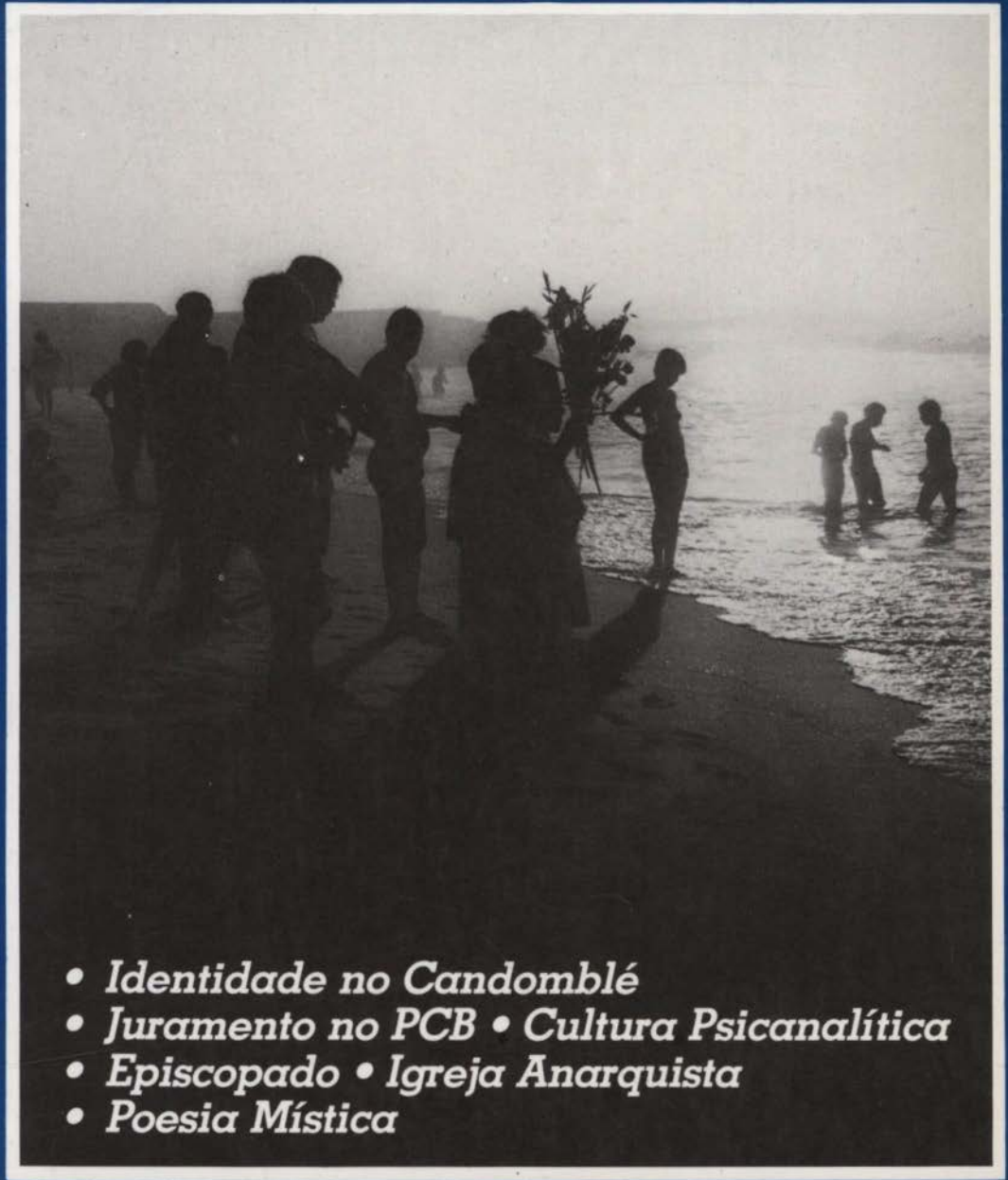
12/1

Religião e Sociedade



- *Identidade no Candomblé*
- *Juramento no PCB • Cultura Psicanalítica*
- *Episcopado • Igreja Anarquista*
- *Poesia Mística*

ISSN 0100-8587

Religião e Sociedade

Agosto/1985

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, 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 Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschin, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Lísias Nogueira Negrão, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, 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

Otavio Studart
Foto da capa: Sebastião Barbosa

Ilustrações

Foto do comício do PCB. *In: PCB, memória fotográfica (1922-1982)*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982.
Foto do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. *In: Festas jubilares sacerdotais (1874-1924)*

© 1985 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

Patrícia Birman
Identidade social e homossexualismo no Candomblé 2

Marcio Goldman
A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé 22

Berenice Oliveira Cavalcanti
O juramento de lealdade e fidelidade: a militância no PCB 56

Sérvulo A. Figueira
Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica 72

Sergio Miceli
A gestão diocesana na República Velha 92

Reed Elliot Nelson
Funções organizacionais do culto numa igreja anarquista 112

POESIA

Grażyna Drabik
Nota introdutória 128

Escritos de **Santa Tereza** e **São João da Cruz** 134

Poemas de **José Hierro, Juan Ramon Jiménez** e **William Blake** 145

RESENHAS

Anaíza Vergolino e Silva
Antropologia da religião e outros estudos, de René Ribeiro 157

Dominique Gallois
Arawete: uma visão da cosmologia e da Pessoa Tupi-Guarani, de Eduardo Viveiros de Castro 161

Jussara de Carvalho Soares
Memórias de um doente dos nervos, de Daniel Paul Schreber 165

O messianismo no Brasil contemporâneo, de Josildeth Consorte e Lísias Nogueira Negrão 171

NOTAS DE LIVROS
Patrícia Monte-Mór 173

RESUMOS/ABSTRACTS 179/184

Identidade social e homossexualismo no Candomblé *

Patrícia Birman **

I — *INTRODUÇÃO*

Há dois anos, entrei em contato com um candomblé na Baixada Fluminense que tinha como particularidade um pai-de-santo considerado unanimemente, dentro desse grupo religioso, como "bicha". Presente a uma festa em sua casa, constatei, um tanto surpreendida, que o lugar-comum amplamente referido no candomblé de que as "bichas" são capazes de produzir suas festas com riqueza e exuberância raras aparentemente se justifica, dado o brilho do evento que, em seguida, tentei descrever num pequeno artigo (Birman, 1983). Posteriormente, resolvi explorar essa relação candomblé/homossexualismo numa volta a esse mesmo terreiro, dando atenção particular à construção da identidade social através do sistema de crenças religioso e sua possível relação com o sistema classificatório referente ao sexo e às opções sexuais de seus agentes. Esse tema, homossexualismo no candomblé, já foi objeto de múltiplas observações, a maioria, contudo, com claro intuito de desconsiderá-lo e rapidamente incluí-lo no âmbito da patologia. Há, contudo, uma única exceção

---

* Trabalho apresentado no 8º. Encontro Anual da ANPOCS. Grupo de Trabalho "Religião e Sociedade". Águas de São Pedro, SP, outubro de 1984.

