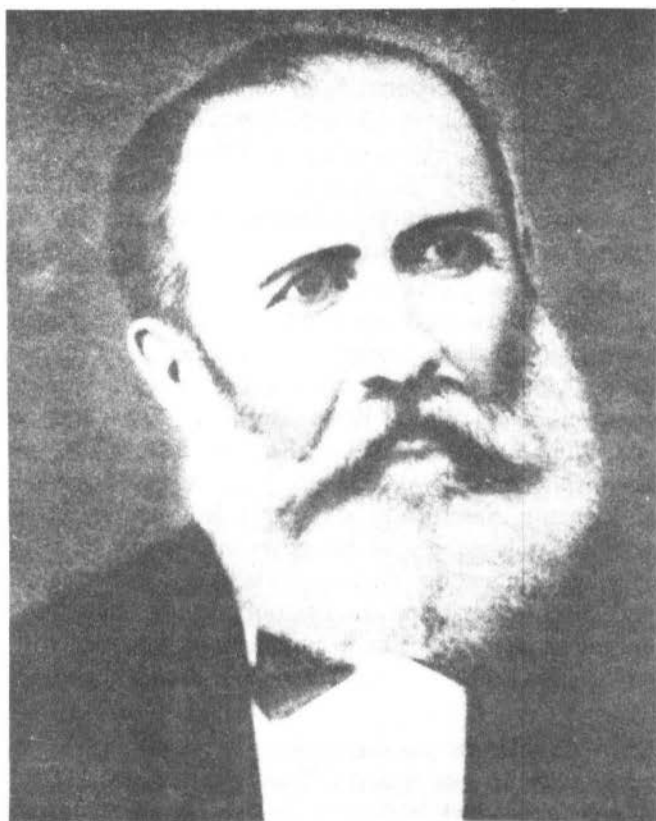
Hors la charité, point de salut.

Allan Kardec

Este artigo deriva de um empreendimento maior, uma história intitulada *Healing in Brazil, 1840-1930* (ou 1940) [*A cura no Brasil*] escrita de uma perspectiva sociocultural. O presente trabalho, examinando a terapêutica do magnetismo telepático que foi objeto das experiências do Dr. Bezerra de Menezes na década de 1890, demonstra que sua versão médica do espiritualismo moderno correspondia a uma inclinação mental comum a todos os brasileiros, à exceção da pequena camada instruída e dos católicos recentemente romanizados. Bezerra encarava a “desobsessão” como um “novo” tratamento para os insanos, empiricamente validado e ligado à escola parisiense de psicologia. Algumas das suas características, é o que tento mostrar, eram reminiscentes da tradicional arte brasileira da cura. O médico cearense fora educado, como

* Tradução do inglês: Marcus Penchel. Revisão técnica: Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti.

** História — Long Island University.



**SECA-SE A PLANTA,
E CAI A SUA FLOR, MAS A
PALAVRA DE NOSSO DEUS
PERMANECE ETERNAMENTE.**

Adolfo Bezerra de Menezes

a maioria dos brasileiros naquela época, dentro de uma cultura rural que chamarei de espiritualista reflexa. Com isso pretendo designar um ambiente no qual entidades rarefeitas — *almas penadas, santos, encostos* etc. — funcionavam como veículos que incorporavam os medos e as esperanças inconscientes alimentados pelos brasileiros no confronto com as incertezas de um meio bastante hostil. A maioria dos contemporâneos de Bezerra lançava mão dessa interpretação diante das reviravoltas da sorte. Assim também a terapia espírita de Bezerra, reconhecia, e fazia apelo, aos caridosos poderes psíquicos que curam a distância. A sessão médica respondia, então, a um modelo religioso de doença: ela convocava “espíritos superiores” para deco-dificar os sintomas “morais” do paciente e essas entidades desencarnadas operavam no sentido de persuadir os “espíritos inferiores” a arrepender-se e a desistir de perseguir a vítima/paciente.

A citação que introduz este artigo é um bom ponto de partida para a narrativa. Dada a convicção de Bezerra de que a caridade constituía a linha-mestra do kardecismo, pode-se argumentar que as maravilhosas curas que ele próprio realizou pouco tinham a ver com as que se faziam com fins lucrativos, nos incontáveis terreiros de “baixo espiritismo” visitados pelo jornalista que escreveu *As religiões no Rio*. João do Rio era uma geração mais moço que o médico e aceitava o modelo de doença proposto pela medicina, o que o tornava conscientemente infenso à tola fantasia do “mundo dos feitiços”, espíritos e catimbó. Com relação a este último o médico nunca opinou. A julgar pela reticência que demonstrou durante toda a vida, permaneceu imperturbável, para não dizer excessivamente desconfiado, em relação à “crendice”. Bezerra parece nunca ter recorrido à ubiqüidade dos crédulos, as “pessoas de baixa classe” que João do Rio desprezava por freqüentarem *pequenas salas misteriosas*.

Para Bezerra de Meneses a convicção não veio, entretanto, ao abraçar o moderno espiritualismo. Este encerra “quatro princípios: rejeição do sobrenatural, firme crença na inviolabilidade da lei natural, confiança nos fatos externos mais que num estado interior da mente e fé no desenvolvimento progressivo do conhecimento” (Moore 1977:19). A eles Kardec acrescentava a imagística da retribuição cármica. Por isso, quando o médico carioca se tornou kardecista, ele não percebeu plenamente quão desencorajadoras seriam para muitos brasileiros as implicações médicas da doutrina. Recuperava-se a saúde basicamente da mesma forma que se obtinha a salvação: sem a ajuda da graça divina. Por fim, uma maravilhosa cura operada gratuitamente por um médium levou-o a considerar os espíritos desencarnados, mais do que os fluidos magnéticos inerentes ao homem, como os verdadeiros agentes da cura. Daí em diante ele dificilmente poderia apoiar “o comércio de consultas de 500 réis para cima” feito pelos adeptos do chamado baixo espiritismo — “exploradores”, segundo João do Rio (Rio 1951:199-206). Bezerra estava convencido de que os atos de caridade só podiam validar o lema reencarnacionista

de Kardec sobre: “Naître, Mourir, Renaître encore et progresser sans cesse, telle est la loi” [“Nascer, Morrer, Renascer novamente e progredir sem cessar, esta é a lei”.] Ele se deu conta, todavia, de que o evolucionismo não empolgava realmente a maioria dos brasileiros. Ao contrário, a intuição brasileira da ressurreição da alma e, portanto, do socorro espiritual é que iriam facilitar a sua tarefa de propagação da sublime doutrina no país. No fundo, a questão da caridade é que explica porque os kardecistas brasileiros e franceses acabaram tomando caminhos diferentes [de saber se as entidades desencarnadas possuem a capacidade de manifestar medicamente seu bondoso interesse pelos encarnados doentes].

DÍVIDAS CÁRMICAS E CONSELHOS DE SAÚDE

Quando a segunda e definitiva edição do *Livre des Esprits* (Livro dos Espíritos; 1860) fez sua viagem do nevoento norte da França para os trópicos brasileiros, a cosmogonia espírita apresentava um ponto bem claro: a ressurreição do espírito não implica ajuda dos espíritos. A primeira edição (1857, só publicada no Brasil em 1957) tinha exatamente a opinião oposta. À pergunta número 245 de Kardec — “Les esprits peuvent-ils donner des conseils sur la santé?” [“Os espíritos podem dar conselhos sobre saúde?”] — os instrutores de espiritismo respondiam “Oui” [“Sim”], explicando que “la santé est une condition nécessaire pour la mission que l’on doit remplir sur la terre; c’est pourquoi ils s’en occupent volontiers” [“a saúde é uma condição necessária para a missão que se deve cumprir na Terra; é por isso que eles dela se ocupam de bom grado”]. O próprio Kardec tratou então de proclamar com entusiasmo as implicações médicas dos conselhos dados livremente pelos espíritos:

La connaissance que les esprits supérieurs ont des lois de la nature leur permet de donner d’utiles conseils sur la santé, et de fournir sur la cause des maladies et sur les moyens de guérison des indications qui laissent bien loin en arrière la science humaine. (Kardec 1957:104.)

[O conhecimento que os espíritos superiores têm das leis da natureza permite que dêem úteis conselhos sobre a saúde e que forneçam para a causa das doenças e para os meios de cura indicações que ultrapassam de longe a ciência humana.]

A questão do conselho médico espírita não reaparece no catecismo revisado e aumentado que os brasileiros ainda compram (*O livro dos espíritos*, já na 55ª edição, 636.000 exemplares). Além disso, a cura mediúnica só é mencionada de passagem no volumoso guia prático que os adeptos seguem para a condução das sessões, *O livro dos médiuns* (1961:cap. 14, 7). Pode-se aventar duas razões para essa reviravolta no pensamento de Kardek a res-

peito da cura espírita. Em primeiro lugar, Kardec deve sem dúvida ter ficado estarelecido com a onda de curas miraculosas desencadeada pelo fenômeno ocorrido em Lourdes em 1858. Para um positivista do seu naipe, somente “para o vulgo” os atos de Jesus pareciam “sobrenaturais” (Kardec 1864:115). Em segundo lugar, veio a perceber que as curas inexplicáveis, isto é, não naturais, podiam viciar a lei cármica. Sem a incondicional premissa cármica de causa e efeito, não teria sentido que cada espírito, antes de “adquirir uma nova existência corpórea”, livremente “escolhesse para si as provas pelas quais deverá passar...” (Kardec 1987:163). Ao morrer, em 1869, Kardec ainda não havia resolvido o dilema entre a cura espírita e as dívidas cármicas, embora achasse mais convincentes os argumentos em defesa destas últimas (Kardec 1883:340).

O KARDEC BRASILEIRO

A uma conclusão exatamente oposta chegou afinal o velho Bezerra de Meneses, que merece atenção quanto mais não seja pelo fato de sua extensa produção literária oferecer um precioso registro, de 1850 a 1900 e talvez mais além, de certa configuração mental brasileira. Permanecem inexplicáveis os caprichos que marcaram o curso de sua vida — da formação católica ao ceticismo, o doutor em medicina que abandona a prática, o homem de negócios fracassado —, mas suas mudanças de idéia revelam uma lógica bem discernível. As lufadas de positivismo francês a que se expôs pouco mudaram sua religiosidade nativa e o seu *status* de classe alta não o levou a uma perspectiva de confronto com o cristianismo camponês. Os membros das famílias patriarcais partilhavam com seus empregados e dependentes o medo de fantasmas e a esperança no “milagre do santo”. Eles sabiam que desde o nascimento os golpes de boa ou má sorte dependem de um código ético que é tudo, menos neutro. Na vivência religiosa do povo, os milagres não ocorrem independentemente do contexto moral (Zaluar 1983:cap. IV). Cursar uma escola de medicina pode ter curado o jovem interiorano de noções como as de fantasmas que falam e curas milagrosas. Todavia, o ethos quase cármico dos cearenses, a crença em que as coisas não acontecem por acaso, parece não tê-lo abandonado completamente. Por um lado, o fato de ter sido curado por um vidente que não conhecia levou-o a vencer o agnosticismo. Por outro, a doença mental de um filho salvou-o do materialismo médico. No final da vida, a arte de curar era para ele um ato de caridade contínuo. “O médico dos pobres” viveu até o fim o seu carma e hoje é celebrado como o padroeiro do espiritismo brasileiro. Seu talento literário, sua habilidade política e o seu dom da cura muito contribuíram, afinal, para a fácil adaptação por parte do espiritualismo reflexo de duas concepções importadas da França: a do magnetismo animal e a do espiritismo científico. (Este último será analisado primeiramente.)

Ao contrário de Kardec, o Dr. Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831-1900) praticou efetivamente a medicina em sua principal vertente (a alopática) por cerca de três décadas. Começou a tratar de doentes em 1852, época em que as moléstias epidêmicas estavam no auge e a morte era a sua consequência normal, enquanto a homeopatia e o magnetismo se saíam bem no tratamento das doenças crônicas. Anos mais tarde, ele foi assaltado por dúvidas sobre o materialismo médico então reinante e que em geral assume “algumas das formas e todo o fervor das religiões que o fustigam.” (Jaynes 1976:442). Abandonou a medicina e, quando retomou a prática, por volta de 1890, valeu-se de remédios homeopáticos prescritos por meios espíritas. Portanto, somente aos 60 anos o ministério da cura tornou-se o foco de atenção de uma longa existência repleta de elos perdidos. “Não foi uma criatura *morna*, do tipo bonzinho, que concorda com tudo.” (Wantuil & Thiensen 1980: III, 282). Feliz chefe de família, enviuvou prematuramente, ganhou e perdeu cargos em eleições municipais e parlamentares e parece ter ganho e perdido uma fortuna em negócios de estradas de ferro. Em algum ponto de sua acidentada trajetória começou a ler a bíblia, primeiro a cristã e depois a espírita, Esta última venceu-o intelectualmente por volta dos 45 anos de idade.

Durante os anos de ceticismo, explicaria ele aos 45 anos, suas dúvidas tinham sido apenas superficiais. Mesmo quando renegava a tradicional doutrina católica, professada pelo família patriarcal cearense, recebia avisos de espíritos de animais. Mesmo assim, duvidou de sua realidade até que a teoria cármica da reencarnação veio validá-los. Igualmente, o catecismo espírita lhe deu poucas bases para refletir sobre o significado da doutrina para a profissão que abraçara. Na época ele pode não ter se importado com o fato de que, do ponto de vista terapêutico, *Le livre des esprits* dá pouco consolo aos aflitos e pouca ajuda aos praticantes. Mas o tempo passa.

Então, a curiosidade supostamente ociosa combinou-se à dispepsia crônica, contra a qual nada pode fazer a medicina “oficial”, levando o médico à sua primeira “experiência”. Ele sugere a um colega médico a consulta a um “receitista,* um vidente anônimo muito conhecido da população carioca mas não dos dois médicos. Foi dada ao médium a costumeira informação sumária (“Adolfo; [c.] 45”), e este, tranqüilamente, escreveu a receita farmacológica. No devido tempo, a medicação (homeopática?) curou o espantado doutor. Consultado de novo, o vidente acabou curando a segunda esposa de Bezerra (sua ex-cunhada), cuja doença os alopatas haviam erroneamente diagnosticado como tuberculose. As duas curas telegráficas apresentavam “dados” que o convenceram de uma verdade contida no corpo doutrinário espírita. Os espíritos, afinal, *realmente* curam os doentes.

* Os brasileiros preferem a expressão *médiuns receitistas* para traduzir a definição de Kardec de *médiuns médicaux* [médiuns médicos] porque estes são *raros* no Brasil. (Nota do tradutor de Kardec 1863: 163-4.)

Como resistir à evidência de fatos tais?

Saulo não teve, mais do que eu teria, razão para fazer-se Paulo.

Influência física, nenhuma senti; porém, moralmente sou outro homem.

(Brito Soares 1963: 61-4)

A convicção permanece, entretanto, uma questão privada. Passam-se doze anos até que o ex-presidente (1880) da Câmara Municipal do Rio de Janeiro pelo Partido Liberal anuncie a sua conversão ante uma assembléia de aproximadamente 1.500 cariocas, e faça a (espantosa?) revelação (1886) de que, há já alguns anos, não pratica a medicina. Ele tem agora uma mensagem a transmitir — amor para os que sofrem — nos romances (seriados) e nos “Estudos Filosóficos” publicados regularmente em *O Paiz*.

Feitiçaria

Nessa altura, entretanto, seus leitores já não possuíam o senso comum para reconhecer um milagre quando viam ou ouviam falar de um. A teoria dos micróbios secularizara a medicina e a “questão religiosa” havia romanizado a Igreja. O agonizante Império era testemunha de uma crescente divergência entre católicos instruídos e não instruídos quanto à forma de encarar as questões últimas. O ultramontanismo implicava uma religião racionalista purificada daquilo que a hierarquia considerava a mais grossa superstição, senão extirpada inteiramente da magia médica manipulada por catimbozeiros, feitiçeiros e outros elementos mais ou menos repugnantes. Enfatizava os sete sacramentos e as devoções não tradicionais ao Sagrado Coração e a Nossa Senhora de Lurdes. Por volta de 1890, não eram poucos os padres urbanos que partilhavam com seus congêneres franceses a deformada opinião de que “os peregrinos podiam visitar um santuário e esperar encontrar um confessor clemente, depreciando assim a autoridade moral e espiritual do pároco” O provérbio francês segundo o qual “a viagem não faz o santo” traduz bem essa mentalidade (Kselman 1983:176). Os brasileiros instruídos faziam cada vez menos áduas romarias a santuários distantes. E um número cada vez menor partilhava da opinião medieval de que a romaria é “une thérapie par l'espace” [“uma terapia pelo espaço”] (Brown 1981: 87). Os poucos racionalistas estavam agora menos inclinados a proclamar milagres do que seus primos do interior, que o faziam acriticamente. O clero mais jovem olhava de través os paroquianos urbanos que se deixavam absorver pelas vicissitudes do carisma pessoal e pelas exigências do sobrenatural. Eles alertavam para os perigos inerentes às entidades possessivas. O arrazoado demoníaco de que se valeram não guardava qualquer semelhança com o raciocínio que os psicólogos franceses mais tarde formulariam para alertar contra o mesmo perigo.