** Antropologia Social — Museu Nacional.

Foto Grażyna Drabik

que é o ensaio realizado por Peter Fry. Este nos oferece inclusive uma análise dos pontos de vista expressos por diferentes autores que, pesquisando religiões afro-brasileiras, quase que marginalmente, fizeram observações sobre o homossexualismo no culto.

É sem dúvida um tema que se apresenta como embaraçoso, particularmente porque, no âmbito do "nosso" sistema cultural, marcado pela Psicanálise, a relação entre tal fenômeno e um campo social determinado facilmente se estabeleceria através de uma redução psicológica — os homossexuais, seres cuja essência inegável se situa na sexualidade, que por sua vez é plenamente capaz de englobar e explicar todas as suas possíveis inserções sociais, têm um estatuto tão naturalizado que dificulta qualquer esforço analítico.[1] Achei portanto, como todos achariam, que o pai-de-santo "bicha" "recebe" entidades femininas para dar vazão à sua identificação psicológica com o outro sexo. E, assim pensando, evidentemente foi crescendo o meu embaraço diante dessa evidente postura etnocêntrica, que teve como elemento relativizador a tentativa de analisar, a partir de uma experiência pequena de trabalho de campo, como de fato estes dois universos, o da sexualidade e o da religião, se articulam nesse caso específico.

Nesse sentido é preciso fazer algumas observações. Em primeiro lugar, a relação entre o candomblé e o homossexualismo, embora assegurada por todos, assume dois aspectos: um diz respeito a um plano estatístico — há para um número razoável de pessoas, tanto leigas quanto religiosas, a crença de que o candomblé "tem muita bicha". Outro aspecto diz respeito ao caráter dessa relação — nesse caso a grande maioria assume a posição de que não há nenhuma relação de causalidade entre os dois fenômenos; as causas quando apontadas são exteriores à religião. Em outras palavras, não se vê no candomblé algo que intrinsecamente conduza ao homossexualismo. Contudo, há um plano em que é possível perceber a presença de relações entre o homossexualismo e o candomblé estabelecida tanto por agentes religiosos quanto leigos. É possível, pois, analisar as relações que se estabelecem no senso comum entre candomblé e homossexualismo através de uma investigação que coloque a noção de pessoa, tal como esta é, construída pelo grupo em questão.

---

1 Num interessante ensaio, Luc Brisson (Brisson, 1973) faz a análise de um mito grego demonstrando o quanto a marca da cultura judáico cristã no pensamento ocidental se apresenta na obra de Freud que, por sua vez, sem perceber seus limites faz derivar todo e qualquer comportamento sexual de uma bissexualidade básica como ponto de referência obrigatória. A comparação do mito judáico-cristão do casal primordial com o mito grego de Aristófanes, analisado nesse ensaio, deixa entrever a "naturalização" de uma certa perspectiva frente à sexualidade e, em conseqüência, a tendência a interpretar outros universos de representação segundo os mesmos princípios. Neste sentido, ver o trabalho de DUARTE 1984) e FOUCAULT (1977).

Por outro lado, a identidade social construída no plano religioso se relaciona inevitavelmente com outros sistemas de representações da nossa sociedade, articulando valores no plano moral, social e político. Vale dizer, o candomblé não possui esta invejável autonomia e poder simbólico de gerar para seus fiéis um sistema que dê conta de suas múltiplas inserções na sociedade; tampouco se constitui como uma religião de salvação, ao estilo protestante que institui para os seus fiéis uma ética que dá conta de suas formas de ser no mundo. Estabelece, contudo, com as outras ideologias presentes na sociedade uma certa relação que, em se apropriando de determinados temas, privilegiando alguns e negando outros, cria uma figura comum nos cultos, que é o *adé*, categoria que se refere ao homossexual "do santo". E no que se refere a essa figura há inegavelmente inúmeras suposições, comentários, relações que se estabelecem articulando sempre a concepção de pessoa do candomblé e o sistema moral dominante na sociedade, além das categorias através das quais se pensa e se constrói os gêneros masculino e feminino.

Em torno da noção de pessoa desenvolvida no candomblé e na umbanda, e das articulações que a partir desse sistema se estabelecem com esses outros domínios, é que iremos tentar uma abordagem de tão espinhoso tema.

II — *DEFINIÇÃO SEXUAL NA RELAÇÃO COM OS SANTOS*

Algo que inicialmente me espantou no trabalho de campo foi a insistência com que o pai-de-santo me falava da sua vida sexual. Desde o primeiro dia em que cheguei, apresentou-se como uma pessoa que "gosta de homem" e não fez mistério de seus vários casos passados. A expressão "gostar de homem" é a que ele preferencialmente emprega em relação a si próprio, nitidamente evitando usar outras expressões que, ao invés de descritivas, qualificam.

Fui entender essa particular insistência em me informar de suas preferências sexuais na medida em que soube que o terreiro estava "em demanda" com um outro, vizinho próximo, pertencente a um ex-filho-de-santo da casa que, quando lá estava, era amante do pai-de-santo.

Uma das fontes de que se nutre essa briga são as inúmeras acusações ao pai-de-santo que se armam com base na sua sexualidade desviante. A sua preferência por homens é invocada como explicação para toda e qualquer prática religiosa vista como errada. Haveria na homossexualidade do pai-de-santo um alto potencial de contaminação sobre a respeitabilidade da casa, a moralidade desta e sua eficácia religiosa. Uma das acusações que me foram repetidas é que o pai-de-santo "transava com filhos dentro do roncó", pegava o dinheiro do santo para "caçar machos na rua", o que, evidentemente, configurava uma pessoa "sem moral".

Do relato dessa briga e da insistência em me falarem da opção sexual do pai-de-santo, deduzi que o prestígio da casa tinha sido abalado e a relação

desta com a condição de "bicha" do pai-de-santo tinha sobressaído como uma marca negativa transformando-se ao mesmo tempo numa arma nessa guerra religiosa. Tal impressão me foi confirmada por outros comentários que acrescentaram como um dado relevante uma certa campanha que estaria circulando entre os programas de rádio dedicados ao candomblé, tendo como um dos seus alvos o pai-de-santo, fazendo deste, além de uma figura imoral, alguém digno de chacotas por parte de todos.

A utilização da homossexualidade como estigma nessas infindáveis acusações que percorrem os terreiros, com efeito, não é uma grande novidade. O que nos interessa nesse aspecto é a forma que assumem em relação às "coisas do santo" e, de modo mais particular, quais as explicações correntes sobre a presença de homossexuais nos terreiros.

As relações entre as "coisas do santo" e a sexualidade não são contudo simples para a maioria dos informantes. E por isso mesmo é tema de múltiplas conversas, muitas ao pé do ouvido. Particularmente entre aqueles que mantêm com os terreiros uma relativa e desconfiada distância, lá comparecendo mas sem pretenderem uma filiação, percebi as maiores críticas à presença de "bichas" e mesmo a qualificação do candomblé como "coisa de viado". Presenciei brincadeiras entre a clientela masculina eventual indicativas de uma forte tendência a considerar uma entrada no candomblé como algo passível de contaminar suas respectivas imagens como "machos": a macheza desconfia dos terreiros, cuja porta de entrada pode, eventualmente, indicar um ponto fraco na masculinidade de quem dela se aproxima.

Essa desconfiança pode se atualizar de várias maneiras, e em alguns casos não passa de um sinal de respeito à crença dominante, expresso através de relações jocosas com o objeto de tanto estigma. Mas em alguns outros casos configura-se como algo mais amedrontador, como podemos ver no exemplo que passo a relatar. Uma cliente desse terreiro me contou o caso do seu irmão, num tom de alta dramaticidade: este vem enfrentando um longo período de desemprego; para solucioná-lo, recorreu a um centro cujo pai-de-santo convenceu-o de que todo o mal que lhe estava ocorrendo devia-se ao fato de que o santo "estava pedindo para raspar"; fazendo isto, a sua vida ingressaria num outro período mais feliz. Só que esse pai-de-santo, ao fazer a leitura dos búzios, considerou que o rapaz era "de Iansã", orixá feminino, devendo ele, portanto "raspar para Iansã". Tal diagnóstico provocou ampla indignação familiar — todos consideraram que, se o jovem se submetesse à feitura do santo, irremediavelmente "viraria" "adé". Contudo, o rapaz se mostrava irredutível no seu afã de superar o desemprego, o que transformou o relato de sua irmã num caso dramático e sem solução.

Um outro caso, também relatado por uma freqüentadora pouco habitual, dispôs como causa suficiente para o abandono de um terreiro — que, reconhecia, muito a teria ajudado — o momento em que percebeu a mãe-de-santo

como "monocó", o que me foi traduzido como "mulher que transa com mulher". A justificativa que apresentou foi que esse dado a respeito da sexualidade da mãe-de-santo fazia da casa um ambiente "com muita sujeira", o que a impedia de lá permanecer, já que se considerava uma pessoa "pura". "Tinha muita safadeza", concluiu.

Nesses dois casos o que chama atenção é o poder de contaminação que a presença de homossexuais confere aos espaços em que se encontram. A contaminação no primeiro caso assume uma característica muito particular — o pai-de-santo é capaz de alterar a orientação sexual de seus filhos através da manipulação dos santos. No outro relato, a contaminação se faz sobre a esfera moral, transformando mulheres "puras" em "safadas", ou seja, moralmente desqualificadas.

A desconfiança que se atualiza em comentários desse gênero é claramente enunciada por aqueles que não possuem uma vinculação mais estreita com o terreiro. Configura, pois, um ponto de vista pertencente a um lugar específico — o daqueles que só eventualmente freqüentam mas não possuem uma relação mais "orgânica" com a casa, como é o caso dos filhos-de-santo.

Tal ponto de vista é claramente combatido pelos filhos-de-santo e possivelmente por todos que se consideram mais "de dentro". Para estes, a possibilidade do pai-de-santo alterar a definição sexual de alguém não existe. "Ninguém entra homem no roncó e sai viado", pontifica uma importante figura do terreiro. Se sair assim, completa, é porque "já era", só que estava "enrustido". Muitas vezes, me explica, a família não aceita e aí quando a pessoa vem para cá pode acontecer que comece a "botar as manguinhas de fora".

Temos, pois, de um lado, a definição sexual como sujeita a interferências, podendo ser alterada a partir da atuação de um outro. Em contraposição a isso, temos a representação da definição sexual como algo que independe de qualquer injunção externa ao sujeito. Este, antes de tudo, "é" ou "não é" viado. A referência à família como uma força "repressora" se apresenta em mais de um argumento.

O pai-de-santo, nessa mesma linha interpretativa, contou a história de um de seus filhos-de-santo que "gostava de homem" e a família não aceitava essa sua particularidade de forma alguma. Depois de viver algum tempo no terreiro, voltou para casa e lá acabou se matando. Hoje é considerado por ele como um "egun" muito prestativo do seu terreiro.

Mas tanto o grupo mais recalcitrante quanto às virtudes do candomblé quanto o grupo de filhos-de-santo não têm dúvidas de que uma das formas mais eficazes para identificar uma "bicha" no candomblé é através da incorporação pelos orixás. O homem que tem como "orixá de frente" um orixá feminino tem todas as probabilidades de ser "bicha".

A discordância reside, pois, no poder que o terreiro teria em alterar ou não a definição sexual ou moral de seus participantes. Para os filhos-de-santo, o orixá feminino num homem só vem reafirmar aquilo que ele próprio já sabia e de que os outros possivelmente desconfiavam — a sua condição de "bicha enrustida" que finalmente se definiu.

Essa pequena diferença de pontos de vista é, contudo, reveladora. O receio e a desconfiança que se apresentam num grupo, contrastando com o outro, pode nos sugerir uma pista interpretativa. Com efeito, a idéia de que a sexualidade pode alterar-se de acordo com os ambientes, estando sujeita a manipulações mágicas, nos leva a pensar na predominância de um pensamento a respeito do sexo que dá a este um lugar subordinado a uma outra instância — a instância moral. O que faz de um homem um "macho" não seria uma "natureza" preexistente, tampouco uma tendência psicológica que nele se instaura; o que faz um macho é, como taxativamente nos afirmou um pai-de-santo, "vergonha na cara". Dançar feito mulher, ter trejeitos femininos é uma *falta no plano moral*, que remete aquele que a comete para a condição de pessoa sem moral. Nesse sentido não é difícil entender a representação do candomblé que tenha homossexuais entre seus dirigentes como um ambiente capaz de ter efeitos contagiantes avassaladores, capaz de transformar "homens" em "bichas" e "mulheres honradas" em "safadas".