No cômputo geral, por volta de 1886 os católicos instruídos zombavam menos das mensagens mediúnicas do que o faziam dez ou vinte anos antes. Bem mais que a massa carioca, estavam propensos a obedecer a proibição

eclesiástica das consultas mediúnicas (necromancia) e da leitura de obras kardecistas. Tinham sido alertados para as armadilhas ocultas numa sociedade inoculada de espiritualismo reflexo e de subversão maçônica. Pela nova perspectiva romanizada, as emanções espíritas, quer se manifestassem num santuário ou na mesa de uma sessão mediúnica, não passavam de artes do Demônio. Dito de outra forma, uma vez que os espíritas — a maioria dos quais era de católicos batizados — não se valiam dos sacramentos, não podiam ser considerados pelos católicos instruídos como possuidores de um estado de graça; daí, as pancadinhas que ouviam, o perfume que sentiam, a respiração que escutavam na sala de visita às escuras — todas as comunicações que não fossem patentemente fraudulentas mas que *realmente* viessem de além-túmulo — só podiam ser de inspiração demoníaca, ou seja, não passavam de feitiçaria, magia negra. Espíritos desencarnados não deviam ser confundidos com os sagrados mortos.

Meses após ter divulgado sua adesão ao espiritismo, Bezerra escreveu uma carta-ensaio de quase 100 páginas a seu irmão Soares, mas presumivelmente endereçada a um público católico fora do círculo da família entrusa. A digressão intelectualista que fazia pelas autoridades no assunto, antigas e modernas, visava refutar a idéia de que a punição para o pecado é eterna e de que houvesse um lugar onde o diabo entronizado dispõe das almas para sempre condenadas a sofrer a dor da perdição e dos sentidos. A carta tem seu significado também do ponto de vista da cura. Embora não evitando a férrea lei do carma — “a Teogonia espírita... não deixa a mínima falta sem punição” —, a justiça absoluta de Deus pode ser às vezes temperada por um comovido perdão que se manifesta através de curas incomuns (Bezerra 1963: 92).

Bezerra narra, de forma dúbia, um diagnóstico seguido de uma possível cura operada por um vidente. O aflito pertencia a uma família não menos eminente que a do próprio Bezerra de Meneses. O conselheiro Matta Machado pediu a um médium do Rio que consultasse o Espírito pedindo-Lhe que aliviasse o sofrimento do seu pai, que morava em Diamantina, não tendo sido especificada a causa desse sofrimento. Passaram-se apenas algumas horas e o conselheiro recebeu um relatório com todas as doenças que afligiam o corpo de seu pai. Então, o conselheiro — seria ele espírita? Bezerra não diz — reconhece que “tal diagnóstico é a perfeita expressão da verdade” (Bezerra 1963: 78). O episódio sugere uma cura telepática.

Não se diz nem que o caridoso suplicante, o filho político, nem que o pai presumivelmente curado, possuíam qualquer sensibilidade cármica ou que tivessem recorrido à prece. A ausência aqui de qualquer sentido de remorso — e portanto da possibilidade de cura merecida — leva-me a tirar uma conclusão. É menos provável que a súbita recuperação do pai de Matta Machado fosse tomada acriticamente pelos meios católicos ortodoxos como mais uma “pro-

messa e milagre do santo” do que interpretada tranqüilamente como um exemplo da misericórdia divina coerente com a doutrina da expiação. Inversamente, nos círculos kardecistas o diagnóstico clarividente receberia uma interpretação espírita, embora as implicações da cura subsequente não se enquadrem exatamente à lei do carma tal como formulada no *Livro dos médiuns*.

8. *Pode-se obter curas só pela prece?*

— “Sim: às vezes Deus o permite. Mas talvez que o bem do doente esteja em sofrer ainda; e, então, pensais que vossa prece não tenha sido ouvida.”

9. *Para isto haverá umas fórmulas mais eficazes que outras?*

— “Só a superstição pode emprestar virtude a certas palavras...” (Kardec 1963:149).

Considerando que Bezerra nada escreveu sobre preces, *dessa vez a indulgência divina para com uma cura imerecida, senão o estímulo à mesma, prefigurava o advento da miraculofilia quase indistigível de Bezerra poucos anos depois de seu retorno à prática médica. Não é preciso mais suportar a doença; suportar a dor não constituiria a necessária ação corretiva para expiação das dívidas do carma. A justiça divina seria modulada pela ação curativa e piedosa dos médiuns.*

Concluindo a sua carta-ensaio, Adolfo definia o seu credo para o “caro irmão e amigo Soares”. Esse trecho mostra claramente que ele foi um “místico” ou “espírita” impenitente, indo bem além de “apenas” tolerar a fé cristã, como faziam os chamados “científicos” ou “kardecistas”. Bezerra afirmava sua fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo — embora naturalmente mantendo silêncio quanto ao mistério da Trindade — e na Igreja instituída por Ele; “a comunicação dos santos significa, para mim, a comunicação dos espíritos. E a ressurreição da carne significa a reencarnação dos espíritos” (Bezerra 1963: 96-7). Exceto por esta última afirmação, muito do seu credo teria chocado, como insustentável, os *científicos* do Brasil, sem falar dos franceses. Eles achariam particularmente reprovável sua adesão ao dogma de que a Igreja Católica Apostólica Romana é de origem divina. Talvez devido a essa ofensa, a carta só tenha sido publicada 35 anos depois, em 1921. Por essa época, os *científicos* já se haviam reduzido a um número desprezível e o kardecismo completara sua transformação no Brasil: Espiritismo cristão. A tríade de Kardec, *Trabalho, Solidariedade, Tolerância*, fora substituída por outra abraçadeira, *Deus, Cristo e Caridade*. No final das contas, esta última representa a culminância adequada para 1869, data da primeira censura feita pelos parisienses à propensão dos seus confrades brasileiros de apor ao moderno espi-ritualismo uma pátina religiosa, senão católica.

Desobsessão

A importância médica face às *doenças nervosas* explica, no geral, porque o livro de Bezerra de Menezes, *A loucura sob novo prisma* (1897), ainda encontra leitores atualmente. No familiar terreno ocidental, sua terapêutica magnético-convulsiva tem uma auréola de novidade. Outra razão pode ser a preocupação do autor com a telepatia, que chega aos limites do ocultismo. Muitas linhas desse *Estudo psíquico-fisiológico* (subtítulo do livro) "...nos eram intuitivamente sugeridas" (Bezerra 1946:165). Além disso, o tratamento de desobsessão baseia-se quase na abjeta dependência dos mentalmente perturbados em relação aos médiuns de cura. O que interessa no presente artigo é basicamente o conteúdo manifesto da possessão espírita entendida como artefato cultural, e não os conflitos internalizados de pacientes específicos.

A loucura foi aparentemente escrita com urgência durante a crítica década em que a neuropatologia francesa sofria considerável tensão ao passar da somatogênese para estratégias não orgânicas, quase magnetistas, no tratamento das desordens mentais. Devido ao respeito que tem pelos antigos e à necessária análise que faz dos laços teóricos entre a loucura e a comunicação dos espíritos, Bezerra só mergulha realmente no seu assunto quando uma referência a *Hahnemann* lhe dá a chance de discorrer sobre a mensagem impositiva que lhe fora enviada do *espaço* pelo homeopata. A carta caiu-lhe em mãos, eu suponho, como para confirmar (em 1896) a técnica de cura que vinha experimentando havia uns cinco anos. O confuso mas bem conveniente comunicado explicava a diopatia, isto é, um distúrbio mental a que nenhuma causa orgânica pode ser associada.

Durante as três décadas em que Bezerra praticou a medicina no Rio de Janeiro (mais ou menos de 1852 a 1882), a psicopatologia e a hipnose não eram bem vistas. As dramáticas experiências fisiopatológicas realizadas por Jean-Martin Charcot (m. 1893) com pacientes histéricos no hospício da Salpêtrière provocaram uma abrupta mudança no clima de opinião negativo que dominava a instituição médica. Bezerra tinha Charcot em alta conta, certamente porque o "Napoleão da Neurose" restituiu a um grau de respeitabilidade médica o magnetismo, isto é, o chamado tratamento "dinâmico" — isento, desnecessário dizer, de qualquer alusão a fluidos sutilíssimos. A idiopatia despertara inicialmente a atenção de outro mestre da Salpêtrière, Jean-Etienne Esquirol (m. 1840), igualmente reverenciado pelo médico brasileiro. Afinal, o derradeiro julgamento desse alienista sobre a psicoterapia foi sombrio e mesmo perturbador: o tratamento "moral" ou psicológico, que ele e Pinel defenderam tão ardentemente, se mostrara inconclusivo. Pode-se supor que foi por essa lamentável razão que Esquirol acalentou ansiosamente a velha noção da crise salutar, embora no final a interdição hipocrática de se fazer qualquer mal ao paciente o tenha dissuadido de realizar experiências segundo essa concepção (Esquirol 1838: I, 342). Seja como for, à época em que Bezerra começou a praticar a medicina, a estratégia de corroboração no tratamento dos

insanos tinha, com a própria idiopatia esquiroliana, caído em desgraça na França.

Essa mesma desaprovação, que ajuda a explicar por que a carta psicografada enviada a Bezerra não poderia ter emanado de Esquirol (de sua mente), fornece exatamente uma das várias razões pelas quais o fundador da homeopatia e não o do espiritismo veio a ser o remetente lógico da mensagem sobre a idiopatia. Primeiramente, ao retomar a prática por volta de 1890, Bezerra prescreveu receitas homeopáticas, provavelmente apenas... por intermediação espírita. Os cariocas que sofriam de todo tipo de afecções físicas ou "morais" estavam à época muito bem servidos pelo sistema de minimedicação de caráter curativo. As "gotinhas" de Hahnemann ainda eram comumente receitadas tanto por médicos formados como por amadores e carreamos elogios de alto a baixo do escalão social. Em certo contraste, o nome de Kardec não evocava, como ainda não evoca, a "imagem" de um remédio maravilhoso ou do perdão. Em segundo lugar, o processo de cura adotado por Bezerra era análogo ao de Hahnemann na medida em que a agravação homeopática constituía um estágio preliminar e mesmo necessário da cura mental. O espírito-terapeuta queria que o médium em transe reproduzisse, por representação e substituição, sintomas semelhantes aos achaques físicos que o paciente trazia à consulta diagnóstica. No geral, como veremos, essa hipercinesia idiossincrática não parece ter-se inspirado em Mesmer, cujos pacientes de classe alta normalmente tinham convulsões de maneira bastante padronizada. A terapêutica magnético-convulsiva será examinada mais detalhadamente depois que se estabelecer a sua base cognitiva.

A loucura sob novo prisma não tem nada de catecismo. O livro tem um princípio organizador, que é a incidência e a cura da psicopatologia que os espíritas chamam de "obsessão". Esse tipo de insanidade é um estado mórbido induzido "por ação fluídica de influências estranhas, inteligentes" sobre a alma. A obsessão tem como fonte o relacionamento "do nosso espírito com os Espíritos livres do espaço" (Bezerra 1946: 9). Em uma palavra, a gênese da histeria está fora do paciente. Afinado com o seu tempo, Bezerra esboça uma mecânica metafórica do processo mental. O cérebro é a máquina material; a alma, o motor imaterial; e o perispírito (um neologismo criado por Kardec), o conduto semimaterial entre um e outra. Os espíritos inferiores — furiosos, tolos, teimosos — agarram-se de algum modo ao perispírito e dificultam o acesso dos bons espíritos à comunicação normal. A desconexão gera a sensação organicamente falsa mas aparentemente verdadeira de que a carne do "obsidiado" está sendo lacerada e carcomida por vermes ou que a sua mente está sendo assediada por um espírito desencarnado que paira sobre ela, ou ambas as coisas. Os espíritos atrasados, como escravos acorrentados a pesadas cadeias, são cheios de ressentimento. Sua arengação não é casual. Sua fúria é sustentada por um grande consolo: a vingança é a cura. O atormentador e o atormentado estão presos num laço; estão trancados juntos numa alma que defi-

na torturada por convicções obsessivas: o corpo que ela antes animava ainda tem que morrer de forma adequada e, enquanto ela permanecer nesse estado de incompleta desmaterialização, estará propensa a sofrer as dores físicas e mentais apresentadas pelo paciente. Este engano, esta “ilusão”, afirma Kardec, é “um dos maiores, mais freqüentes e mais perigosos obstáculos que a mediunidade tem que enfrentar... Em todos os casos a prece é a maneira mais poderosa de dissipá-la”, já que “a obsessão sempre decorre da imperfeição moral” (Franco 1970: 248). Nos “raros” casos em que a prece não funciona, pode ser necessária uma “terceira pessoa” dotada de extraordinária autoridade moral, com efeito um exorcista, que agirá

...ora por meio do magnetismo, ora pela ação de sua própria vontade. Em falta do concurso do obsidiado, essa pessoa deve tomar a ascendência sobre o Espírito... Jesus tinha grande poder [moral] para expulsar os que então eram chamados demônios, isto é, os maus Espíritos obsessores (Kardec 1963: 217).

O recurso à cura pelo magnetismo e o exorcismo combinados revelou-se freqüente na prática do Dr. Adolfo Bezerra de Menezes.

O tratamento moral Bezerriano

Como, porém, moralizar um louco?

Já dissemos que o espírito não enlouquece e que a loucura consiste não na perturbação do pensamento, mas, sim, na sua manifestação.

Sendo assim, e visto que os Espíritos, quer desencarnados, quer encarnados, acodem à evocação sempre que é feita no intuito do bem, eis como se consegue moralizar um louco ou obsidiado (Bezerra 1946: 181).

O obscuro texto de Bezerra requer uma elucidação.

As escolas de psicoterapia por muito tempo divergiram quanto à definição do precioso meio-termo situado em algum ponto entre o transe induzido e o espontâneo, entre a incorporação de entidades rebeldes desencarnadas e a invocação de outras, familiares e encarnadas, oscilando entre as expressões *possessão* e *mediunidade*. As duas compreendem o *transe de possessão*, através do qual os agentes humanos personificam espíritos que comungam com os vivos (Bourguignon 1973: 12). Uma, a *possessão*, significa deixar a mente perturbada exercer sua vontade integralmente, e a outra, a *mediunidade*, manter as energias psíquicas sob firme controle. Os limites desta última foram estabelecidos no *Livro dos médiuns*. Kardec alertou os seus leitores para não permitirem que uma entidade errante se retirasse, quer de forma calma ou ansiosa, para se incorporar num médium por ela mesma escolhido. Kardec parece ter pensado que liberar um espírito vingativo e deixá-lo solto sem qual-

quer empecilho é gerar uma situação que pode sair do controle do médium sobre a presença e a ação do espírito. Além disso, uma vez que parece nunca ter assistido a uma sessão médica, pode ter presumido não apenas a presença mas também a capacidade mediúnica do obsidiado. Seja como for, Bezerra não era assediado por tais receios. Bem ao contrário, buscava uma revelação cabal, queria colocar as coisas em pratos limpos, estimulando os médiuns a passar por uma crise convulsiva cujas dimensões físicas davam uma representação aproximada da situação moral que afligia o paciente obsidiado, que não estava presente à sessão.

Para falar genericamente, quando praticado numa sociedade homogênea, o transe de possessão não envolve problemas cognitivos. Todos têm uma idéia bem clara do que é a *realidade objetiva* e do que significa o *conhecimento espiritual*. Do ponto de vista demográfico, a metrópole carioca poderia argüir contra essa norma empírica. O Rio de Janeiro abrigava uma população em grande parte não nativa, proveniente das mais diversas origens: imigrantes da África Central e Ocidental, da Península Ibérica ou, como o próprio Bezerra, dos longínquos estados. A hipótese do espiritualismo reflexo, admito, combina com esse quadro. A maioria dos habitantes considerava os espíritos animais, fosse qual fosse sua denominação coloquial, capazes de se apossar do corpo humano, para o bem ou para o mal.

Para curar o distúrbio da possessão por espíritos malignos, a terapia espírita lançava mão de dois tipos de transe, o controlado e o incontrolado, em sequência. Primeiramente, a uma ordem do presidente da sessão, um médium invocava o guia espiritual do paciente, que de imediato identificava o espírito vil — nesse ponto o paciente *deixava a sala* de vez. Então, no estágio incontrolado ou espontâneo, os médiuns experientes do Grupo Ismael esperavam que uma entidade vingativa se manifestasse através da incorporação. O atormentador deveria fornecer informações diagnósticas por meios inarticulados, representando as dores que o obsessor desencarnado sofria e fazê-lo de uma maneira barulhenta, idiossincrática — magnético-convulsiva, por assim dizer. Se esse fenômeno espírita não ocorresse com o próprio consentimento da entidade, o presidente da sessão ou o médium-chefe intimaria o obsessor pelo nome fazendo uma corrente de energia. De que forma fosse, os médiuns, reunidos bem longe dos olhos e dos ouvidos do paciente, representavam a agravação homeopática: acessos de tremor, soluços de agonia. Esse último tipo de transe, mais ou menos espontâneo, caracteriza mais rigorosamente a possessão do que a mediunidade (Sobre manifestações mais recentes, ver Montero 1983: 172).