Na negação dessa concepção, apresentada sob o argumento de que "ninguém entra homem no roncó e sai viado", o que podemos perceber é a predominância de uma representação da pessoa em que a idéia de uma natureza tem precedência sobre os valores morais que esta posteriormente assume. E, nesse caso, os orixás vão ter lugar, já que participam como elementos constituintes da pessoa de seus filhos-de-santo. Sem dúvida, argumentam, é um péssimo sinal perceber através dos búzios que o orixá que se apresenta na cabeça de um homem é mulher. Tal situação, contudo, é quase impossível de ser alterada, já que nenhum orixá gosta de ceder o que é seu para um outro. Mas eventualmente tenta-se mudar, ofertando muitas obrigações para conseguir que ele se afaste e dê lugar a um outro. Essa discussão da relação entre homossexualidade e candomblé encontra-se, quase que nos mesmos termos, no material analisado por Peter Fry, como podemos ver no trecho que passamos a citar:

"A única conexão detectada entre as crenças nos cultos e a sexualidade foi a observada por Ruth Landes, na Bahia: mais precisamente, a tendência daqueles classificados como bichas terem os orixás femininos como seus protetores. Aqueles que pensavam que havia uma ligação entre os orixás Iansã, Oxum e o andrógino Oxumaré e o *status* de bicha não viam, entretanto, essa ligação em termos de causa e efeito, e sim em termos de afinidade. Outros negaram qualquer ligação entre a sexualidade da divindade protetora e a sexualidade do próprio indivíduo. Uma mãe-de-santo declarou enfaticamente que

a sexualidade dos santos não interfere, em nenhuma hipótese, na integridade física dos seus filhos. Apesar desta falta de consenso, indivíduos 'filhos' de orixás femininos são suspeitos de serem 'bichas'. Da mesma forma, supõe-se que uma 'bicha verdadeira' tem um santo feminino como protetor" (Fry, 1982:73).

É possível supor que as diferenças que se apresentam nos pontos de vista desses informantes se devam às posições que ocupam na relação com o candomblé, como parece indicar a negação enfática da mãe-de-santo a respeito de uma possível alteração da sexualidade por interferência dos orixás. Da mesma forma esses dados reforçam a idéia de que a presença de um orixá feminino num indivíduo do sexo masculino não altera o sexo, simplesmente porque é indicativa de uma alteração que já se deu no plano da natureza — por esta razão, o que o orixá "faz" é simplesmente desenvolver no seu "filho" porções cada vez maiores de afinidade consigo. Por isso ninguém duvida de que uma "bicha verdadeira" traz uma relação de pertencimento com um orixá feminino.

Com efeito, uma filha-de-santo desse terreiro insistiu em afirmar que o orixá atua de modo a marcar no seu filho um "jeito" determinado, influi, no seu dizer, no "temperamento" do filho-de-santo.

Um homem "filho" de um orixá feminino, na medida em que incorpora esse orixá e "exibe" jeitos e trejeitos femininos, passa, pois, a ser considerado "bicha". Há aqui uma quase imperceptível mudança na ordem dos fatores, já que esse homem está realizando aquilo que a sua natureza primeira lhe exige — e se o código moral vigente lhe coloca dúvidas e contraria essa pretensão, isto não impede, contudo, que paulatinamente deixe o seu orixá ir tomando conta da sua pessoa, marcando presença tanto em seu corpo quanto em seu "jeito". Neste caso estaremos diante da categoria "adé" que é o nome através do qual se designa o homem visto como a "bicha" que pertence ao candomblé.[2] *Adé*, com efeito, não é simplesmente a "bicha", é a "bicha" que tem uma atuação, não exclusiva mas significativa, através da sua relação com um orixá feminino. A invocação costumeira nos terreiros de uma relação de semelhança entre o orixá e seu filho vai se apresentar tendo como uma constante a referência a qualidades que pertencem ao gênero feminino: o pai-de-santo que se diz "de Oxum" afirma que é "tão vaidoso" quanto essa entidade.

A construção do *adé* vai, portanto, retirar da relação com os santos uma fonte importante para a sua alimentação. Dessa maneira, se há "bichas", há as "bichas do candomblé", os "adé", cujas "frescuras", objeto de olhares e críticas rancorosas, se realizam com a proteção dos orixás.

---

2 *Adé* é o termo que vi empregado por um número grande de informantes. Não sei, contudo, se é de uso generalizado. De qualquer forma é interessante a tradução da palavra iorubana *adé* no dicionário afro-brasileiro:

"Paramento usado pelos orixás Oxum, Yemanjá, Iansã e Nanã quando incorporados, vêm dançar em festa pública do terreiro". (Cacciatore, 1977).

Tenho tendência a crer, contudo, que uma maior ênfase na constituição moral do sujeito de um lado, e a idéia de uma constituição "natural", de outro, são percepções que, apesar de contraditórias, não chegam a se constituir em códigos excludentes. Em outras palavras, não creio que haja adesão ao candomblé que se faça com tal radicalidade que impeça a ressonância nas pessoas destes valores morais tão familiares.

III — *RESPEITO, DIGNIDADE E SEXO NA RELAÇÃO COM OS SANTOS*

Até agora estamos dando por suposto que haja um absoluto consenso com relação à definição de "bicha", "viado", "homossexual", o que, de fato, não corresponde à realidade.

Voltando novamente ao trabalho pioneiro de Peter Fry, encontramos uma descrição das categorias referentes à sexualidade no país. Percebe a existência de dois sistemas básicos de representação. Um de cunho hierárquico, e outro que denomina de igualitário. O primeiro seria mais claramente presente nas camadas populares enquanto que o segundo se encontra entre segmentos médios urbanos de vinte anos para cá (Fry, 1982). Não reproduzirei aqui a sua análise; vou me deter unicamente nos aspectos mais relevantes para este trabalho.

Fry percebe no sistema que denomina de hierárquico uma clara separação entre os gêneros "homem" e "bicha". O homem, identificado com o masculino, "domina" a bicha, que representa nesta relação um papel feminino: "Podemos perceber que as representações das relações sexuais-afetivas entre 'homens' e 'bichas' e entre 'homens' e 'mulheres' falam fundamentalmente sobre dominação e submissão e não sobre "homossexualidade" em si." Isso fica claro quando lembramos que o 'homem' nesse sistema cultural pode manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo (isto é, relações homossexuais) sem com isto perder seu *status* de 'homem' na medida em que assume o papel 'ativo' da relação (Fry, 1982: 90).

Com efeito, a representação do homossexual nesse sistema só diz respeito àquela categoria de homem que "dá" e não recobre aquele que "come". Sem dúvida encontramos no nosso trabalho de campo esse mesmo universo de representações da sexualidade. Mas pudemos perceber a presença de aspectos problemáticos para os próprios informantes no lidar com as categorias "bicha" e "homem".

Como já nos referimos no início, o pai-de-santo se autodefine como uma pessoa que "gosta de homem". "Gostar de homem" é ter preferência por machos heterossexuais, ou seja, aqueles que "comem" "bichas" e "mulheres". Essa sua preferência sexual naturalmente é reafirmada pelos orixás — seu orixá de frente é *Oxum Apará* e além disso possui uma *Pomba-Gira das Almas*, denominada Maria Angélica.

Com tudo isso, faz questão de dizer que não se considera uma "bicha", prefere se considerar "gay". Ao pedir que me explicitasse a diferença entre os dois termos, utilizou o seguinte argumento: a "bicha" não se dá ao respeito, faz escândalos, se veste de mulher, sai em bando pelas ruas mexendo com os homens. Tudo isso configura pessoas de pouca "classe", sem categoria. Ele, diferentemente, exige ser tratado por todos *como homem*. Se um homem com quem tiver transado o tratar com brincadeiras, galhofas e falta de respeito, ele briga. Mas isso dificilmente acontece porque, como transa com "homens", estes não vão querer que suas noivas ou esposas saibam do que aconteceu, por isso tendem à discrição.

É "gay", portanto, porque não assume o gestual afeminado das "bichas", sinal de ausência da dignidade pessoal.

No plano social, Pai João quer ser reconhecido como "homem", o que implica também colocar nesse plano não só a idéia de uma hierarquia entre os sexos mas também a existência de um sistema moral que a justifica. O homem que se permite ser tratado publicamente por um outro como mulher está se desqualificando tanto social quanto moralmente, já que perde as condições de ser respeitado e tem a sua dignidade atingida.

Contudo, apresenta-se como inevitável a disparidade entre a sua opção pelo papel sexual de mulher, como aquele que "dá" e que "gosta de homem" e a sua tentativa de, apesar disso, manter-se como "homem" e não como "bicha". A presença ou ausência de um papel de gênero feminino se vincula, portanto, com uma área social e moral problemática, embora esteja claramente presente na classificação do seu papel sexual. Papel sexual que não é negado mas que o pai-de-santo tenta delimitar nas suas ressonâncias sociais e morais.

Há aqui a idéia de que a sua "natureza", confirmada pela presença de orixá feminino como santo protetor, tem uma certa composição feminina, expressa através da identidade com o papel sexual da mulher que, contudo, deve ser contido nas suas manifestações de modo que "gay" não vire "viado" e, em conseqüência, pessoa "sem moral".

A assunção de um papel de gênero feminino vai se vincular, portanto, de modo público, à incorporação de seus orixás — não se apresenta de forma alguma envergonhado de "ser de Oxum" e nada seria mais distante de uma incorporação por este orixá do que sair pela rua vestido de mulher.

Temos, no entando, duas formas distintas de incorporação pelos santos e orixás; tal distinção está claramente expressa na concepção que distingue os santos "de umbanda" daqueles "do candomblé". Para melhor entendermos a representação da sexualidade nesse pequeno universo é preciso, pois, analisar a dinâmica do terreiro na sua relação com o sobrenatural.

IV — *REPRESENTAÇÃO DA PESSOA E POSSESSÃO*

Discutindo a noção de *pessoa* no candomblé, Márcio Goldman rejeita a idéia desenvolvida, entre outros autores, por Roger Bastide e Claude Lépine, de que no candomblé os orixás representariam modelos de "personalidade" com os quais seria possível o filho-de-santo relacionar-se de forma identificatória:

"Ele [Bastide] supõe uma identificação do filho-de-santo com o orixá, identificação esta que implica necessariamente, é óbvio, a pressuposição da existência de dois seres ontologicamente unitários, individualizados e dotados de características internas próprias, seres que apenas *a posteriori* podem se aproximar: o 'eu psicológico' do fiel e o modelo de personalidade do orixá. Na verdade não é bem isto que parece ocorrer. O orixá é visto antes como uma força natural cósmica, composto de uma infinidade de planos, ou "qualidades", hierarquicamente ordenados, e não uma individualidade de qualquer espécie; também o filho-de-santo é pensado como multiplicidade que o orixá compõe e não a qual ele simplesmente se acrescenta depois de acabada" (Goldman, 1984).

Com essa crítica às análises que se apóiam numa perspectiva reducionista de cunho psicológico, Goldman vai concluir que esse sistema de base totêmica opera através dos ritos uma tentativa nunca inteiramente bem-sucedida de unir o homem à divindade do qual é parte, ou seja, repetidamente se esforçando para superar no plano ritual uma descontinuidade que lhe é inerente.

A crítica desenvolvida nos indica claramente que a idéia de uma "personalidade" que se acopla numa outra estaria na base do raciocínio que tenta colocar na relação entre orixá e sexualidade do indivíduo uma relação de causa e efeito. Como se o primeiro pudesse, com efeito, agir sobre o outro, pensado como um ser preexistente.

Contudo, essa concepção de orixá convive, em bons termos, com a idéia de outras entidades sobrenaturais que se apresentam umas e outras como radicalmente distintas. E esse problema remete a um outro, qual seja, a "nossa percepção" de que há entre as práticas religiosas "afro" a presença de fronteiras nítidas que as separam entre si, permitindo-nos ver com clareza os ritos e entidades que pertencem ao "candomblé" em oposição aos que pertencem à "umbanda" ou aos "centros de mesa". Se isso não acontece, é preciso levarmos a sério as distinções que são feitas pelos informantes entre "orixá", "guia" e "espíritos de mortos", que se apresentam indistintamente em candomblés e centros de umbanda.

Evidentemente que a tentativa de dotar esses cultos de fronteiras rígidas teve uma grande colaboração dos cientistas sociais que, ao lado da defesa intransigente daquilo que viam como a ortodoxia legítima do candomblé, desqualificavam como não pertinente ao culto o que os informantes insistiam em

apresentar como nele integrado.[3] Entre outras razões, certamente esta se apresenta e justifica a ausência, até hoje, de uma comparação entre o que os agentes religiosos consideram como distinções relevantes nas modalidades de possessão.

Não há, pois, no discurso dos agentes religiosos uma oposição de princípio entre o candomblé e a umbanda mas a alocação preferencial, em uma ou outra modalidade de culto, de diferentes formas de possessão. Numa, se encontram pessoas que recebem "orixás"; noutra, pessoas que "trabalham com guias". E, por isso mesmo, em não poucas casas se apresenta um sistema misto — referido como terreiros "de angola com umbanda", ou em outros lugares, de "candomblé de caboclo".[4]

Se atentarmos para a forma com que os agentes religiosos se referem às entidades que neles se incorporam, poderemos ir nos aproximando dessa distinção. É, de fato, raro, senão inexistente, a expressão "*eu tenho* um orixá", mas está certamente fora de questão o uso da expressão "*eu sou* de um caboclo". O que habitualmente se usa é "*eu sou* de tal orixá" e eu "*tenho* um caboclo". O possessivo é, pois, utilizado na referência às entidades chamadas também de "guias", normalmente associadas com a umbanda.