Estava montado o palco para o tratamento moralizante, que dependia, em última análise, de uma constante: que os pacientes fossem “dóceis aos nossos conselhos”. Garantido este único e, como se pode concluir, decisivo fator, o procedimento para romper “as trevas da inconsciência” que envolvem o paciente chega à exortação:

“...deve-se evocar o [Espírito do] obsessor e trabalhar com ele no sentido de demovê-lo da perseguição, fazendo-o conhecer a lei [cármica] pela qual terá que pagar, em dores, todas as que tem feito sua vítima sofrer...” (Bezerra 1946: 181-5)

O tratamento moral não permitia quaisquer concessões à fome de vingança da alma não correspondida. Bezerra pretendia que (*os seus?*) médiuns em transe submetessem o perseguidor a uma barreira de censuras e fanfarronice, de zombaria e lisonja e perguntas capitais. A contra-retórica proferida pelo médium incorporado era entremeada de apelos à piedade e de ameaças de revide. Por fim, o obsessor quase sempre se mostrava receptivo e capitulava (pouca resistência) a razões de caridade ou por motivos interesseiros, entendidos num contexto de carma. O alienista brasileiro estava plenamente satisfeito com o tratamento moral. De vinte e poucos* casos que tratou, apenas um não respondeu positivamente à sua técnica magnético-convulsiva de “desobsessão”. Conheceu apenas um insucesso, que, estava certo, ocorrera precisamente porque a possessão, tentada por ele e por seus amigos médiuns, não podia ser realizada. Uma cura mostrou-se apenas parcial porque a possessão foi tardiamente administrada, se é esse o termo adequado.

Médico de loucos, filho louco

Esse caso específico, envolvendo um de seus filhos, recebeu a mais alenada descrição, um bocado desconjuntada e cheia de ambigüidades, ou seja, não exatamente o tipo de apresentação que o leitor espera de um médico experimentado e jornalista consumado. O jovem, um estudante de medicina “...de grande inteligência e de coração bem formado, foi subitamente tomado de alienação mental”. Apresentava os mesmos sintomas associados aos insanos: o olhar perdido, a fisionomia inerte; ora excitado, virtualmente furioso, ora apático, quase indiferente; e idéias invariavelmente incoerentes. Durante um dos seus periódicos momentos de “lucidez” (isto é, de remissão), deixou claro para a família que sabia perfeitamente estar enveredando por um caminho equivocado: “...era arrastado por uma força superior à sua vontade, a que em vão tentava resistir” (Bezerra 1946: 173-4). Quando o tratamento que tentaram não deu resultado, “os primeiros médicos do Rio de Janeiro” fizeram seu prognóstico. Seria perigoso manter o demente em casa. Como era de se esperar de qualquer família carioca de boa situação, exceto se estivesse totalmente corrompida, o certo era enviá-lo ao *hospício*.

Antes de sofrer “uma separação mais dolorosa que a da morte”, o pai médico decide seguir o conselho esperançoso dado por um amigo: recorrer aos

* A fascinante teoria da neurose, apresentada por Freud em *A etiologia da histeria* (1896) e mais tarde descartada depois do seu famoso *aperçu*, baseou-se na análise de 18 casos.

cuidados ambulatoriais do espiritismo, isto é, à sessão de cura. No exame preliminar realizado (é de supor) no Grupo Ismael, foi Bezerra quem (deduz-se) invocou o guia espiritual do filho, embora não o tenha incorporado. Seu diagnóstico foi explícito: obsessão. Prescreveu uma mistura de componentes “terapêuticos e morais” de origem antiga. O lado terapêutico consistia no tratamento, por meio medicinal não especificado, do baço, “...que no homem, como o útero na mulher, é a porta às obsessões, sempre ligadas a uma lesão orgânica” (Bezerra 1946:174). (Ao longo de toda a narrativa que segue, a protetora forma de tratamento na segunda pessoa do plural, normalmente usada pelo presidente de uma sessão espírita, obscurece as poucas passagens em que o autor pode estar se referindo tanto ao pai como ao filho.)

Foi marcado o dia para a aconselhada evocação, a primeira a que assistimos [presumivelmente sem o filho; portanto, a primeira sessão a que Bezerra assistia, por volta de 1893].

Veio o Espírito inimigo, que se dirigiu exclusivamente à nossa pessoa, de quem, principalmente, queria tirar vingança, por mal que lhe havíamos feito em passada existência.

“Não posso fazer-te o que a ele faço, disse bramindo, porque és mais adiantado; mas catigo-te indiretamente na pessoa de teu filho amado, que também concorreu para meu mal...”

Sáimos abatidos e confusos por tudo o que vimos e ouvimos, principalmente porque o Espírito se referiu a um pensamento nosso, a ninguém revelado (Bezerra 1946: 175).

Nas sessões prolongadas, o “inimigo”, cuja identidade só poderia ter sido adivinhada por Bezerra, oscilava entre suavizar ou endurecer o seu ódio e a sua fúria na busca de um alívio para os seus males. Teve lugar por fim uma ajuda decisiva, como nos romances de Victor Hugo, também ele um espírita convicto. Aconteceu numa instância telepática bem distante da sessão formal: durante as preces que, na intimidade, antes de dormir, e por algum tempo sem o conhecimento de Bezerra, fazia um outro amigo seu, “tão distinto por sua ilustração como pelo seu caráter” e que até então permanecera “inconsciente” de suas próprias capacidades mediúnicas. O “cavalheiro” mal acabara de proferir uma oração especial em favor do “espírito, nosso perseguidor” quando ouviu uma voz dizendo “vê” e contemplou:

...uma masmorra imunda e tenebrosa, onde um homem, acorrentado e aguilhoado, gemia suas misérias e as de sua mulher e filhinhos, privados de todo o apoio.

“Queres que perdoe a quem me reduziu a este estado, e a pior reduziu os entes que mais amei na vida?” — perguntou a voz que vinha do prisioneiro (Bezerra 1946: 176).

Bezerra não transcreve o diálogo que se seguiu entre o amigo tomado de tal alucinação e o vingativo fantasma desse pai. “O que é essencial saber é que a justiça de Deus se cumpria no fato que tão dolorosamente nos fazia sangrar o coração... O moço era vítima de seus abusos noutra existência...” O obsessor cedeu por fim, “arrependido”, à importuna insistência do amigo de Bezerra, mas o assédio já fora longe demais para não deixar seqüelas na mente do jovem. Os ataques cessaram, embora o paciente não tenha recobrado “a vivacidade de sua inteligência”. Durante cerca de três anos o ex-estudante de medicina “nunca mais tomou remédios senão morais, em trabalhos espíritos”, mas Bezerra sobre eles nada escreveu. Tirou do caso uma conclusão e um corolário. Seu filho esteve por algum tempo “obsidiado”, portanto não “louco propriamente dito”. Se a aparição espontânea ocorrida a seu amigo, quer dizer, a possessão, tivesse vindo mais cedo, em conjunção, é claro, com suas piedosas intenções, o jovem teria se recuperado totalmente da “loucura por obsessão” (Bezerra 1946: 176).

Clarividência

Bezerra de Meneses via uma distinção entre a cura parcial de seu filho e o embaraçoso fracasso na cura de Florinda. O guia dessa moça fora invocado, presumivelmente por um médium em transe (o próprio Bezerra?), mas não houve resposta. Esse fato indicava que ela não era uma “louca propriamente dita” e que, portanto, não precisava ser internada num hospício. Todavia, o seu comportamento durante o transe não combinava com o que era observado em outras experiências.

...o espírito da doente, embora lúcido [clarividente], não sabe ao que deve seu desgraçado estado... por mais que questionássemos sobre a causa de sua detenção [no hospício], nenhuma luz nos pôde dar, apesar de ter seu espírito pleno uso de suas faculdades mentais (Bezerra 1946: 178).

Aqui, o estado de “lucidez” não parecia ser outra coisa senão “a obliteração da consciência ordinária” tal como descrita no primeiro século por Filo Judaeus.

Quando ele (um profeta) está inspirado, fica inconsciente; o pensamento some e deixa a fortaleza da alma; mas o espírito divino entrou ali e fez sua morada, repercutindo de tal forma sobre todos os órgãos que o homem exprime claramente o que o espírito lhe manda dizer (Jaynes 1976: 341).

Visto que a mediunidade espírita prova que Florinda está obsidiada e não efetivamente louca, o fracasso do médium em identificar o agente obsessor não pode significar que ela seja uma dessas “pessoas refratárias” à hipnose, “como declara Charcot” (Bezerra 1946:177). (Charcot sustentava que sob hipnose

a memória perdida podia ser recobrada através da “amnésia dinâmica”, por contraposição à “amnésia orgânica.”) Bezerra considerava Florinda extremamente inacessível à possessão espírita, portanto nenhuma cura era factível. O diagnóstico no seu caso só podia ser: insanidade fluídica ou obsessiva não passível de tratamento e de origem antes moral (psicogênica) que orgânica (somatogênica). Em apoio a esse resultado mais que impreciso, o Dr. Bezerra citou um outro exemplo, mais representativo, de obsessão incurável. Um grupo espírita que não o Grupo Ismael, de que fazia parte, não estava conseguindo demover um espírito vingativo, nem mesmo através da adulação, de perseguir o jovem Carlos Batista, que fora outrora um modelo de boa conduta, disso resultando que outros agentes perseguidores foram atraídos para o seu corpo devido às “ruins disposições morais” da vítima (Bezerra (1946:182). A doença espiritual de Carlos, embora não menos inexpugnável ao tratamento que a de Florinda, diferia desta pelo menos num ponto que Bezerra não especifica. Os médiuns conseguiram o transe espontâneo e incorporaram espíritos inferiores que inflexivelmente se recusaram a ceder. Sem sua vingança, não teriam paz nem descanso.

Outros casos

Três casos, que Bezerra narrou com mais detalhes que o embaraçoso caso de Florinda, lançam um pouco de luz sobre a natureza do distúrbio que os médicos chamavam de histeria e sobre o tratamento a ele aplicado pelo Grupo Ismael. Um foi o caso de um rapaz que abandonou a escola de medicina depois que seu pai cometeu suicídio, ato que o filho seria compelido a repetir. Outro foi o de Alice, cujo marido, “muito conhecido da nossa sociedade, o Sr. Canon-gia”, não tivera escolha senão interná-la no Hospício dos Alienados quando ela começou a apresentar sintomas de grave perturbação mental como resultado de uma visita “à casa de uma curandeira” — os jornais do Rio logo rotularam-na como “mais uma vítima do Espiritismo (Bezerra 1946: 144-5). O terceiro caso foi o de um jovem marceneiro, filho de um porteiro que regularmente recorria aos cuidados médicos de Bezerra. Nenhum dos três era pobre e não foi feita qualquer menção a dinheiro. O doutor foi procurado, no primeiro caso, como espiritualista e, nos outros dois, aparentemente como médico espírita. De modo geral, as constantes dos três casos aplicavam-se igualmente aos outros dois anteriormente examinados.

Com todos os cinco foi empregado o tratamento em “ausência” (Podmore 1909: xi). O paciente de mais ou menos 20 anos seria o foco de atenção do primeiro trabalho; mais precisamente, o seu espírito-guia seria incorporado pelo médium-chefe, provavelmente num transe leve. É possível deduzir da narrativa de Bezerra que os médiuns experientes do Grupo Ismael não estavam presentes nessa sessão — eram funcionários públicos, oficiais do Exército e da Marinha, homens de negócios e uma ou outra das esposas. Nas sessões subse-

qüentes eles formariam o coro de “espíritos superiores” para enfrentar a entidade inferior, que mais cedo ou mais tarde deixou o grupo resignada com duas situações: o último corpo que ela animou teve *realmente* afinal uma morte adequada e, assim, a sua devoradora paixão por sair à cata de almas infelizes para vitimizá-las foi contida e posta em harmonia com a razão correta, isto é, foi novamente a ela subordinada. O paciente ausente recuperaria então suas faculdades mentais. Para todos os efeitos, “as trevas da inconsciência” foram dissipadas.

No caso do marceneiro, entretanto, a resignação não foi alcançada devido à natureza imprevisível da possessão espontânea. O transe desbordou o esquema semanal de curas seguido pelo Grupo Ismael. A mãe de Antônio José Bruno Jr. chamou o médico da família, o Dr. Bezerra, para ver o filho, que estava armando alterações, criando problemas em casa e “ultimamente fazendo atos de rematada loucura”. Com base no relato da mulher, o alienista suspeita de influência estranha. A tarde seguinte foi marcada para “nossos estudos experimentais”; o rapaz deveria ser levado ao seu consultório às 10 horas da manhã para um exame preliminar. “Com extraordinária relutância”, escreve o médico-padroeiro, “por nos dever respeito e obediência”, o jovem compareceu. Mas ficou mudo, “olhando para nós com olhos de tigre”. Bezerra conclui que Bruno está obsidiado. Então, ali mesmo — antes, portanto, da sessão espírita, onde, aí sim, deveria ocorrer a possessão sob os auspícios dos médiuns reunidos — Bezerra dá início ao tratamento moral. Dirige-se ao guia de Bruno “e principalmente ao seu perseguidor, que não tivemos dúvida sobre sua presença ali.” Nesse momento, deu-se a possessão espontânea, ou melhor, revelou-se a capacidade de Bezerra para a transmissão de pensamento (telepatia). Inesperadamente, um médium, Brito Sarmiento, adentrou o consultório e, antes mesmo de sentar-se, foi atacado “com tal fúria” que o espírito vingativo o teria “tomado” não fosse ele um médium “perfeitamente desenvolvido”. A consulta foi abruptamente interrompida, embora, é claro, não sem antes Bruno ter presenciado, primeiro, uma incipiente convulsão do médium e, em seguida, o seu esforço para resistir a essa entidade que diziam estar assediando a sua alma (isto é, a de Bruno). Várias horas depois, às quatro da tarde, como programado, teve lugar a primeira sessão formal. Brito incorpora (novamente?) a entidade (não identificada?) que diz numa voz esganiçada:

“Venho pagar-te o sermão de hoje de manhã.” Não houve argumento, não houve razão, não houve esforço que abalasse o infeliz.

Ele permanece inflexível como uma pedra. Apega-se à vingança. Na sessão seguinte, uma semana depois, vacila ante o sermão de “um espírito superior” incorporado no engenheiro João Batista Maia de Lacerda:

...há o poder da justiça do Senhor, que, em vista da humildade com que tua vítima tem sofrido tua perseguição, retira-o de tua ação, para não mais poderes fazer-lhe mal (Bezerra 1946: 146).

Simultaneamente, enquanto a entidade vingativa entra em luta com outra mais evoluída, mas já a ponto de ceder, Bruno, confinado em casa a uns vinte quilômetros de distância, apenas cinco dias depois sai para trabalhar, terminado o seu embate com a loucura.

A incorporação espontânea de Brito e Maia exemplifica extraordinariamente bem um importante aspecto da terapia espírita, ou seja, a capacidade dos médiuns de chamar para si um “espírito obsessor”. De forma bastante previsível, Bezerra substituiu a premissa de Kardec por essa capacidade, que localizava no “perispírito... é este que transmite a um, as impressões, e a outro as volições, que é ele que dá aos Espíritos desencarnados a forma e caracteres do corpo que tiveram” (Bezerra 1946: 147). Neste caso revelador de tratamento moral bezerriano, não foi seguida a prática convencional. O paciente testemunhou o prematuro ataque hipercinético e presumivelmente esteve ausente das duas sessões regulares de cura. Mesmo assim, um pensamento parece não ter passado pela cabeça de Bezerra: o fato de o paciente presenciar o transe mediúnico poderia, em vez de prejudicar, ajudar o processo de cura. Faço este comentário na suposição de que a terapia de Bezerra baseava-se no efeito e não na compreensão.

De uma perspectiva cármica, a cura de Bruno poderia ser vista como comprobatória da expiação, consumada no caso por força de grande humildade. Essa conjectura parece mais plausível que a da expiação gratuitamente concedida por um perdão do criador.

Tal perdão não se verificou no caso da internada Alice. Os médiuns identificaram seu perseguidor, o espírito de antigo pretendente, um português ressentido por ter sido rejeitado (por ela ou por seu pai?). Instado a apresentar-se na sessão subsequente, o espírito vingativo, vale dizer um dos médiuns presentes, não pôde evitar o diálogo com o médium-chefe, o Dr. Bezerra de Meneses, que revela detalhes escabrosos de sua existência anterior. Como visto pelo sermão de Bezerra, ele fica *horrorizado* por ter em algum momento desejado se casar com Alice. Aí, sua fúria diminui e ele deixa “nosso meio”. Na verdade, Alice vivia há seis anos com o marido burguês. Então, já estava “sem sombras de perturbação”. Sua recuperação era lenta devido aos

...fluidos maus do perseguidor, que levam mais ou menos tempo a ser eliminados, segundo o grau de receptividade moral do perseguido. Apesar de retirada a causa, não cessou logo o efeito, porque o efeito já estava bem gravado e precisava de tempo para se desfazer.

Isto é uma lei patológica, que não nos cabe aqui desenvolver (Bezerra 1946:144-5).

Na opinião de Bezerra, a “ciência” materialista estava de tal forma associada às moléstias orgânicas que se recusava a — ou era incapaz de — diferenciar entre a lesão cerebral de “um louco propriamente dito” e o estado obsessivo de um louco aparente, “cuja alma conserva intacta sua faculdade pensante, mesmo que não possa manifestá-la pelo instrumento especial, o cérebro”. A terapia desobsidiante avançou como descoberta do “Espiritismo científico” baseado no médium. Em transe profundo, ele incorporava a entidade perseguidora, manifestando-a através de convulsões. O paciente ausente não passava por “sonambulação ou hipnotização (que são a mesma coisa)” (Bezerra 1946: 177). Se entendi direito *A loucura sob novo prisma*, o médium incorporava o estado mórbido de determinado paciente ou, dito de outra forma, representava, em estado lúcido ou magnetizado, a disfunção do doente. O ataque ou acesso constituía uma espécie de agravação homeopática que ajudava a delinear a natureza da desordem psicogênica. Se esse ou outro detalhe era comunicado ao paciente afastado, o doutor não o diz. Pode-se apenas supor.