Esse possessivo nos indica ainda, na medida em que descreve a relação estabelecida com a divindade, que nesse caso não se poderia supor que a representação do guia se relaciona da mesma maneira que a do orixá nesta noção de pessoa. Na representação do orixá, é formulada pelos agentes religiosos uma relação de pertencimento a uma totalidade abrangente. Já a representação dos guias tem, com o uso do possessivo, a indicação de uma inversão desses termos — parte integrante da pessoa mantém com esta uma relação cujo pólo abrangente se situa no sujeito e não na entidade sobrenatural. A presença dessa inversão hierárquica quando se passa da possessão por orixá para a possessão por guias deixa-se perceber, de um lado, através do ritual e, de outro, nas formulações correntes sobre as entidades. Com efeito, as descrições dos "guias" feitas em inumeráveis ocasiões apontam a existência de uma concepção em que estes se apresentam como "tipos" inferiores e subordinados, construídos através de categorias negativamente marcadas — são os "caboclos", os "negros ex-

---

3 Edson Carneiro chega ao limite de juntar num mesmo bloco as casas que praticam "candomblé de caboclo" — e portanto se afastam do candomblé legítimo — às casas que têm como pai-de-santo homossexuais (Carneiro, 1978:106).

4 Vê-se o exemplo no relato de Lépine sobre o candomblé ortodoxo em que a ortodoxia da casa é mantida "expulsando" os guias das filhas-de-santo para outros terreiros:

"Aliás, mesmo nas casas Ketu ortodoxas, há pessoas que possuem, além de seu santo, um caboclo. 'Se uma filha minha tem um caboclo, o que vou fazer? Não vou matá-lo, não é?' Dizia a mãe-de-santo do Ase. Então a filha faz o orixá em São Gonçalo e vai assentar o seu caboclo em outro lugar" (Lépine, 1978:79).

escravos", as "crianças" e os "exus". Enquanto representantes dessas categorias, são hierarquicamente dispostos numa oposição complementar por aqueles que possuem esses mesmos atributos invertidos, positivamente marcados: o homem branco, não-escravo, não-criança, racional e civilizado (cf. Birman, 1983). Ter um guia é, pois, manter uma relação através da possessão com entidades que estão subordinadas ao que seria um "núcleo" integrador, "mais evoluído", capaz de contê-las, para no ritual do transe ser capaz de realizar o movimento inverso, qual seja, "extraí-las" de si. Não permitindo, como no caso dos orixás, uma plena incorporação deste na sua pessoa, mas fazendo um movimento de separação, em que o "guia" vai ter sua presença cada vez mais reconhecida na medida em que conseguir se configurar como um personagem, visto como distinto da pessoa que o incorpora.

Os ritos de possessão, nesse caso, vão permitir a presença dos "guias" numa mímica que revela passos e descompassos representando tentativas de controle por parte da pessoa e um reconhecimento da sua incapacidade de fazê-lo, para, finalmente, permitir que o "guia" tenha uma presença efetiva e se configure como um personagem dentro do espaço ritual. A ação ritual básica, portanto, se resume a dar lugar para a construção de um personagem que, embora crescentemente individualizado, mantém-se subordinado àquele que o recebe.

Acompanhar a possessão "por guias" é, de certo modo, ir paulatinamente assimilando, como um personagem *separado* do seu médium, a presença da possessão. O que ela "faz" é trazer "em terra" esses guias que os médiuns possuem, e a cada ritual que se realiza são acrescidos na sua individualidade, desenvolvendo suas marcas através do tempo — são seres, pois, singulares, cujas histórias estão intimamente vinculadas ao acompanhamento do cotidiano do terreiro na relação com os seus participantes.

Se, no caso da possessão por "guias", a individualização do personagem é a regra, estamos contudo, repetimos, no interior de um sistema em que os procedimentos de individualização são controlados e, portanto, restringidos. A individualização radical, a singularidade absoluta vai se apresentar na outra modalidade de possessão — aquela que se dá por intervenção "das almas" ou "eguns". Vale dizer, aquelas entidades representadas como indivíduos que não se conformaram com a perda de suas dimensões terrenas (históricas e singulares), não encontrando, portanto, condições de serem incorporados numa nova totalidade e assim, como "ex-pessoas", são qualificados como "vagantes". Incorporar um "egun" é incorporar algo que, por ser singular em demasiado, não lhe pertence, não é parte de sua pessoa e só pode, pois, propiciar sofrimentos e deve ser afastado. É um *outro* e não uma *parte outra* de si.

No caso que ora estudamos, estamos tanto em presença de um terreiro "misto", que se autodefine como de "candomblé e umbanda", quanto na presença de um pai-de-santo que incorpora orixás e "dá consultas" com guias. Como já comentamos, o orixá desse pai-de-santo se apresenta com um dos

signos de reconhecimento da sua condição de "adé", já que é um homem "de Oxum". Resta portanto analisarmos qual a relação que a possessão "por guias" vai ter com a construção social da sua identidade.

V — *PERSONAGENS E PESSOAS — ALGUMAS CENAS DO REPERTÓRIO UMBANDISTA*

Nesse terreiro que "cruza" candomblé com umbanda, parte fundamental das atividades está centrada nas sessões semanais de atendimento que se dão através de seus guias mais importantes. Não são contudo suas únicas atividades, o pai-de-santo atende também cotidianamente através do jogo de búzios e zela cuidadosamente pelos orixás de seus filhos. De um lado, portanto, tem como atividade tudo aquilo que implica a sua posição de guardião dos orixás "assentados" no seu terreiro. De outro, dedica-se a dar consultas através da incorporação de alguns personagens de que falaremos agora.

É importante termos em mente, ao falar de "personagens" que vão sendo construídos na relação com a clientela da casa, que essa idéia pressupõe a armação de uma "cena" na qual os tipos assim construídos estabelecem formas de relacionamento com o "público" que, por sua vez, reforça as idéias que presidem a sua construção. Os personagens que têm os seus papéis prefixados em torno de alguns comportamentos básicos vão ganhar em inteligibilidade e eficácia simbólica na medida em que são preenchidos pelas expectativas dos presentes e relacionados, por intermédio destes, com os seus pequenos dramas da vida cotidiana. Essas expectativas, contudo, dificilmente se alteram, e quase mesmo se apresentam como prontas a cada ritual para se acoplarem ao tipo já conhecido que ali vai se mostrar.

Roland Barthes, num pequeno ensaio, compara a luta do *catch*, extremamente popular entre determinados segmentos sociais do seu país, com os procedimentos da Comédia Italiana, cujo modelo de encenação e criação de tipos fixos de personagens lembra esses ritos de possessão: "Cada signo do *catch* é, pois, dotado de uma limpidez total visto que tudo deve ser compreendido no próprio instante em que se realiza. A evidência dos papéis assumidos pelos lutadores é de tal modo acentuada que se impõe ao público assim que estes entram no ringue. Como no teatro, cada tipo físico exprime, em excesso, a tarefa a cumprir pelo combatente. Os lutadores de *catch* têm portanto um físico tão peremptório quanto o das personagens das Comédias Italianas, que revelam aberta e antecipadamente, pelos seus trajes e atitudes, o conteúdo futuro do seu papel." (Barthes, 1982: 13).

A aproximação com o teatro, particularmente com o gênero desenvolvido na Comédia Italiana, nos é útil na medida em que nos permite, fazendo esta analogia, imaginar como pertencentes a um repertório limitado às inúmeras cenas rituais que se dão cotidianamente nos mais variados centros de culto. Todos reconhecem, por exemplo, que os principais personagens dos terreiros

geralmente pertencem a seu chefe espiritual, mas ainda não se indagou se estes são escolhidos com os mesmos critérios e encenam ritualmente as mesmas "peças". Em outro trabalho (Birman, 1982) pude esboçar a análise de uma dessas cenas rituais, que tinha como tema as relações familiares, cujos personagens "guias" dividiam-se entre os tipos "preto-velhos" e "crianças", representando a relação doméstica entre "avós" e "netos" — a platéia, clientes e participantes do terreiro, contracenava com estes no papel de "pais". A encenação repetia-se quinzenalmente e dava a seus participantes um visível prazer.

Qual é a peça, portanto, que se encena nesse terreiro tendo como tema a sexualidade?

A peça em que inegavelmente se tem como tema a sexualidade se dá com a "Pomba-Gira das Almas", incorporada no pai-de-santo, no papel do personagem principal. Somente uma vez por ano acontece a festa da Pomba-Gira. E, como acontecimento único, que foge à rotina do terreiro, é conduzida de modo tal que lhe é conferida a condição de um evento extraordinário. Com dois meses de antecedência, pelo menos, a grande preocupação manifesta dos filhos-de-santo se refere aos preparativos da festa.

Se dirigirmos a nossa atenção para a forma como os atores são dispostos nesse grande acontecimento ritual, veremos que o dado mais importante e que dá inteligibilidade ao evento é o papel designado ao público presente na sua função de contracenar com a entidade incorporada no pai-de-santo. Esse público é nitidamente dividido em dois grupos. Um, que chamaremos de "público externo", é composto por pessoas de prestígio que não freqüentam o terreiro e mantêm com este uma relação formal. São os convidados especiais convocados pelo pai-de-santo segundo um critério nítido — aquelas pessoas que possuem importância nas áreas de atuação pública tanto na religião quanto na política. Na festa de dois anos atrás — época das eleições — estavam presentes inúmeros radialistas de umbanda e candomblé além de candidatos diversos a cargos eletivos. "Pessoas que vieram de longe" são outras que podemos incluir nessa categoria, já que são ritualmente apresentadas e, deste modo, indicam para todos a abrangência na sociedade do culto à Pomba-Gira. O outro grupo é composto das "pessoas comuns", eventuais freqüentadores do terreiro, grande parte da vizinhança e, quando não, parentes dos filhos-de-santo. Na festa deste ano, esse segundo grupo teria em torno de umas quinhentas pessoas.

Além desses personagens temos um outro ainda não mencionado que é o "apresentador", um *speaker* de rádio, especialmente contratado para conduzir as várias etapas da festa. No momento inicial da festa, aquele público de fora é anunciado, homenageado e todas as referências que destaquem o caráter ilustre desses participantes são mencionadas pelo apresentador. Este ano, dadas as dificuldades que o terreiro vem passando, não foram convidadas pessoas "de fora"; a única que poderia ser enquadrada nesta categoria era eu, que fui de-

vidamente homenageada como "pesquisadora e psicóloga" e, nesta condição, fui discretamente obrigada a "entrevistar" o pai-de-santo no meio do salão.

O destaque que é dado a essa categoria de participantes, como é óbvio, se explica em parte como uma maneira de engrandecer o terreiro, demonstrando que este consegue manter seu prestígio para bem mais além do que as suas fronteiras físicas deixariam supor. Mas isso não é tudo. Com efeito, o "público externo" é convidado a desempenhar ainda um outro papel. E vemos, de fato, tal público, levado pelo próprio desenrolar do ritual, sofrer uma modificação. De *pessoas ilustres*, convidadas a assistir a uma festa, passam à condição de *admiradores* e *súditos* da Pomba-Gira. Acrescenta-se, pois, à sua condição ilustre uma vinculação particular com a entidade, vinculação esta que se organiza através da junção desse grupo com o outro, subordinando os dois, agora integrados, à recepção da entidade.

A recepção à Pomba-Gira se dá basicamente através de duas formas de ação ritual; uma, pela transformação da festa num carnaval, tendo a entidade como centro e "rainha" da festa.[5] A outra, relacionada com a primeira, se dá através da "coroação" da "rainha", feita por um dos ilustres participantes. Como não pretendo descrever exaustivamente o ritual, passo a citar aqui um pequeno trecho da etnografia que realizei dessa festa, há dois anos atrás:

"O momento seguinte seria dedicado a um evento de enorme importância e significação para todos. A Pomba-Gira, como acontece todos os anos, seria coroada. Em seu trono, receberia das mãos de um dos seus mais ilustres súditos a sua coroa do ouro... A coroação processou-se como de praxe nas monarquias. Depois de coroada, a Pomba-Gira sentou-se em seu trono para receber as homenagens que lhe eram devidas. Dissolveu-se o círculo que a protegia da massa dos participantes que vieram cumprimentá-la. Veio a ganhar, como todos os anos, muitos presentes — um deles especialmente valorizado, uma piteira de ouro. Além deste, eletrodomésticos, bijuterias, uma mesa de jantar imponente, flores em profusão. Note-se que as dádivas frisavam a feminilidade desse exu umbandista. Mas a rainha da noite não veio à sua festa para permanecer sentada em seu trono. Queria circular pelo salão, não um desfile solene e formal, mas como participante de uma festa alegremente explosiva, uma festa de carnaval. Enquanto todos dançavam, no meio da confusão ela circulava, ora

---

5 A importância dessa "carnavalização" do rito pode ser percebida através do papel que a mulher desempenha nessa festa; segundo a análise de Roberto Da Matta:

"A questão do carnaval não é só vestir-se de mulher, mas tomar a mulher como centro do mundo, invertendo o pêndulo do poder que vigora no mundo diário. Assim, sem mulher não há carnaval. Mas é preciso igualmente notar que no carnaval interno, teatralizado, a representação é sempre da mulher enquanto prostituta. Não se trata, porém, de denegrir a mulher, mas de apresentá-la com o máximo do seu poder tradicional: o poder da sedução e da sensualidade..." (Da Matta, 1981:69).

abraçada por um, ora por outro, ouvindo pequenos segredos, tendo suas roupas ajeitadas a todo instante por quem estivesse perto". (Birman, 1983: 31).

Dessa maneira, o que esse ritual encena é a relação de um personagem, cuja sexualidade desviante é a marca fundamental e que ocupa agora uma posição de rainha, com os seus súditos — não só os freqüentadores habituais do terreiro mas pessoas "de fora" que, nesse caso, parecem representar a sociedade como um todo. Com efeito, o que se encena é o poder extraordinário que essa entidade possui, vinculando a sua sexualidade à presença desses representantes da sociedade mais ampla na condição de seus súditos. Estes, por sua vez, reconhecendo a sua "realeza", privilegiam o terreiro com suas presenças.