Deus, matéria e movimento

O primeiro componente dessa trindade do magnetismo (formulada entre 1820 e 1840) modificava significativamente o teor mecanicista do conceito radical de cura defendido por Mesmer — “Há somente uma doença e somente uma cura” — e ajuda a entender a calorosa recepção que teve no Novo Mundo essa versão modificada do mesmerismo. De fato, quando o tratamento por fluidos-e-acessos chegou ao Brasil, por volta de 1840, seus aspectos teatrais — o *baquet* [vaso] comunal, a *baguette* [varinha] mágica, a acolchoada *Salle des Crises* [Sala das Crises] — estavam já desacreditados e tinham dado lugar aos aspectos psíquicos. Dava-se menos ênfase à matéria fluídica e mais à alma. O espectro social da clientela do magnetizador havia se ampliado e sua terapêutica restringira-se à consulta pessoal. O operador podia, por exemplo, colocar os joelhos do paciente entre os seus e dar passes sem tocar a região afetada. O fluido sutil, emanando do corpo do operador, onde se acumulava, desalojava dores como as de cabeça e a da gota. Todavia, quando o paciente entrava em transe, ele ou ela deviam assumir o papel do operador-curandeiro e fazer, primeiramente, um diagnóstico sobre a natureza de sua própria doença e, em seguida, um prognóstico preciso. A lucidez do paciente era tida como diversa do estado amnésico do sonâmbulo apenas pelo fato de ser induzida, constituindo portanto um “sonambulismo artificial”. Alguns sonâmbulos poderiam estender sua lucidez para além da cura de si mesmo e diagnosticar e receitar sobre enfermidades de outras pessoas, presentes ou ausentes. Esse comportamento, semelhante ao da alma, era considerado desagradável e “raro” por Joseph Deleuze. Nas suas *Instructions pratiques du magnétisme animal*, que tiveram grande circulação (em 1810 saiu a primeira de muitas edições), Deleuze, um experiente magnetizador, aconselhava o terapeuta novíço a

...considerar o paciente como complemento de si mesmo... [se ele tiver] inclinações que você desaprova, use sua ascendência para vencê-las... Você deve evitar, com o máximo cuidado, penetrar os segredos do sonâmbulo (Deleuze 1843: 83, 88, 103).

Ele supunha que o que é proferido durante o sono lúcido pode carecer de exatidão. Pondo de lado as contradições, as implicações parecem óbvias. Deve-se dar ao paciente o direito de falar livremente mas não o de fazer livres associações. Chertok e Saussure consideram esse tipo de discurso “a originalidade” do tratamento desenvolvido pelo magnetismo:

...o paciente era reprimido ao estágio “pré-verbal” — termo que admitimos questionável, visto que havia diálogo entre o magnetista [magnetizador] e seu paciente (Chertok e Saussure 1979: 30).

Deleuze deu forma à noção romântica, defendida por Esquirol e achincalhada pela corrente principal da medicina, de que a “crise perfeita” era de fato alcançável. Sem dúvida, Deleuze reprovava Mesmer por proclamar grosseiramente que “não há curas sem crise”. Todavia, para Deleuze, “as crises parecem ser os esforços da natureza para libertar-se do princípio morbífico. Elas são salutares quando operam *completamente*” (grifo meu; Deleuze 1837: 45). Em resumo, a representação (descarga somática) era preferível à livre associação. O manual de Deleuze não é mencionado em *A loucura sob novo prisma*, mas as circunstâncias insinuam que um outro livro serve para ligar o magnetismo parisiense ao carioca.

À época em que o jovem cearense Bezerra de Meneses concluía os estudos no Rio, um médico local fez imprimir em 1853, para distribuição gratuita no seu consultório, uma *Memória sobre o magnetismo e sonambulismo*. Com base na sua própria prática, conduzida “com fé e com vontade de sermos úteis à humanidade sofredora”, o homeopata Albuquerque Oliveira considerou extremamente felizes os resultados por ele obtidos em 1852. Mencionando de passagem as lancinantes dores de dente e de cabeça e outras afecções menores que ele prontamente curou com uma única aplicação de fluido magnético, prossegue narrando dez casos difíceis, igualmente divididos entre os outros. Metade dos pacientes apresentava distúrbios nervosos, especificamente acessos ou tiques de um ou de outro tipo.

O magnetizador brasileiro afastava-se do modelo francês por depositar total confiança nos curandeiros sonâmbulos, que seriam posteriormente chamados de médiuns receitistas. Não dá a entender que tivesse aversão ou mesmo reservas em relação à confiança de seus pacientes numa pessoa leiga nem quanto ao diagnóstico telepático. Em cada um dos sete casos que relata, o paciente consultou “o sonâmbulo” e “este lhe disse” ou “lhe aconselhou um medicamento homeopático” (Oliveira 1853:34).

Dentre os sonâmbulos disponíveis, o homeopata fazia o possível a fim de escolher “os mais lúcidos” para examinarem os seus pacientes. Isso era feito entre as 19 e as 24 horas, aos sábados, segundas e quartas-feiras, a não ser que o tempo estivesse chuvoso ou nublado. Se a pessoa doente não quisesse ou não pudesse ir, uma mecha de seus cabelos cortada recentemente seria levada ao sonâmbulo. Este prescrevia um remédio homeopático ou o fluido magnético.

O consulente que quiser dirigir quaisquer questões ao sonâmbulo, o poderá fazer, com licença do magnetizador; notando porém que estas questões devem ser breves, em uma linguagem clara (Oliveira 1853: 39).

Em suma, a prática carioca do magnetismo animal diferenciava-se do modelo francês basicamente no tocante à identidade do curandeiro. Não raro, aliás bem freqüentemente, o consulente preferia ser curado por um sonâmbulo do que pelo homeopata/magnetizador que havia consultado. Albuquerque Oliveira, por exemplo, chegaria a operar um dos seus pacientes mais clarividentes que levou a cabo o tratamento, presumivelmente sob sua direção. Aí também o paciente podia estar ausente.

O caráter convulsivo da terapia espírita pode também ser aduzido do processo tradicional de cura sobre o qual o jovem Bezerra deve pelo menos ter ouvido falar no Ceará. O padre Manuel da Nóbrega foi o primeiro a descrever o pajé que fazia seus pacientes tremerem e espumarem pela boca. Através dos séculos, segundo dados dispersos, crises de proporções mais ou menos “completas” foram induzidas por “feiticeiros” de Caraimonhaga e todo tipo de “santidade”. Suas consultas eram solicitadas (e pagas) nas sessões de catimbó e de “baixo espiritismo” descritas por João do Rio no seu vigoroso trabalho jornalístico. Visto que *A loucura sob novo prisma* não faz alusão a qualquer tipo de curandeirismo nativo, minha linha de dedução torna-se problemática.

Remate

Nos seus últimos dez anos, provavelmente os mais conturbados de uma vida tumultuosa, o Dr. Bezerra de Meneses mitigou as dores de incontável número de cariocas, de sorte que passaram a vê-lo como um generoso médium .receitista e curador.

E apesar de suas consultas serem dadas em modesta farmácia de subúrbio, a ela diariamente afluíam centenas de pessoas de bolsos recheados que disputavam ser atendidas por esse médico realizador de “milagres” (Brito Soares 1963: 30).

A autobiografia de Manuel Quintão traz um relato da sua consulta em 1898 ao “abnegado Evangelizador brasileiro”. Alguém disse a Quintão que só

o bom médico poderia curá-lo do seu problema cardíaco. Com certo temor, ele foi consultar o curador espírita e encontrou o seu modesto consultório, na Rua 1ª de Março, repleto de pobres. Viu o médico entrar, abrir caminho e abraçar cada paciente, dirigindo a todos uma palavra pessoal. A Quintão disse:

*“Meu filho, não ponha alho na comida. E tome *Alium Sativum* e... (Não guardamos outro medicamento homeopático receitado). Você é viajante, segundo penso, pois coloque os remédios nas botas e os tome, alternadamente, de 4 em 4 horas, durante algum tempo.”*

Manuel Quintão olhou para Bezerra de Meneses com simpatia e respeito. Pela primeira vez, na vida, olhava uns olhos mansos e puros.

Sensibilizou-se. Sentia-se abraçado, afofado e medicado através daqueles olhos bondosos (Gama 1966: 97-8).

Atualmente, os brasileiros aflitos invocam a proteção do “médico dos pobres”. A sóbria Federação Espírita Brasileira prefere empregar, no entanto, uma alcunha menos evocativa, a de “Kardec brasileiro”, mesmo que isso desprece o lugar único ocupado pelo Compilador no moderno espiritualismo, qual seja o de piedoso formulador da doutrina. Apenas um punhado de espíritas conserva a ambivalência kardecista em relação ao carma e à cura (Cavalcanti 1983: 70). Para o espectro maior dos brasileiros adeptos do espiritualismo reflexo, o Dr. Bezerra de Meneses foi um fazedor de milagres cujo espírito continua a fornecer um suprimento de artigos curativos. O compilador de um livro habilmente intitulado *Lindos casos de Bezerra de Meneses* conta a seguinte historietta: em 1939, certo médico nada pôde fazer para aliviar a dor que seu filho de sete anos sentia na perna esquerda e, então, o choroso menino disse: “Papai, o senhor fala tanto a favor do Dr. Bezerra, dizendo que ele é tão bom! Peça-lhe, então, para me dar um passe...” (Gama 1966: 46). O livro deixa os leitores inferirem que em seu santo nome se produziu uma cura milagrosa ou pelo menos que um passe fluídico devolveu ao menino uma sensação de bem-estar.

Desde então, nos casos em que recorrem à cirurgia espírita, os umbandistas têm apelado para o nome de Bezerra junto com o do “Dr. Fritz” (Montero 1983: 101). O Dr. Adolfo Bezerra de Meneses primeiro intuiu e depois incorporou a verdade doméstica: a ressurreição do espírito pode ter consequências salutares.

Conclusão

Uma perspicaz observação de Mary Douglas permite tirar algumas conclusões. “As mais amplas possibilidades do abandono da consciência só são alcançáveis na medida em que o sistema social relaxa o controle sobre o indivíduo. (Douglas 1970:81.) Após a queda da monarquia, os cariocas foram apanhados num vórtex de mudanças. A imprensa estampava histórias apavo-

rantes que testemunhavam a crescente incidência de alienação mental, de lesões corporais auto-infligidas e de sessões de materialização. Os leitores facilmente percebiam a ligação que se fazia entre os três fatos. A constituição era individualista e positivista. Ela dava espaço para que todo cidadão do sexo masculino exercesse suas novas liberdades republicanas numa emergente sociedade de mercado e estabelecia como limite de descontrole apenas as práticas de cura “supersticiosas”. Mesmo assim, os kardecistas zombavam do novo código civil que proibia o “espiritismo” e, o que não é menos notável, esses *bons bourgeois* tinham parca consideração pelas salvaguardas erigidas por Kardec no tocante à possessão espírita. Na década de 1890, cariocas de todas as posições sociais freqüentaram a sessão espírita. Até então *salonfähig* [bem comportada], ela passou a desatar energias inconscientes que satisfaziam as alteradas necessidades psicológicas intrínsecas ao espiritualismo reflexo. A então recente romanização do catolicismo urbano levou à dessantificação do santuário rústico, da cura milagrosa e de outros elementos da vivência religiosa do povo. Assim, cariocas afluentes, de todas as linhagens, formaram grupos privados para trazer de volta os santos em retirada e fazê-los falar praticamente qualquer linguagem que transmitisse virtude milagrosa, ela própria sensível ao abusivo individualismo. A *capital do arrivismo* exibia uma diversidade de processos de materialização de espíritos apenas a florada neste artigo. Os serviços terapêuticos eram cada vez mais solicitados por consulentes casuais, mas curiosos, em busca de alívio para si ou para outras pessoas ausentes. A eficácia desses serviços era inerente à atmosfera emocionalmente carregada do ritual médico, o que acabou deslocando a compreensão rotineira de tempo e espaço, isto é, clarividência e telepatia.

A *loucura sob novo prisma* é um sofrível registro do que um médico pensa estar fazendo. A gênese da histeria obsessiva é localizada fora do paciente, que paga um preço expiatório pelas más ações cometidas geralmente numa vida anterior. A desobsessão, ou terapia espírita, consistia em impor a um infeliz espírito desencarnado forças psicomorais que o obrigassem a levantar o equivocado cerco que movia à mente do paciente vitimado. Bezerra de Meneses via o seu paciente de duas maneiras: clientelisticamente, como uma pessoa dócil e insuficientemente versada no saber espírita para poder enfrentar sem ajuda os poderes “primitivos” que assediavam sua mente; e carmicamente, como não suficientemente “evoluída” para pensar e agir direito. No discurso cármico, nem o terapeuta nem, provavelmente, o paciente — cujo mundo mental o historiador pode no máximo supor — consideravam o obsidiado pessoalmente responsável pela disfunção das suas faculdades físicas ou mentais. Além disso, a identificação, através da mediunidade, de um espírito dissoluto sobre o qual descarregar a culpa absolvía tanto o curador como o doente de admitir a possibilidade de que a vida pode ser caprichosa e injusta. O sofrimento deve ter sua utilidade.

Em virtude da pesada demanda de curas que recaía sobre o médium, ele se assemelhava a um feiticeiro detentor de tremendos poderes. Inversamente, como vítima indefesa dos ditames cármicos, o sugestionável paciente assemelhava-se ao dependente cliente. A piedade e a retidão capacitavam o curador espiritualmente guiado a desempenhar, incólume, a perigosa tarefa por auto-hipnose. O médium regredia moral e intelectualmente ao nível em que habitam os espíritos desencarnados inferiores. Estes eram intrometidos e punitivos. Seu caráter parecia um tanto idiossincrático; sua lógica e argumentação, estereotipadas. Seus fluidos malignos, portanto inferiores, que podiam “tomar” de assalto um médium descuidado, estavam fadados a chocar-se com os fluidos dos espíritos benignos, portanto superiores, que certamente os submeteriam após o autoritário discurso do médium desenvolvido.

[O]s espíritos maléficos [como a Umbanda demonstraria] devem ser expulsos porque, ao escaparem ao controle dos ritos, constituem-se em ameaça constante. Mas, na medida em que esse controle acontece, as forças maléficas se tornam instrumento de ações benéficas (exus batizados) (Montero 1983: 179).

O que levou Bezerra de Menezes a experimentar a técnica magnético-convulsiva pode ter sido a reflexão sobre a idiopatia realizada por dois alienistas da Salpêtrière, um deles, obviamente, Charcot e o outro, menos certo, Esquirol.* Este último sabia que as curas por choque moral (corroborantes) eram “enganosas e transitórias” e provavelmente continuariam a sê-lo exceto se, imaginava, fosse inventado um “instrumento de cura” mais drástico que produzisse um choque ao mesmo tempo completo e duradouro: a crise. Suas longas observações insistem na “perfeição” desse método, aplicável “sob todos os aspectos à doença mental” (Esquirol 1838:1,336 ss.). A maneira quase ansiosa com que o alienista parisiense aludia ao paroxismo, sem todavia advogar a sua indução, pode ter levado o seu admirador carioca a experimentar o transe espontâneo, em contraposição ao induzido, como estratégia psico-afetiva para estabelecer a ascendência telepática (transmissão de pensamento) sobre pacientes sugestionáveis. Já que o choque “moral” deixava os pacientes cronicamente enfermos, isto é, incuráveis, algum componente físico podia ser necessário para alcançar o nível médio de sanidade do paciente, o qual, segundo Esquirol, permanecia intacto nos casos daquilo que os kardecistas chamavam de “obsessão”. O fato é que Bezerra ficou satisfeito com a técnica magnético-convulsiva, por mais conjectural que parecesse. Concluiu que ela era o verdadeiro caminho para a cura mental. Jung observou, com razão, que essa técnica parece funcionar como se,

* Ambos são mencionados cinco vezes em *A loucura*. Bernheim é mencionado três vezes, outros apenas uma e Janet nem uma sequer.

... no climax da doença, os poderes destrutivos se convertessem em forças curativas... Como diria uma pessoa religiosa: Deus mostrou o caminho... Devo me expressar em termos mais modestos e dizer que a psique despertou para a atividade espontânea. E, de fato, essa formulação combina mais com os fatos observáveis... Para o paciente é nada menos que uma revelação (Homans 1979:191).

Infelizmente, os pacientes não escreveram livros.

Mesmo que Esquirol tenha de algum modo inspirado a terapia espírita de Bezerra, o componente convulsivo desta última sugere, de qualquer forma, uma semelhança com a arte nativa da cura que definitivamente remonta ao pajé induzindo as mulheres tupis aos tremores e se projeta no homeopata carioca que permitia a médiuns em transe receitar remédios para seus pacientes. Nesta modalidade sonambúlica, que data, quando muito, da década de 1850, quando o estudante cearense começou a praticar a medicina no Rio de Janeiro, as supostas convulsões eram sofridas pelo “médium curador” em vez do paciente, que podia estar bem longe do raio de visão do sonâmbulo. Essa arte da cura, cuja prática provavelmente jamais será bem documentada, pode por sua vez ter-se originado de um tipo “raro” de magnetismo clarividente, desprezado na França por Deleuze, ou então de uma forma comum de catimbó exorcizante, desprezada pelos colegas de Bezerra que exerciam a medicina oficial. Na última hipótese, o rústico perseguidor ou “penador” seria substituído pelo urbano “obsessor” e o exorcismo lusiada pela desobsessão kardecista. Se tal premissa pudesse ser substanciada, o “novo prisma” de Bezerra estaria equivocado. O doutor pode simplesmente ter apagado da parte consciente do cérebro essa velha noção do “encosto”. O berço, a educação e o *Zeitgeist* [espírito de época] positivista forçaram-no a internalizar o refrão elitista assim expresso por Gilberto Amado: “Éramos todos então europeus.” De forma que pode não ser despropositada a hipótese de que, durante o período de gestação da terapia magnético-convulsiva, Bezerra armazenou inconscientemente a memória de alguma arte nativa da cura que só aos 60 anos ele afinal revelaria — sem atribuição de origens, pois que esquecidas. De forma semelhante, a própria rotina de receitar curas por procuração, entre curandeiros e/ou magnetizadores, pode ser a razão pela qual ele não deu qualquer explicação sobre essa característica notável do seu “novo” tratamento moral da insanidade. Ou os membros do Grupo Ismael consideravam as convulsões espontaneamente produzidas difíceis demais de serem compreendidas pela mente devastada de pacientes infantilizados? Se era essa a opinião deles, a crise mais ou menos descontrolada mobilizaria energias psíquicas, mas apenas aquelas externas ao elemento assim assediado (a mente), sendo o médium encarado como vítima-substituto. De qualquer forma, o fundamento lógico assim como a gênese de ambos os componentes, o paroxismo e a procuração, permanecem conjecturais.

Grosso modo, Bezerra de Menezes traduziu o sistema positivista francês para o contexto da religiosidade brasileira. Capitalizou o seu *status* superior como médico e como algo semelhante a uma figura intelectual de tal forma que conferiu ao curandeirismo fluídico uma renovada e contínua legitimidade. À época em que os alienistas Charcot e Bernheim (para não dizer Freud) experimentavam diferentes técnicas do mesmerismo para a cura mental, o alienista carioca sintetizava-as de uma forma única. Ele substituiu o poder psicológico sobre o paciente sugestionável pela captura espírita da dócil vítima/paciente. Combinou a hipnose empiricamente comprovada com a persistente noção da sobrevivência e ressurreição dos mortos. Durante a sua gestão na Federação Espírita Brasileira, os sonâmbulos e médiuns se tornaram intercambiáveis como curandeiros que receitavam curas em estado de transe. As milagrosas recuperações de saúde ou sanidade levaram sua ambição a difundir a “sublime” doutrina entre os compatriotas. Uma avalanche de ensaios e romances bezerrianos deu a leitores, que em público diziam não acreditar em fantasmas e milagres, meios mais ou menos respeitáveis para apoiar uma encoberta atração por seres errantes de além-túmulo, numa palavra, pelo “espiritualismo reflexo”. A ajuda espírita aos doentes caiu como uma luva no panorama mental da época, ávida por proteção e milagres. A terapia espírita, senão derivada de, era pelo menos compatível com as curas populares católicas, operadas a distância pelos santos a pedido das pessoas aflitas que eram muito pobres para fazer uma romaria ou estavam muito debilitadas para se fazer transportar até os santuários. Atualmente, o tratamento clarividente continua de vento em popa e tem grande divulgação. Veja-se, por exemplo, o fenômeno Chico Xavier, médium que, de Uberaba, receita curas para pessoas ausentes dos mais diversos lugares do país.

Resumindo, no lugar da ciência-religião formulada no *Livre des esprits* (segunda edição) e da sua fobia pelos milagres, o espírito-terapeuta brasileiro postulou uma religião-ciência que alterou o precário equilíbrio de Kardec entre a rigorosa filosofia da predestinação e o perdão que os médiuns receitistas podem acionar. Nas mãos de Bezerra, a lei férrea da causa-e-efeito tornou-se condicional, dando um espaço privilegiado à contingência, de forma que o impasse kardecista entre as inelutáveis dívidas do carma e a imerecida recuperação da saúde foi por fim resolvido. Dito de outra forma, o médico cearense-carioca captou uma verdade psicológica que escapou ao pedagogo parisiense. As emoções podem operar conscientemente. Os sentimentos não precisam de razão. Por isso podiam ser provocados e mesmo passar por uma transmutação à força da retórica proferida numa sessão espírita. “Um homem não consiste apenas de memória”, escreveu, numa veia a Esquirol, o neuro-psicólogo russo A. R. Luria, “ele tem emoção, vontade, sensibilidade, substância moral... Aqui está... você pode tocá-lo e verá uma profunda mudança.”

Bibliografia

- BEZERRA DE MENESES, Adolfo. *A loucura sob novo prisma. Estudo psíquico-fisiológico*. 2.^a ed., Rio de Janeiro, FEB, 1946 (1.^a ed. 1897).
- . *Uma carta de Bezerra de Meneses*. 3.^a ed., Rio de Janeiro, FEB, 1963 (1.^a ed. 1921).
- BOURGUIGNON, Erika. *Religion, altered states of consciousness, and social change*. Columbia, The Ohio State University Press, 1973.
- BRITO SOARES, Sílvio. *Vida e obra de Bezerra de Meneses*. Rio de Janeiro, FEB, 1963.
- BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in latin christianity*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro — depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- CHERTOK, Léon e SAUSSURE, Raymond D. *The therapeutic revolution: from Mesmer to Freud*. Nova York, Brunner-Mazel, 1979.
- DELEUZE, Joseph. *Practical instruction in animal magnetism*. Providence, Rhode Island (EUA), 1837.
- . *Practical instruction in animal magnetism*. Ed. revista, Nova York, 1843.
- DOUGLAS, Mary. *Natural symbols, explorations in cosmology*. Nova York, Pantheon, 1970.
- ESQUIROL, E. *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-legal*. Paris, Baillière, 1838.
- FRANCO, Divaldo. *Nos bastidores da obsessão — ditado pelo espírito Manoel Philomeno de Miranda*. Rio de Janeiro, FEB, 1970.
- GAMA, Ramiro. *Lindos casos de Bezerra de Meneses*. São Paulo, Lake, 1966.
- HOMANS, Peter. *Jung in context. Modernity and the making of a psychology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1979.
- JAYNES, Julian. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1976.
- KARDEC, Allan (pseud.). *Genesis. The miracles and predictions according to spiritism*. Trad. W. J. Colville. Boston, 1883 (1.^a ed. 1868).
- . *O primeiro livro dos espíritos de Allan Kardec*. 1857. Ed. bilingüe, com fac-símile da edição original do texto francês (Le Livre des Esprits). Trad. e ed. Canuto Abreu. São Paulo, Ismael, 1957.
- . *The spirit's book*. Trad. Anna Blackwell da ed. 1860. São Paulo, Lake 1982.
- KSELMANN, Thomas A. *Miracles and prophecies in nineteenth century france*. New Brunswick (EUA), Rutgers University Press, 1983.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem. As práticas mágico-terapêuticas na umbanda*. Belo Horizonte, 1983.
- MOORE, R. Laurence. *In search of white crows. Spiritualism, parapsychology, and american culture*. Nova York, Oxford University Press, 1977.
- OLIVEIRA, Pedro Ernesto Albuquerque d'. *Memória sobre o magnetismo animal e o sonambulismo*. Rio de Janeiro, Typ. Brasiliense de Francisco M. Ferreira, 1853.
- PODMORE, Frank. *From Mesmer to Christian Science. A short history of mental realing*. Reprodução da ed. de 1909. New Hyde Park, University Books, 1963.
- RIO, João do (pseud.). *As religiões no Rio*. 2.^a ed., Rio de Janeiro, Organização Simões, 1951 (1.^a ed. por volta de 1909).
- WANTUIL, Zêus e THIESEN, Francisco. *Allan Kardec (Pesquisa biobibliográfica e ensaios de interpretação)*. Rio de Janeiro, FEB, 1983.
- ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

Documento

F RASES

(março-junho 1975)

reflexões sobre Franz Kafka

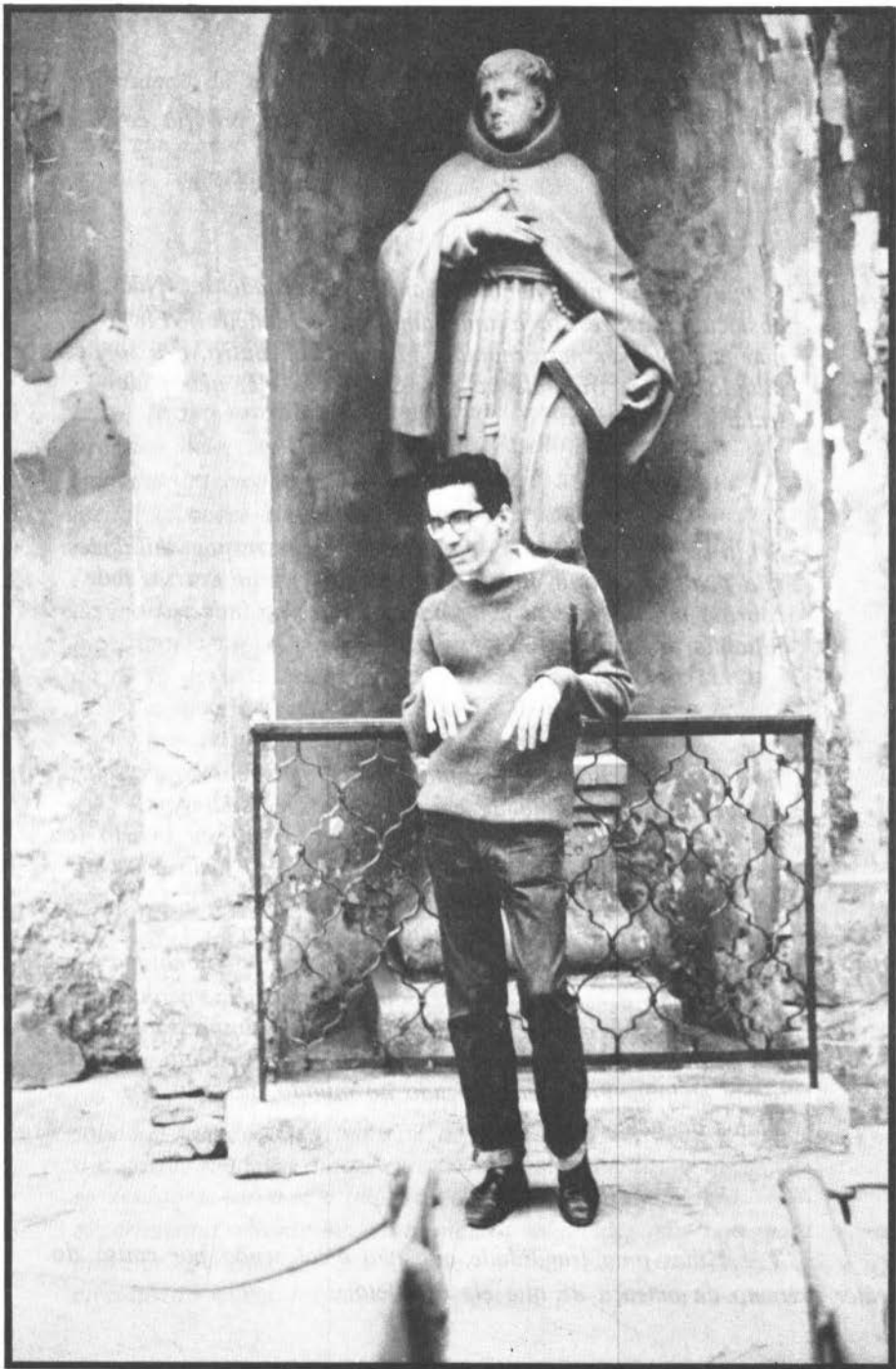
Reynaldo Alves Avila

Esses são fragmentos de cartas que Reynaldo me escrevia, ele em Genebra, eu em Nova Iorque, ambos no exílio. Suas cartas chegavam regularmente a cada semana, por vezes a cada dois ou três dias — uma correspondência tão freqüente que cheguei a senti-la como uma inquietante espécie de provocação. Tais fragmentos eram isolados no texto com nitidez: frases escritas em separado, trabalhadas com meticulosidade, e em seguida copiadas em uma papel de carta que também trazia notícias, ironias, ou alguma pergunta. Às vezes, no entanto, o envelope continha apenas “um fragmento” numa folha branca. Redigi-los, creio eu, foi o trabalho principal de Reynaldo por mais de um ano, em um prolongado processo de autojulgamento, uma confissão orgulhosa. Tempos mais tarde, já no Brasil, ele mesmo preparou e deu o título à seleção aqui publicada. Alguns meses depois, suicidou-se.

Fez tudo sozinho: o julgamento, a condenação e a execução. Num processo prolongado, repito. Eu acho que ele foi severo demais, consigo mesmo e com os seus amigos.

Rubem César Fernandes

Foto Rubem César Fernandes



I

A impossibilidade, tendo alguém aberto sua própria cova, de enterrar-se a si mesmo nela.

II

É que não há nele nenhuma ambição verdadeira. (Não há obstáculo que resista a uma ambição verdadeira.) Ele não pode vencer neste mundo. Mas não há outro, e é só neste mundo que se trata de vencer. Ora, para ele, não pode tratar-se de vencer.

III

Sentir-se inacabado: não poder arcar com responsabilidades, não poder constituir família, não poder exprimir a verdade sobre o mundo. Ele se acha no hesitante, no indeciso, falta-lhe ter nascido.

IV

Foi objeto de disputa, quando criança. Disputavam a seu respeito, mas na realidade era nele que se disputavam. Escolha inaceitável. Retirou-se, refugiou-se em seu quarto (ou, quando ainda pequenino, na "caverna" que se fazia construir com o cobertor jogado sobre sua cama de grades). Dilacerado, esquartejado por forças em equilíbrio, permaneceu paralisado. Não chegou a ingressar no mundo, nenhuma comunidade o escolheu — nenhuma o esperava, nenhuma se constituiu com a sua chegada. Permanente impressão de repúdio. Ele não pertence ao mundo, não é daqui nem de parte alguma. Foi apenas jogado no mundo, privado dos meios de nele deitar raízes.

V

(...) mas uma fragilidade que não é tal senão por causa do caráter extremo da ameaça de que ele é objeto;

fragilidade de um sistema exclusivamente defensivo: defesa perene, extenuante, contra a ameaça que o mundo representa para ele. É sob o registro de ameaça-de-morte que o mundo repercute nele.

VI

Ele não foi vencido apenas nisso ou naquilo. Foi vencido em geral; eis por que foi igualmente vencido nisso e naquilo. Foi vencido em geral, isto é, vencido por sua morte. Durante longo tempo esperou que uma transformação radical se operasse nele; seus projetos de ação política, de viagem, de trabalho intelectual, de tratamento médico (e outros de menor alcance) não foram senão expressões de sua esperança nessa transformação. Esperava entrar enfim no rebanho (não importa qual), afastar definitivamente de si a presença da morte, diante da qual se acha inerte, que o faz pôr incessantemente a questão da razão de sua vida e a questão da razão dessa questão, que o fixa na sua unicidade, que o isola na mais deserta das solidões, e o impede assim de participar de um destino comum, com espontaneidade e alegria de viver.

VII

Um dia — é o que parece que lhe vai acontecer — seu mundo será reduzido a quase nada, a uma folha de papel em branco; e, a cada folha, ele terá de extrair de sua miséria interior o suficiente para cobri-la de rabiscos. E não se tratará de uma “situação antinômica” (uma das “antinomias da solidão”: o escritor solitário, se escreve, o faz para ser lido); tratar-se-á, ao contrário, do grau mais extremo da solidão, quando nada mais há a fazer senão escrever, e quando o escritor, uma vez tido expresso seus sentimentos e idéias, se desdobra, torna-se o leitor de si mesmo, não mais para experimentar os mesmos sentimentos e idéias, mas sim para apreciar a forma em que estes se acham expressos. O circuito de quem foi levado a escrever para sobreviver num

estado de solidão extrema não passa pela comunicação com outrem; esta vem — se vem — por acréscimo.

VIII

Ele gostaria de poder nunca ter menos do que o que tem hoje (lhe basta); não vir a ser obrigado a viver e a intervir num mundo que se encontre além dos limites do seu quarto; ir até as últimas conseqüências de si mesmo, até o fundo de sua solidão — sem compromissos, sem tergiversações.

IX

Ele não quer chegar a conclusão alguma. Não quer acabar coisa alguma. Quer apenas buscar. Ou melhor, apenas fingir que busca. Quer apenas o prazer do fingimento, nada mais do que o prazer.

X

É com certeza o abandono, é seguramente o abandono que é o fundamental. Que equivale a não saber apreciar os tesouros do reino desta Terra. Terra de exílio. ("Mas que eu tenha sido abandonado, e terrivelmente por instantes...") Encantado: não há escolha possível, não há alternativa.

XI

Ele é constantemente posto à prova. Premonições. (Teu silêncio, por exemplo.)

XII

São seres humanos que o têm ajudado a continuar a viver. (Não sabe se lhes deve ser reconhecido ou deles se queixar.) Ele, que pertence a uma outra espécie, a uma espécie condenada, a uma espécie extinta, a uma espécie desconhecida, a uma espécie que jamais existiu nem existirá jamais.

XIII

Ir até as suposições de si mesmo, e até as suposições das suposições que ele se atribui.

XIV

Forçando-se a viver, ele comete um crime contra si mesmo. Ninguém deveria ser levado ao extremo em que ele se acha.

XV

Não é a vida dos outros (dos homens, de todo o mundo) que lhe parece um absurdo, mas sim o fato de ele próprio viver a vida dos outros. Ele é estrangeiro à espécie humana. Apenas, um "permis de séjour" lhe foi concedido, e ele não tem feito — sem mesmo saber bem por quê — senão renovar sua validade.

XVI

O que o aterroriza é o fato de se achar condenado a ser ele mesmo, de não poder incumbir ninguém desse encargo, de ter de ir até o fim de si mesmo, seja ele qual for.

XVII

(A Baczko, numa carta não escrita): É um impulso simples, mas trabalhado por uma contradição interna, impulso de tocar o intocável, de atingir o inacessível, de entrar numa relação profana com o sagrado.

XVIII

Creia: você veio sem ter sido chamado. Não houve chamado. Simplesmente, você veio.

XIX

Sua questão lancinante, essencial, não é “que sou eu” nem “que é o eu”, mas antes “que é que querem de mim”, ou ainda “porque (ou: para que) fui chamado”. Mas não há resposta, não houve chamado.



Foto R. C. Fernandes

dados

Vol. 27, n. 2, 1984 ISSN 001-5258

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Uma publicação do INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS
DO RIO DE JANEIRO

Editores

Amaury de Souza
Charles Pessanha

Michel Foucault: Uma Gaia Ciência sem Nome	Francis Wolff	121
---	---------------	-----

ARTIGOS

Raça, Cultura e Classe, na Integração das Sociedades	Helio Jaguaribe	125
---	-----------------	-----

A Esquerda Brasileira e a Questão Populacional: Uma Abordagem Crítica	Linda M. Gondim Ralph Hakkert	145
---	----------------------------------	-----

Clientelismo e Representação em Minas Gerais durante a Primeira República: Uma Crítica a Paul Cammack	Amilcar Martins Filho	175
--	-----------------------	-----

Prostitutas, Caftinas e Policiais: A Dialética das Ordens Opostas	Renan Springer de Freitas	199
---	---------------------------	-----

Escolas Públicas e Privadas: Uma Leitura Sociológica de sua Dinâmica Organizacional	Vera Wrobel	215
---	-------------	-----

Política e Educação: O Movimento de Cultura Popular no Recife	Silke Weber	233
---	-------------	-----

(English Language Table of Contents on page 263)

Redação

dados — Revista de Ciências Sociais
Iuperj
Rua da Matriz, 82
22260 Botafogo
Rio de Janeiro, Brasil

Assinaturas — Brasil e Exterior

Editora Campus Ltda.
Rua Barão de Itapagipe 55 Rio Comprido
Tel.: (021) 284 8443
20261 Rio de Janeiro, Brasil
Endereço telegráfico: CAMPUSRIO

EDITORA CAMPUS

***R*esenhás**

Homens, deuses e labirintos teóricos

Os homens de Deus: Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro, Zahar, 1983, 127 p.

Muitos trabalhos competentes têm sido escritos recentemente sobre religiões no Brasil. Pesquisadores, inspirados em orientações intelectuais diversas, têm se mostrado crescentemente preocupados com os fenômenos religiosos, contribuindo, assim, para reduzir o lapso entre a complexidade do objeto e a precariedade de nossos conhecimentos. Para mencionar apenas alguns nomes, valeria a pena lembrar os estudos de Arno Vogel, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Carlos Brandão, Peter Fry, Rubem César Fernandes, Yvone Maggie, Patricia Birman, Marcio Goldman, Daniel Waitzfelder, Regina Prado, Pierre Sanchis, Zelia Lossio, Leonarda Musumeci, Regina Novaes, Roberto Romano e Vanilda Paiva. O dinamismo do ISER e a importância da revista *Religião e Sociedade* testemunham a dedicação dos estudiosos, a qualidade e o volume de suas produções.

O livro de Alba Zaluar, *Os homens de Deus* (Zahar, 1983), não apenas enriquece o acervo dos trabalhos sérios sobre a temática, como ocupa um lugar muito especial entre as obras voltadas ao estudo da experiência reli-

giosa entre nós. Originalmente tese de mestrado, apresentada ao PPGAS do Museu Nacional em fevereiro de 1974, elaborada sob orientação do Prof. Roberto Da Matta, *Os homens de Deus* se constitui em um esforço em certo sentido pioneiro. Num período em que era norma atribuir prioridade à “infra-estrutura” econômica, Alba Zaluar ousou invadir a cidadela social pelo que seria, supostamente, a porta dos fundos. É verdade que toda obra é datada e traz a marca de seu tempo. O livro da Dra. Zaluar padece de uma esquizofrenia congênita, retrato fiel das polarizações então enfrentadas, particularmente pelos antropólogos brasileiros (vide, a propósito, o notável ensaio de Otávio G. Velho, “Antropologia para sueco ver”, publicado pela Revista *Dados*): busca uma solução de compromisso, inspirada em Bourdieu, entre o marxismo de L. Althusser, a tradição funcionalista da Antropologia britânica — via apropriações estruturalizantes de M. Douglas e E. Leach — e a Escola Sociológica francesa, durkheimiana. É claro que os três caminhos se cruzam. O *bias* funcionalista do pensamento althusseriano é, hoje, amplamente reconhecido. Lévi-Strauss, por outro lado, é, até certo ponto, caudatário do funcionalismo e das concepções durkheimianas. Ele é o primeiro a afirmá-lo. E se ambas as tradições — funcional e durkheimiana — podem convergir para uma única obra é porque têm afinidades profundas. Todavia, tais influências submeteram-se, na antropologia estrutural, a uma filtragem crítica rigorosa e reordenadora. Não é o que acontece em *Os homens de Deus*. Uma solução de compromisso é apenas um acordo frágil, provisório e superficial. Não resolve problemas teóricos; adia-os ou os neutraliza com os fogos de artifício charmosos da retórica.

Contudo, mesmo enredado em dificuldades herdadas do espaço político-teórico do qual emergiu, *Os homens de Deus* oferece contribuições que ultrapassam os limites que compartilha com muitos de seus interlocutores e com sua matéria-prima (conforme veremos). A primeira delas é histórica: se hoje os estudos desfrutam de maior liberdade analítica, superando velhas dicotomias, certamente devem-no à autoconsciência que puderam construir no penoso exercício intersubjetivo da crítica, que se desdobra na esteira das produções ousadas e antecipatórias, ainda que plenas de contradições internas e limitações. A segunda contribuição não é, a meu juízo, menos admirável. Consiste na reabilitação de velhos estudos de comunidade, realizados há décadas no Brasil, por E. Galvão, D. Pierson, E. Willems, M. Harris e A. Maynard Araujo. Zaluar toma-os como fontes de informação para sua pesquisa sobre o catolicismo popular rural brasileiro e suas mudanças. A revalorização do material etnográfico reunido a partir de perspectivas teóricas, hoje ultrapassadas, pode trazer à tona informações preciosas, passíveis de um tratamento mais requintado. É o que Alba Zaluar demonstra em seu livro. As demais contribuições são substantivas, isto é, ampliam nosso estoque de conhecimentos, hipóteses ou conjecturas.

O objetivo fundamental de A. Zaluar é desvendar o sentido de alguns símbolos e rituais do catolicismo popular e explicar a natureza, as causas e a direção de suas mudanças.

A velha ordem rural¹ baseava-se na concentração pelo proprietário fundiário/senhor patriarcal de poderes monopolistas, tanto sobre o processo produtivo, a comercialização e o consumo, quanto sobre o intercâmbio social e, em larga medida, a própria vida cotidiana.

Esta ordem dependia do consentimento; o senhor não recorria continuamente à violência física. A servidão voluntária alimentava-se da reiteração de padrões ideológicos (morais, valorativos) tradicionais, capazes de tornar todo o sistema intelectualmente coerente e politicamente desejável (pp. 22, 23, 34, 36, 46, 82, 96, 101, 123), naturalizando as divisões sociais (p. 32).

O ponto nevralgico da estrutura de poder localizava-se nas relações pessoalizadas com o patrão, cuja função acumulativa seria supostamente compensada — nos termos do imaginário circuito de reciprocidade que presidiria às relações em pauta — pela distribuição de bens e proteção. Dois outros personagens subordinados, por definição, às regras da reciprocidade, o compadre e o festeiro, submetem o patrão, quando se superpõem à sua figura, aos mesmos princípios que regulam seu comportamento. Isso ocorre ilusoriamente, diz-nos a autora. Afinal, o patrão não deixa de sê-lo por tornar-se compadre, padrinho e organizador da festa do santo padroeiro. O festeiro coleta contribuições e aplica recursos próprios, de modo a alimentar e entreter todos os participantes. A contraprestação lhe é paga em prestígio — correspondente à magnitude de sua demonstração de generosidade e à sua capacidade de arrematação — e em dádivas divinas: proteção, benesses, “coisas futuras”. O efeito ilusionista ocultaria o compromisso entre a riqueza do senhor e a miséria de seus dependentes, ao sugerir um falso equilíbrio entre ofertas e dívidas equivalentes. Há aí uma articulação triangular: os vínculos do compadrio projetam-se sobre as relações de poder, neutralizando-as ideologicamente, auxiliados pela mediação simbólica do terceiro vértice, o festeiro provedor, em que se condensam patrão paternal e compadre/padrinho (pai no parentesco consagrado religiosamente), sob a égide do santo protetor. É verdade, e a autora o reconhece explicitamente, que há aí mais que ilusão. Há efeitos reais. Também o patrão crê nas obrigações contraídas pelos compadres e, conseqüentemente, vê-se constrangido a respeitá-las, em benefício de sua credibilidade pública e mesmo de sua auto-estima. Instaura-se um curioso e eficaz contrapoder, na medida em que o patrão também introjeta a ideologia, ou seja, na medida em que a reciprocidade deixa de ser simples construção

¹ Essa ordem é denominada Modo de Produção de *Plantation* pela autora, que se apóia na tese de Moacir Palmeira-1971, *Latifundium et capitalisme au Brésil: lecture critique d'un débat* — Tese de 3.º ciclo, Univ. de Paris, Paris, mimeo.

ideológica falseadora, tornando-se modelo de orientação atualizado na prática: ideologia, vá lá, mas ideologia entendida como imperativos (morais) para a ação. Somente quando a especificidade do papel patronal esconde-se sob a artificial generalização do modelo da reciprocidade é que se exerce, de fato, o efeito propriamente mascarador, reivindicado pela autora para sua concepção de ideologia. Mas será que os trabalhadores rurais superexplorados por seus patrões deixam-se realmente enganar pelo canto de sereia ideológico? Uma leitura atenta do próprio *Os homens de Deus* convence-nos do contrário (pp. 46 e 49). Esta a riqueza de um trabalho sério: ele mesmo se ultrapassa, se critica, se corrige, é intimamente dialógico, está em movimento. Apesar de inclinar-se em direção oposta, a autora franqueia-nos o acesso a informações que indicam a presença, possivelmente em graus não negligenciáveis, da “desconfiança” (p. 47) e de sentimentos e atitudes críticas, inclusive nas comunidades menos marcadas pela expansão das relações capitalistas (pp. 62, 105, 115 e 122). Associando-se tais dados às observações da autora a respeito da ideologia da patronagem e do compadrio,² as conclusões de *Os homens de Deus* não se impõem. Outra interpretação não é refutada. Mais do que isto, parece-me superior àquela defendida na obra e de efeitos explosivos sobre a perspectiva teórica da autora, centrada no conceito de ideologia. Seria justamente a mais trivial: crê-se no peso das obrigações morais somente até onde elas de fato condicionam as decisões dos parceiros e de si próprio. E há aqui mais do que uma tautologia. Quer dizer, crê-se no que é real, atuante, eficaz. Procuram-se respeitá-las e até cultuá-las, de modo a que também os poderosos se vejam constrangidos a obedecê-las, porque esta constrição é uma das únicas e certamente a mais importante arma de defesa dos oprimidos. Não há propriamente ilusões ardilosas e funcionais à dominação, mas uma espécie de acordo tácito, em termos que a tornem o menos dolorosa, aviltante e radical possível. O problema não é cognitivo, mas político. Um contrato tácito de servidão se pactua, na falta de alternativa, reduzindo-se utilitariamente os custos da dependência. Um utilitarismo assim grosseiro é bem menos sofisticado. Não obstante, não há como, parece-me, recusá-lo ou demonstrar sua inferioridade relativamente à hipótese ideológica. Esta última não explica as mudanças correspondentes à abertura de alternativas à patronagem; não é capaz de reconhecer e justificar o papel ativo dos trabalhadores rurais nas mudanças em processo. A direção das transformações, eu creio, decorre da combinação de dois fatores: ruptura do monopólio tradicional sobre a produção e comercialização, e busca de “liberdade”, por parte dos lavradores (p. 42). Se o padrão ideológico *faz as cabeças* dos produtores rurais, compatibilizando-as com a triste circunstância da dominação tradicional, a única mudança possível

² São referências indispensáveis a esta discussão: Arantes, A. A., *Compadrio in rural Brazil: a structural analysis of a ritual institution*. UNICAMP, mimeo; Teixeira Monteiro, D., *Errantes do novo século*. SP, Ática.

adviria, supostamente, da realidade “infra-estrutural”, à qual se adaptariam as mentalidades, via nova dose de assimilação ideológica. As transformações seriam uma dança bizarra: espíritos trôpegos mimetizando os passos resolutos da economia. A própria autora nos fala que a “dominação nunca é completa”, salientando a importância do “saber popular crítico” (p. 115). Oferece-nos, portanto, indicações interessantes para o questionamento de suas próprias formulações.

Certamente não é preciso supor indivíduos oniscientes e manipuladores, calculando ônus e vantagens de comportamentos, alianças e padrões morais. Ninguém de bom senso negaria a imensa carga simbólica do par patronagem/compadrio, muito bem trabalhada por Alba Zaluar, e menos ainda seus efeitos neutralizadores de conflitos sociais. Toda esta carga não tem porque ser pensada, todavia, como engodo funcional, engendrado de forma solerte e sutil pela estrutura de poder para perpetuar-se. Em meu livro *Campesinato: ideologia e política* (Zahar, 1981), trabalho detalhadamente o chamado paternalismo presente nas relações de dominação tradicionais do Brasil rural, exatamente no sentido para o qual aponto nesta resenha. Não haveria porque deter-me aqui neste ponto. Vale, simplesmente, o registro crítico e a sugestão opcional de análise.

Os homens de Deus foi composto de um modo razoavelmente sistemático, mas muito pouco cartesiano. Os conceitos se articulam, formam redes coerentes, mas custa ao leitor atento rastrear os nexos. Sua apreensão exige uma exegese. Este esforço desnuda também alguns problemas ocultos. Se retomássemos todas as formulações, através das quais a autora designa seu objeto, perder-nos-íamos, incapazes de distinguir reformulações, extensão de abrangência, redundâncias, hesitações e contradições. A rota mais compreensiva e econômica requer um arranjo prévio, ou seja, deve ser assumida como interpretação. Passemos a segui-la.

Acompanhando a receita althusseriana, A. Zaluar reverencia o conceito Modo de Produção (p. 19) como a chave teórica decisiva, atribuindo-lhe o escopo mais amplo possível: conjunto articulado de níveis etc... Todos conhecemos a ladainha. Um destes níveis é a ideologia, em cuja circunscrição se inscrevem os fenômenos religiosos e o catolicismo popular, portanto (pp. 15 e 30). O máximo que se concede é reconhecê-lo uma “ideologia *sui generis*” (p. 32). Repele, assim, a abordagem utilitarista do fenômeno religioso (pp. 23 e 24, entre outras).

Supostamente estariam resolvidas, por esta arquitetura conceptual, as questões relativas aos vínculos entre religião e economia, agora tomadas pelas categorias que as subsumem: super e infra-estrutura. A referência comum à estrutura parece produzir um peculiar efeito de apaziguamento das inquietudes de nossos espíritos inquiridores. Sepultadas na macroestrutura apelidada Modo de Produção, as experiências humanas parecem automaticamente harmonizadas por leis implacáveis. O catolicismo popular vem sofrendo mutações significa-

tivas? As festas cedem lugar às romarias? As irmandades espontâneas são substituídas pela hierarquia institucionalizada da Igreja? O festeiro perdeu seu papel mediador-provedor? A comensalidade e o mutirão, assim como a reciprocidade paternalista do compadrio, foram progressivamente corroídas pelo germe da individualização? A comunidade deixa de ser uma unidade sociologicamente relevante frente à reordenação das redes sociais? (pp. 47, 50, 57, 73, 74, 96). Pergunte à estrutura pelas razões. Não há esfinge que resista. O Modo de Produção responde invariavelmente: “foi minha infra-estrutura a responsável; observe suas mudanças; estarão aí as sementes, os condicionantes últimos de toda transformação porventura ocorrida nos pavimentos superiores do edifício social”. Não há síndico capaz de modificar a “dialética de determinações” estabelecida pelo condomínio de subestruturas, de níveis ou regiões estruturadas. Assim é, independentemente do que lhe pareça. Ou, provavelmente, ao contrário do que a prestidigitação ideológica faz parecer aos pobres hóspedes — aliás, estranhamente sem lugar (onde estão os grupos, as classes, suas alianças e conflitos, os átomos sociais e seus movimentos no interior de um *constructo* assim inóspito e avesso à historicidade?).

Felizmente a autora é muito inteligente e sensível, o que a faz evitar que seu trabalho se resuma à aplicação cega do receituário althusseriano. É justamente por trair freqüentemente, na prática da análise, sua profissão de fé teórica e por tentar aproximações inauditas com outras tradições — ainda que de modo problemático —, que a autora, por assim dizer, salva seu projeto e, mais que isso, transforma-o em uma contribuição importante.

Aliás, só se casam modelo teórico e análise, em *Os homens de Deus*, porque esta é demasiadamente genérica — e dificilmente poderia ser diferente, dada a natureza heterogênea e freqüentemente pouco densa da matéria-prima. O aprofundamento da análise revelaria a impropriedade da teoria. Continuemos a descrevê-la.

Dizíamos: o Modo de Produção inclui a ideologia, a qual, por sua vez, abrange o catolicismo popular. Este é definido, como as religiões, de um modo geral, como “sistema” dotado de uma “lógica” (pp. 22 e 36), entendida como o padrão de relacionamento entre “categorias”, “símbolos” e “ações rituais” (especialmente promessas e festas). A articulação de categorias e símbolos, segundo a logicidade fixada no sistema religioso em pauta, gera “discursos”. Ações rituais combinadas pela mesma lógica produzem “práticas” — as quais também formam sistemas. Ambos, discursos e práticas, se constituem em “linguagens” (pp. 14 e 32), que se atualizam em um nível próprio, o “plano simbólico” (p. 14), marcado pelo caráter “implícito ou inconsciente dos significados” aí presentes. Tais linguagens “expressam” (p. 13) seis objetos, digamos assim: (1) a lógica supra-referida. Expressa-a de uma forma indireta, é verdade. Fá-lo apenas na medida em que oferece “chaves” para sua “compreensão” (pp. 13 e 116); (2) ainda deste modo indireto, expressa as “relações” de tal lógica com os outros “níveis da estrutura social” (pp. 22, 23 e 116);

(3) expressa o sistema regulado por dita lógica, sabendo-se que tal sistema relaciona-se com os mencionados níveis estruturais (pp. 15, 21, 36, 81); (4) expressa “de modo camuflado” (pp. 116 e 118) os conflitos sociais, os quais, paradoxalmente, cumpriria à ideologia ocultar (pp. 30 e 32); (5) também “camufladamente” expressa, tanto os “princípios de estruturação do pensamento”, quanto (6) os “princípios básicos da estrutura social” (p. 32). A autora se refere também — na esteira de E. Leach, M. Douglas, V. Turner e Max Gluckman — aos conflitos vividos e representados nos “interstícios dos rituais” (pp. 77 e 79). Eis outra forma de expressar, indireta ou camufladamente, conflitos sociais, através da “linguagem prática” dos rituais.

Por outro lado, o caráter fragmentado, desagregado e implícito em que se apresentam o plano simbólico e as linguagens que o compõem, não impede, garante a autora, o “desvendamento de seus princípios articuladores” (p. 33). Não se trataria mais aí propriamente de *expressão*. Apesar de *Os homens de Deus* deixar-nos curiosos quanto às definições destas três ordens distintas de princípios, não seria absurdo supor que os “princípios articuladores” facultariam aos “princípios de estruturação do pensamento” o exercício de sua responsabilidade ordenadora, através da qual poder-se-iam fixar e expressar os “princípios básicos da estrutura social”. Lévi-Strauss talvez preferisse esta seqüência. Althusser provavelmente escolheria uma rota menos mentalista ou “idealista”. De qualquer modo, eu confesso que, situando-me na perspectiva marxista, atitude que a autora nos conclama a adotar — deixando de lado o funcionalismo e o estruturalismo —, não consigo entender o significado destes “princípios básicos da estrutura social”.

Retomemos o percurso. Ideologia apresenta mais três qualificações:

1) aparece, de um lado, como “sistema de representações, valores, crenças e idéias” (p. 13), de outro como “sistema classificatório” (p. 23). Tais sistemas disporiam de lógicas próprias (p. 13), através das quais combinar-se-iam os símbolos que acionassem. Observe-se a ampliação do espectro semântico da noção “sistema”. Torna-se, agora, conjunto estruturado composto de unidades diversas: quais seriam as diferenças entre representações, valores, crenças e idéias? Se não há diferenças, por que distingui-los, justapondo-os no texto? Se há, que implicações trazem para a compreensão dos variados sistemas e, por conseqüência, da ideologia? O livro não esclarece estas dúvidas legítimas;

2) ideologia é definida como “necessariamente falsa”, embora provida de “coerência relativa” (p. 30). Vê-se, de imediato, que *classificações* não podem ser falsas ou verdadeiras. Apenas *crenças* e *idéias* mereceriam tais adjetivações. *Representações* e *valores* tampouco poderiam ser verdadeiros ou falsos. *Classificações*, assim como *representações* e *valores*, se os estou distinguindo adequadamente, seriam apenas coerentes ou incoerentes. Ora, a *necessidade* de que

a ideologia se revista de caráter falso exclui, *a priori*, a possibilidade de que valores, classificações e representações sejam considerados ideologia, a menos que se formulem referências absolutas aos níveis ético, taxonômico e simbólico, de modo a que se torne viável a qualificação negativa dos valores etc., da mesma forma pela qual a existência de um saber verdadeiro sustenta a possibilidade de que idéias sejam definidas como falsas. Sendo esta hipótese a negação, seja da natureza científica, seja da inspiração anti-etnocêntrica da antropologia, creio estar autorizado a preteri-la;

3) ideologia é também definida como tríplice “reflexo” (p. 30): (a) do “modo de vida da classe dominante” (apenas reproduzo a frase da autora, Não a pude compreender); (b) da “relação política concreta” desta com as classes dominadas e, por último, (c) da “unidade imaginária de uma formação social”. Esta formulação desdobra-se: a ideologia converte-se em decorrência de sua vocação conciliadora e falseadora, em instrumento mascarador de contradições reais, propiciando a integração social (pp. 30 e 32). Curiosa, aliás, a ênfase com que o funcionalismo é criticado (p. 22), se, de fato, retorna sempre, nas proposições teóricas e nas análises. Assinale-se que, enquanto reflexo de tipos (a) e (b), a ideologia novamente não se presta à adjetivação que ressalta sua suposta *necessária falsidade*. Ou, enquanto reflexo (a) e (b), a ideologia deixa de sê-lo, ou a definição genérica e peremptória, supra-exposta, não é válida.

Enfim, o catolicismo popular, linguagem ideológica, falseia e mascara a realidade social para melhor preservá-la. Mas, afinal de contas, não é só negatividade. O catolicismo popular diz algo — além de mentir e ocultar. Com que ouvidos escutá-lo, se toda a inclinação estruturalista e durkheimiana — mais receptivas a este discurso — acaba sucumbindo ante a força conceptual da notória “ideologia”?

A principal dificuldade analítica se deve ao caleidoscópio teórico não suficientemente articulado: a honestidade intelectual da autora leva-a a reconhecer a existência, e mesmo a importância, do “saber popular crítico” (p. 115), das “entidades do fundo” (p. 115) e até dos santos das classes subalternas (p. 62), opostos aos “santos da ordem” (p. 59), e dos elementos religiosos que servem à “auto-valorização dos pobres” (pp. 105 e 122). Reconhece ainda que, embora sendo religião de todos os membros das comunidades (p. 21), o catolicismo popular não era compartilhado igualmente pelas diferentes classes (p. 122): havia diferenças significativas (pp. 22 e 120). Diz-nos a autora: o catolicismo popular se distingue do catolicismo oficial da Igreja católica, sem, por isso, deixar de ser ecumênico, supraclassista (pp. 106 e 120). Pelo menos esta seria a realidade tradicional, também ela em franco processo de transformação, já na entrada dos anos sessenta. A tendência teria passado a ser, desde então, face à dissolução das velhas relações de dominação pessoal-

zadas, radicadas no sistema monopolista da patronagem, a conversão do catolicismo popular numa “subcultura de classe” (p. 123).³

Bastam-nos estas indicações, que transbordam e negam o quadro teórico proposto por A. Zaluar, para demonstrar a insuficiência da abordagem empregada em *Os homens de Deus*. Como compatibilizá-las com a suposta falsidade ideológica neutralizadora de conflitos, tão funcional à perpetuação das relações de produção e poder imperantes? Como pensá-las sem considerar pertinente, senão o abandono da noção de ideologia, ao menos a hipótese que propõe a existência, paralela às dominantes, de ideologias dominadas (hipótese rejeitada pela autora (p. 105))? Provam-nos, por outro lado, estas indicações quase autocríticas, a riqueza e o valor do trabalho que as expõe, aberta e lealmente, ao juízo dos leitores.

Passo a passo vai se tornando mais claro o eixo central dos equívocos e inconsistências que perturbam as melhores contribuições de *Os homens de Deus*. A ideologia e/ou o catolicismo popular são pensados por vários ângulos diferentes, sem que as divergências de pontos de vista sejam assumidas, trabalhadas e, eventualmente, superadas. Citar Bourdieu, neste caso, é apenas um argumento de autoridade. As obras deste autor notável citadas por Alba Zaluar parecem padecer do mesmo mal. Eis um breve inventário crítico dos pontos de vista teóricos presentes em *Os homens de Deus*:

1) a tradição marxista, particularmente aquela cujo berço é *A ideologia alemã* (mais que os *Manuscritos econômico-filosóficos* ou o próprio *Capital*), concorre com a tese de que ideologia é o ocultamento de contradições sociais (p. 30);

2) a releitura althusseriana adiciona algumas pitadas de funcionalismo, chamando a atenção para o papel integrador da ideologia (p. 32), gerador de unidade e coesão, aos níveis imaginário e prático (p. 34), graças à sua propriedade de apaziguar os espíritos atormentados pelas incongruências, sacrificando em holocausto as inconsistências perceptíveis, ao erigir uma visão de mundo e uma cosmologia coerentes, intelectualmente convincentes, aptas a demonstrar a justeza suprema da (des)ordem real (p. 36): falsa sim, mas coerente (p. 30);

3) neste ponto Althusser dá o braço a Durkheim, convocando-o ao prosaísmo para os aplausos da platéia atônita: o mestre da sociologia francesa se dedicara, auxiliado pelo sobrinho célebre, Marcel Mauss, a estudar sistemas de representação — especialmente os religiosos — como redes classificatórias (p. 23): o homem, antes de agir sobre o real, tem de compreendê-lo ou o compreende ao agir. De todo modo, precisa do mapa capaz de conjurar o caos da realidade sensível, atribuindo-lhe ordem e inteligibilidade. Compartilha

³ A oposição entre catolicismo popular e catolicismo de elites foi criticada com muita propriedade por Maria Isaura Pereira de Queiroz em *Religião e Sociedade*, n.º 10, 1984

com seus pares um conhecimento, uma representação comum do mundo para interagir com eles em harmonia. A condição da ação coordenada societariamente é o acordo cognitivo. Daí aos efeitos de “desconhecimento-reconhecimento”, que Althusser toma emprestados de Lévi-Strauss (vide meu texto “Os impasses da teoria da cultura e a precariedade da ordem social”, Caderno IFCH-UNICAMP, nº 13), é apenas mais um passo;

4) seguindo a mesma trilha, ascendem à cena M. Douglas e E. Leach, em nome da tradição antropológica britânica. Na bagagem sua apropriação, com sotaque carregado, do estruturalismo francês. Na esteira dos estudos de “sistemas de classificação”, Douglas e Leach descobrem as categorias fora-de-lugar, por assim dizer (vide Leach, col. *Grandes Cientistas Sociais*, ed. Ática, org. R. Da Matta, 1983, e Douglas, M., *Pureza e perigo*, SP, Perspectiva). Trazem à tona a positividade das exclusões, de forma análoga ao que ambos e mais Max Gluckman e Victor Turner fizeram nas análises de rituais: os “interstícios” das redes classificatórias surgem como *locus* também iluminado pela experiência simbólica desencadeada nos rituais. Surgem com sua eloquência corrosiva, falando do nojo, do ódio, da vergonha e da revolta. Positividade: não se trata do mascarado, “camuflado”, reprimido, ao qual se tem acesso via escavações hermenêuticas. Ainda que haja ocultamento, trata-se, fundamentalmente, de algo mais que virtualidade e significados implícitos. Os desvãos dos “sistemas classificatórios” e dos rituais são também espaços discursivos afirmativos: basta ouvi-los; lê-los em sua caligrafia direta e incisiva. Como se vê, está-se mais perto de Durkheim do que de Marx autor de *A ideologia alemã*;

5) o texto de A. Zaluar soa afinado pelo diapasão lévi-straussiano. A todo momento recorre a expressões consagradas pelo antropólogo francês: lógica, linguagem, código, estruturas. É como se vestíssemos um traje de Gulliver — anão ou gigante, não importa — em um manequim de dimensões medianas. Os conceitos não são reconhecidos pelas teorias subjacentes e vice-versa. Sabemos como é problemática a equação religião-linguagem. Sabemos, hoje, creio que bastante bem, o preço pago por Lévi-Strauss, apesar do extraordinário rigor de seus esforços. Seria até respeitável esta solução, desde que se a levasse às últimas conseqüências. Para fazê-lo, impor-se-ia, por exemplo, abandonar concepções, tão ou mais ricas, mas incompatíveis com o viés mentalista ou idealista (antropo-psicológico, ele diria — vide *L'Homme nu*. Plon.) de Lévi-Strauss;

6) o último viés presente em *Os homens de Deus* é seguramente o menos desenvolvido. É menos um viés teórico do que uma preocupação simplesmente enunciada, que não chega a se converter em orientação analítica ou fulcro de problematização. A autora sequer opera, em suas análises, com esta hipótese e não chega a reconhecer as dificuldades em compatibilizá-la com o feixe de concepções, a partir do qual realiza sua obra, nem mesmo com as

duas principais: o marxismo althusseriano e o estruturalismo. Refiro-me à hipótese de que idéias sobre relações sociais, das quais se compõem as ideologias (p. 13), sejam “interpretações” (p. 14) manipuláveis (pp. 22 e 23), ou melhor, variáveis segundo impulsos não exclusivamente cognitivos (dizê-lo não é o mesmo que afirmar, como também o faz a autora, que a ideologia oferece uma interpretação da experiência, congruente com uma visão da ordem universal (p. 23)). Tais *interpretações* seriam “relativas a posições ocupadas” por seus agentes (p. 35) — o que faria explodir a noção de ideologia professada por Alba Zaluar. Equivaleriam à “legitimação de posições de diferentes indivíduos ou grupos” (p. 32) ou a simples “afirmações simbólicas” sobre a vida social, estas eventualmente mais críticas do que coniventes, a tomar-se a sério a proposição anterior. Qual o grau de autonomia de tais manipulações simbólicas ou interpretações face aos “códigos” ideológicos tão constrangedores? (Repito a pergunta formulada por Barbara Musumeci Soares a propósito da idéia de interpretação na obra do antropólogo C. Geertz, em seu *paper* “Geertz e Lévi-Strauss: uma leitura comparativa”, 1984.) Em suma, a ótica processualista de V. Turner e C. Geertz (este não citado por A. Zaluar) choca-se com o marxismo e o estruturalismo. O casamento, tido implicitamente como dado em *Os homens de Deus*, é muito mais complicado do que desejaria A. Zaluar.

Reitere-se que, não obstante todos os problemas, *Os homens de Deus*, além de ser uma contribuição relativamente pioneira, penetrando o campo da religiosidade com o instrumental da moderna antropologia, é rico, sério e honesto o suficiente para permitir leituras críticas, a partir da reconsideração de suas próprias análises.

Luiz Eduardo Soares
Antropologia — Museu Nacional

Notas de Livros

Patrícia Monte-Mór

RENOVAÇÃO Carismática católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas. Petrópolis; Rio de Janeiro. Vozes/INP/CERIS. 1978, 215 p.

Com pesquisa sobre a Renovação Carismática Católica no Brasil, o CERIS vem corresponder a uma solicitação feita pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1974. "A expansão dos movimentos pentecostais nas áreas católica e evangélica estava requerendo um estudo sociológico que mostrasse as grandes linhas desta expansão". Na presente publicação se encontram trabalhos de dupla natureza. Inicialmente uma análise sociológica do Pentecostalismo católico, realizada por Pedro A. Ribeiro de Oliveira; em seguida, três reflexões teológico-pastorais sobre os dados sociológicos pelos teólogos frei Leonardo Boff, pe. J. Libânio e pe. Estevão Tavares Bittencourt.

Paralelamente a esta pesquisa, mas dentro do nosso projeto, o CERIS dedicou-se a uma outra, correlata, sob a direção de Francisco Cartaxo Rolim, que analisa o crescimento estatístico e a organização das principais denominações pentecostais brasileiras, que não consta dessa publicação.

ANDRADE, Mário de.

Os cocos. São Paulo, Duas Cidades / Pró-Memória/INL. 1984, 506 p.

Trata-se de edição comemorativa do 90º aniversário do nascimento de Mário de Andrade. O material recolhido por Oneyda Alvarenga fazia parte de um grupo de 35 documentos contendo melodias folclóricas, fichas, recortes de jornais, papéis diversos e ainda originais de alguns estudos concluídos ou em andamento. A maior parte das melodias agora reunidas é que iria constituir o famoso e, como livro, inexistente, *Na pancada do ganzá*, destinado ao folclore musical nordestino.

Que são os cocos? “A gente daqui é alegre” — anota Mário de Andrade — “e cantar tanto como ela não sei quem cante. E não deduzo isso da época de festa em que estou, não. O pessoal amanhece já na cantoria. E tudo é pretexto para cantar. Para conduzir umas vacas... Os trabalhos pesados não se fazem sem cantiga, nem os leves! As praias ressoam noitemente na toada aberta dos cocos”.

O livro, agora editado, contém também alguns artigos de Mário de Andrade sobre o assunto.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (org.)

Repensando a pesquisa participante. São Paulo, Brasiliense, 1984, 265 p.

Este é um segundo volume de documentos de/sobre pesquisa participante, organizado por Carlos Brandão. Nesta publicação estão reunidos escritos de diferentes pessoas do Brasil, da América Latina e da Europa. São documentos regidos pela diferença. Nas palavras do organizador: “deixei que falassem aqui pessoas que defendem pontos de vista diversos, a partir de teorias às vezes opostas”. São artigos do próprio Brandão (iniciando e concluindo a obra), de Marcela Gajardo, Guy Le Boterf, Michel Thiollent, Pedro Demo, Victor Bonilla, Gonzalo Castillo, Orlando Borda, Augusto Libreras, Vera Gianotten, Ton de Wit e Manuel Argumedo.

DIAS, Odila da Silva.

Quotidiano e Poder em São Paulo no século 19. São Paulo, Brasiliense, 1984, 200 p.

“Este trabalho é uma contribuição para o conhecimento dos papéis históricos de mulheres das classes oprimidas, livres, escravas e forras, no processo de urbanização incipiente da cidade de São Paulo, entre fins do século 18 e as vésperas da abolição”. Trata-se de um trabalho denso, muito documentado onde é tratada a produção artesanal e doméstica, até mesmo com algumas indicações sobre as corporações de ofício, que precederam o desenvolvimento industrial de São Paulo.

Maria Odila da Silva Dias, professora de História na USP, reconstitui em detalhes a vida e o trabalho das padieiras, fiandeiras, tecelãs, louceiras e costureiras, e nos permite ver que, ao longo do período que analisa, o

velho e necessário artesanato colonial foi sendo minado pela importação de manufaturas inglesas.

ESTERCI, Neide, e outros.

Cooperativismo e coletivização no campo: Questões sobre a prática da Igreja Popular no Brasil. Rio de Janeiro. (Cadernos do ISER). Editora Marco Zero/ISER, 1984.

Este livro trata das formas coletivas de trabalho no campo. A questão, que envolve controvérsias teóricas, e sobretudo políticas, é tratada, na presente obra, a partir de experiências acontecidas no Brasil, "realizadas por iniciativas de setores ligados à Igreja Católica e que foram implantadas à revelia ou como forma de resistência a políticas governistas antipopulares no campo". Discutindo tais iniciativas, o trabalho suscita questões que se referem aos projetos de coletivização como tais, "mas que se referem também à própria relação estabelecida entre agentes de pastoral e camponeses".

Os artigos dessa coletânea são de autoria de Neide Esterci, Regina Novaes, Laís Mourão Sá, Lúcia Dabul e Maria Antonieta da Costa Vieira.

FAUSTO, Boris.

Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924). São Paulo, Brasiliense, 1984, 296 p.

O autor faz, nessa obra, um estudo sobre crimes e criminalidade na cidade de São Paulo, entre 1880 e 1924. Segundo Boris Fausto, a "escolha do período e a fixação das datas-limite não é acidental. Como se sabe, naqueles anos, ao lado e como parte integrante de processos sociais de âmbito nacional, São Paulo experimentou um intenso crescimento econômico e demográfico, onde a imigração desempenhou um papel de primeira grandeza. (...) Por várias razões, a cidade converteu-se naquele período em um campo fértil para o estudo da delinquência (...)"

Trabalhando basicamente na análise de processos judiciais do período, hoje no Arquivo do Tribunal de Justiça de São Paulo, o autor estabelece, quantitativamente, as grandes linhas da criminalidade nessa fase e analisa três tipos de delitos: homicídio, furtos/roubos e crimes contra costumes. A partir da análise do fenômeno da criminalidade, traça um painel das mudanças sociais na cidade de São Paulo, no período estudado.

HOONAERT, Eduardo.

A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1880). São Paulo, Brasiliense, 1984 (Tudo é história, 45), 92 p.

O autor inicia o livro afirmando que "A Igreja Católica não pertence à história antiga do Brasil. Sua entrada nesta terra é relativamente recente e

deve ser entendida dentro de um grande movimento de expansão mundial a partir de um centro europeu, chamado movimento colonial”.

Hoonart procura, nesse trabalho, “ler” a história da Igreja no Brasil não a partir do lugar do Estado colonizador, mas do lugar dos que foram “vítimas das novas relações de trabalho impostas pelos europeus ao chegarem aqui”, os indígenas, os africanos e seus descendentes mestiços e mulatos.

A obra é dividida em três partes: uma primeira, em que se pergunta como estava organizada a Igreja que entrou no Brasil com os colonizadores; a segunda parte focaliza a evangelização; a terceira e última trata da “vida dentro da cristandade formada pela aliança entre hierarquia eclesiástica e Estado colonizador”.

ROCHA, Everardo P. Guimarães.

O que é etnocentrismo. São Paulo, Brasiliense, 1984 (coleção PRIMEIROS PASSOS, 184), 95 p.

Enfocando alguns dos movimentos pelos quais passou a Antropologia no “jogo de refletir sobre a diferença”, o autor escreve *O que é etnocentrismo*, que define como “uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade etc.”.

O livro trás à tona as idéias etnocêntricas que temos no dia a dia, sobre as “mulheres”, os “negros”, os “paraibas de obra”, os “doidões”, “caretas”, “velhos” e todos os demais “outros” e as idéias que se contrapõem a todas estas, em especial a de “relativização”. Assim, o autor aborda algumas visões do conceito de “cultura” dentro da Antropologia.

SOUZA, Luiz Alberto Gomez.

A JUC: Os estudantes católicos e a política. Petrópolis, Vozes, 1984, 259 p.

Essa obra, originalmente tese de doutoramento na França (Paris III, 1979), trata da problemática política na Juventude Universitária Católica (JUC), a partir de suas atividades rearticuladas a nível nacional em 1950, “até seu dramático desaparecimento num ano tão especial como o foi 1968”.

L. A. Gomez de Souza foi membro do movimento da JUC em Porto Alegre, em 1954 e 1955 e da equipe nacional em 1956 e 1957, além de secretário-geral da Juventude Estudantil Católica Internacional (JECI), da qual a JEC era membro, de 1959 a 1961.

A vivência do autor no movimento e a reunião de documentos da JUC, que estavam totalmente dispersos, além de um certo número de entrevistas

com antigos membros, militantes e assistentes, forneceu material para a presente obra.

O livro é indicado para estudiosos de História e pessoas desejosas de recuperar a memória do Brasil contemporâneo, cientistas sociais e políticos, teólogos e todos aqueles interessados em conhecer a evolução do pensamento e da prática sociopolítica da Igreja Católica no Brasil.

*R*esumos/Abstracts ---

OS PIRILÂMPAGOS DA PERPLEXIDADE E A AURORA BOREAL

A história do Ocidente pode ser lida como desmesura, “hybris”, transgressão; no corte entre bem e mal, corpo e espírito, homem e cosmos, fecham-se passagens. A passagem é sempre difícil: porta estreita, rio caudaloso, pólemos e mistério. As travessias são agora trabalho de um pensar que busca mudar a dimensão na qual se pensa. A questão não é extirpar tensões através de uma racionalidade linear nem pacificá-las numa renaturalização do homem. Na perplexidade, nossa luz não é, nem jamais poderá ser, a luz definitiva e ofuscante que aguarda no fim do túnel, mas a Aurora Boreal, sol da meia-noite, gesto amoroso da diferença.

THE “PIRILÂMPAGOS”* OF PERPLEXITY AND THE AURORA BOREALIS

The History of the West can be read as “hybris”, unchecked power and loss of measure; in which good and evil, body and soul, man

* Pirilâmpagos is an invented word, the fusion of *pirilampos*: fire-flies, and *relâmpagos*: lightnings.

and cosmos are torn asunder, closing off the passages. The path is always difficult, the passage narrow, the waters troubled, the polemos and the mystery. The crossing are now the task of thinking which seeks to change the very dimension in which one thinks.

This change can not be brought on by eradicating conflicts through one-sided rationality, or pacifying them through desires of retur to a would-be state of fusion of man with nature.

Dwelling in perplexity, the light which awaits at the end of darkness, but the glow of the Midnight Sun, Aurora Borealis: the loving gesture of that which differs.

Roberto Romano

“DEUS NON EGET MEO MENDACIO”, OU:
MARITAIN, FILÓSOFO DOS MATIZES

Trata-se de um convite ao diálogo, à luz da verdade. Acentua-se, nas suas páginas, a urgência de olvidar as mentiras piedosas, e recolher, nas falas laicas ou religiosas, seu fundamento essencial e diferenciado. O autor escolheu, a propósito, um livro da maturidade filosófica de Maritain. Livro que foi acolhido com sorrisos complacentes ou silêncio hostil de católicos “avançados”. Entretanto, escrito com sentimentos e razões, *O Camponês do Garona* é exemplo límpido da tese tomista, vinda do aristotelismo, sobre a união indissolúvel da carne e espírito humanos. Indica a coerência e a fidelidade do pensador para com as bases da filosofia e de sua fé católica. Num mundo maniqueu, onde o angelismo auto-predicado e a forma demoníaca — atribuída aos outros — fazem parte das regras nada melhor do que ouvir o prudente sábio que ensinou, aos seus próprios irmãos de fé, a virtude da tolerância, sem irenismos. Enfim, a grande contribuição de Maritain, até hoje muito pouco praticada, é a arte de bem matizar o *logos* alheio. Infelizmente isto soa muito pouco “atual”. Mas vale a pena reler as teses de Maritain: como toda filosofia verdadeira, a sua, naturalmente, encrava-se no universal, deixando aos anões espirituais a prisão do instante.

“DEUS NON EGET MEO MENDACIO”, OR:
MARITAIN, PHILOSOPHER OF NUANCES

This essay is an invitation to a dialogue, in the light of truth. There is an urgent need to bare aside the pious lies and to search, within a laic as well as a religious discourse, for the distinct and essential basis. The author has chosen for this purpose a book of Maritain from the period of his philosophical maturity. This book was received

with complaisant smiles or hostile silence by "progressive" catholics. Nevertheless, written with feeling and reasoning power, *The peasant from Garona* presents a lucid exemple of the thomist thesis, proceeding from Aristotle, about the indissoluble union of human body and spirit. The book demonstrates philosopher's fidelity to the principles of his catholic faith. In a Manichean world where the rules of a game permit us to attribute angelic purity to ourselves and demonic forms to the others, the voice of a prudent wise man who has taught his own brothers-in-faith the virtue of tolerance, is especially worthy of attention. After all, a great contribution of Maritain, little practiced until today, is an art of making more subtile the *logos* of another. Unfortunetly, it is not regarded nowadays as very "up-to-date." But the works of Maritain merit to be read again; his philosophy, as any real one, becomes naturally imbedded in the universal, leaving to the spiritual dwarfs a prison of the transitory moment.

Candace Slater

AFIRMAÇÕES PESSOAIS: A PRESENÇA INDIVIDUAL NAS HISTÓRIAS SOBRE PADRE CÍCERO

Esse texto discute um conjunto de histórias sobre padre Cícero Romão Batista, suposto milagreiro do Nordeste. Embora alguns relatos sobre o padre, geralmente na primeira pessoa, sejam altamente idiossincráticos, outros, narrados predominantemente na terceira pessoa, são conhecidos por quase todo mundo. Tais narrativas tratam de milagres supostamente realizados por padre Cícero durante sua vida. A autora está interessada aqui nas maneiras pelas quais os moradores de Juazeiro, assim como romeiros que freqüentam a cidade, tornam esse segundo grupo de histórias significativas para si mesmos, enquanto indivíduos. A intenção principal é sugerir em que medida aqueles que narram oralmente as histórias, à semelhança dos que o fazem literariamente, talham o material disponível segundo seus próprios propósitos.

PERSONAL ASSURANCES: THE INDIVIDUAL PRESENCE IN NORTHEAST BRAZILIAN PILGRIM'S TALES

The discussion focuses upon a group of stories about Padre Cícero Romão Batista, the alleged miracle worker, of the Northeastern region of Brasil. Although some, generally first-person, accounts of the priest are highly idiosyncratic, others, primarily third-person tales, are known to almost everone. These narratives focus upon miracles which Padre Cícero supposedly performed during his lifetime. The author is interested here in the ways in which residents and

pilgrims of Juazeiro do Norte go about making this second group of stories meaningful to themselves as individuals. Her larger purpose is to suggest the degree to which oral storytellers, much like their literate counterparts, tailor the material at hand to their own purposes.

Renato Ortiz

ÉTICA, PODER E POLÍTICA: UMBANDA, UM MITO-IDEOLOGIA

A questão política se coloca hoje no Brasil de modo imperativo. Existe um envolvimento de algumas instituições religiosas no processo político e uma rica bibliografia dos trabalhos sobre a contribuição da Igreja católica à revitalização da vida política brasileira. Falta, contudo, uma reflexão mais abrangente sobre o problema do poder e a relação entre política e ideologia/prática religiosa. Na sua análise da umbanda, Ortiz busca endereçar essa problemática, fora do esquema funcionalista, com sua pergunta central de qual seria a função da religião, transformar ou conservar a ordem. O autor demonstra como as relações do poder se manifestam em vários níveis (da expressão cultural/ritual, da doutrina, da organização religiosa) e focaliza em particular o importante papel dos intelectuais (sacerdotes) da umbanda na elaboração, sistematização, racionalização e universalização da religião. A questão da ética religiosa e da ação política, do universal e do particular, é tratada num quadro comparativo, juxtapondo o universalismo da Igreja católica às tensões internas do mito-ideologia umbandista.

ETHICS, POWER AND POLITICS: UMBANDA, A MYTH-IDEOLOGY

A political question places itself nowadays in an imperative manner. Various religious institutions participate actively in a political process, and there exists a rich bibliography (of works) about the contribution of the Catholic Church to the revitalization of the Brazilian political life. However, one notices the lack of a more elaborate approach to the question of power and the relationship between politics and religious ideology-practice. In his analysis about umbanda, the author treats these issues outside the functionalist scheme with its central question about the function of religion: whether religion contributes to the transformation or preservation of the existing order. Ortiz demonstrates how the relations of power manifest themselves on various levels (of the cultural expression/ritual, of the doctrine, and of the religious organization) and focuses particularly on the important role that the intellectual of umbanda plays in the development, systematization, rationalization and universalization of the religion. A question

of religious ethics and political action, of the universal and particular, is analysed within the comparative framework juxtaposing the Catholic Church with the inner tensions of the umbandist myth-ideology.

Donald Warren

A TERAPIA ESPÍRITA NO RIO DE JANEIRO POR VOLTA DE 1900

A construção do pensamento espírita no Brasil é analisada em alguns de seus aspectos doutrinários de maior relevo. A obra de Bezerra de Meneses, o "Kardec brasileiro", bem como a sua trajetória, do campo médico ao campo psiquiátrico e daí às soluções espíritas, é relacionada com um dos pressupostos básicos da cultura brasileira: a crença na interferência dos espíritos nos negócios humanos. O espiritismo no Brasil surgiu num ambiente de dominância católica, o que lhe deu marcas significativas. A obra de Kardec perdeu, na apropriação brasileira, muito de suas pretensões científicas, positivistas e naturalistas. A tríade de Kardec, por exemplo, "Trabalho, Solidariedade e Tolerância" foi aqui substituída por "Deus, Cristo e Caridade". As múltiplas influências do ambiente cultural no início do século são descritas pelo autor com ênfase particular nas categorias psiquiátricas que mais diretamente se apresentaram na obra de Bezerra de Meneses. A presença da psiquiatria francesa — particularmente o tratamento moral desenvolvido por Esquirol para a cura da doença mental — é relacionada como um dos suportes teóricos da técnica "magnético-convulsiva" da terapia espírita. A hipnose de Charcot, o mesmerismo, as múltiplas revisões e embates teóricos sobre o magnetismo, a emanção dos fluidos são apresentados como influências presentes na obra de Bezerra de Meneses e portanto do espiritismo religioso brasileiro.

SPIRITOTHERAPY IN RIO DE JANEIRO AROUND 1900

The development of spiritualistic thought in Brazil is presented through the analysis of certain of its salient doctrinal features. The writings of Bezerra de Meneses, the "Brazilian Kardec", together with his passage from the medical to the psychiatric field, and from there to spiritualistic explanations, are correlated to one of the fundamental postulates of Brazilian culture: the belief in the intervention of spirits in human affairs.

The fact that spiritualism in Brazil arose in a predominantly Catholic context, left profound marks. In its Brazilian form, Kardec's work lost many of its scientific, positivist and naturalistic claims. Hehe, for example, the Kardec triad "Work, Solidarity and Tolerance" was replaced by "God, Christ and Charity". The author



Impressão e Acabamento
GRÁFICA E EDITORA FCA

Av. Humberto de A. C. Branco, 3972 - Fone: 452.1155
CEP: 09700 - S. B. do Campo - S. Paulo

Nancy Mangabeira
Pirilâmpagos da perplexidade

Roberto Romano
Maritain, filósofo dos matizes

Candace Slater
Presença individual nas histórias de Padre Cícero

Renato Ortiz
Umbanda, um mito-ideologia

Donald Warren
Terapia espírita no Rio de Janeiro

Reynaldo Alves Avila
Reflexões sobre Franz Kafka

Luiz Eduardo Soares
Homens, deuses e labirintos teóricos (resenha)