O término do ritual não se dá antes da realização de uma outra etapa, que é a "passeata da Pomba-Gira". Esta desloca-se com seus fiéis e banda de música pelas ruas próximas, provocando espanto e agitação por onde passa. Nessa última cena, o terreiro *ocupa o espaço público*, o que vem a acontecer na medida em que se tem como figura mediadora, dirigindo a "passeata", a Pomba-Gira. Uma pequena observação: nessa cena que se desenrola passando por uma padaria, um botequim e inúmeras casas, além de interromper o trânsito pelo menos uma vez, não se escutava nenhum comentário depreciativo, nenhuma brincadeira dos transeuntes em relação à estranha figura de um homem vestido de mulher, coberto de jóias e maquiado, dirigindo a passeata.

Tal cena ritual reitera como acontecimento o que cotidianamente é referido como atributo dessa entidade. Ela, com efeito, ocupa entre as outras entidades um lugar especial no terreiro. É referida, na verdade, como a "verdadeira dona" da casa, tendo a entidade que atende no cotidiano, Seu Zé Pilintra, como seu "emissário". O seu poderio é frizado particularmente através da demonstração de suas posses; é ela que tem e mantém alugadas 16 casas cuja renda é revertida para o terreiro. Além disso é a feliz possuidora de jóias, roupas finas, perfumes; e o salão onde sua imagem se posta é denominado "salão da Pomba-Gira". Com tudo isso, podemos perceber que todo e qualquer retorno dos investimentos feitos pela ação mágica do pai-de-santo é direcionado a essa entidade, que passa então a representar o papel de principal mediadora do terreiro com o seu público, e, dada a magnitude das dádivas que exibe, do terreiro com a sociedade.

Bem, voltando ao nosso tema, cabe a pergunta: o que significa a presença de tal entidade na relação que estamos investigando entre homossexualidade e identidade social no culto religioso?

Para relacionarmos esta nossa questão com o ritual que agora examinamos é preciso voltar aos personagens-tipo desenvolvidos na umbanda e no candomblé.

Uma característica importante do "tipo" Pomba-Gira é a forma como esta exerce a sua condição de "mulher da rua". As Pombas-Giras, nesse e em outros

terreiros, costumam se apresentar de forma tal que se dá inteiro destaque à sua condição de "mulheres oferecidas" — são quase sempre "abusadas", mantendo com o público uma permanente atitude de voracidade: pedem cigarros, cachaça e sempre frisam que qualquer benefício que elas podem propiciar a seus clientes só será concedido mediante pagamento. É habitual, inclusive, qualificar os exus como "interesseiros", sempre extremamente atentos a qualquer "benefício material" que possam obter. Ao lado disso, e talvez principalmente por isso, as Pombas-Giras são apresentadas como *vulgares*: utilizam-se de gargalhadas estrondosas, arregaçam as saias, olham provocativamente para seus clientes, dizem palavrões. Longe dessa figuração a imagem de uma mulher sedutora; ao contrário, provocam em alguns um certo pé-atrás e olhares desconfiados.

Essa caracterização das Pombas-Giras como *vulgares* e *oferecidas* tem, a meu ver, relação com o fato de serem incorporadas por mulheres, respeitáveis donas-de-casa, cuja sexualidade se dá sob o signo da honra. Sim, porque uma das marcas constitutivas dessa personagem é o fato de terem sido mulheres que *perderam a honra*, que *decaíram*, e, enquanto personagens, a ênfase da sua construção recai nas suas marcas negativas, na falta no plano moral e social que as caracteriza.

Lembrando o argumento que explicitamos antes, diríamos que as Pombas-Giras se apresentam como vulgares e oferecidas e, enfim, como a imagem da anti-sedução personificada, na medida em que são, enquanto "guias" inferiores e subordinadas, parte constitutiva de *mulheres* que as englobam, sendo estas por sua vez subemtidas aos valores morais sob controle masculino (Cf. Aragão T., 1983: 118).

Dessa forma, o que vemos é simplesmente a inversão, o negativo da imagem feminina, como mulheres que perderam a honra, o que impede a sua sexualidade de se configurar a não ser como um sexo "decaído" que se oferece como algo destituído de valor.

O que não acontece, como já pudemos perceber, com a Pomba-Gira incorporada pelo pai-de-santo. Esta, ao contrário, é representada como a própria imagem da sedução, capturando os olhares masculinos, tendo a sua beleza e riqueza cantadas em prosa e verso.

O fato, pois, do pai-de-santo ser *homem* é fundamental na operação que permite a existência dessa personagem.

Em vários trabalhos antropológicos (Campbell, 1964; Aragão, T. 1983; Abreu, 1983 e Dauster, 1984) se enfatizou a importância, para a análise do campo da sexualidade, da dominância na cultura mediterrânea de uma construção do feminino que representa a mulher como natureza e sexo simultaneamente inferior e subordinado ao homem, enquanto representante da cultura, cabendo a ela a imagem de um ser da natureza, cujo controle se dá pela sua subordinação hierárquica ao masculino. O caso da Pomba-Gira nos sugere a presença de uma inversão nesses termos. Com efeito, encontramos a presença

de um personagem cuja construção é relacionada a um homem, que a engloba como parte de si. Para tal poder ocorrer é necessário que este seja "de Oxum", ou seja, possua na sua constituição "natural" atributos femininos, mas conserve, contudo, no plano social, aspectos masculinos. Criam-se desta forma condições para se operar a construção desse personagem.

A ambigüidade que parece presidir a sua construção me pareceu análoga à que possui a figura feminina descrita na análise de Ovídio Abreu Filho sobre o mito de D. Beija. Citemos, pois, o texto:

"D. Beija se explica pelo fato de ela ser uma condensação da natureza feminina com o aspecto cultural do masculino, ela é a um só tempo mulher natureza e homem social. Nessa qualidade é iminentemente cromática ao diminuir o intervalo que separa e opõe as categorias homem/mulher, masculino/feminino".

Essa figura ambígua da mulher num corpo masculino, de prostituta que é ao mesmo tempo uma grande dama, de imagem sedutora e simultaneamente de mulher pública se relaciona, com efeito, ao fato de ser um exu feminino presente pela possessão num indivíduo que mantém com relação à sua sexualidade uma relação múltipla, definida em vários planos. Se vê ocupando um lugar feminino na relação sexual, mas nem por isto abre mão de ser considerado homem do ponto de vista das suas relações no plano social e moral. Pode, por isso mesmo, "ter" uma Pomba-Gira que não é a simples inversão da imagem de uma mulher honrada, e sim a imagem de uma prostituta representada como uma grande dama que consegue, inclusive, ser a mediadora da relação do terreiro com a sociedade.

BIBLIOGRAFIA

ABREU FILHO, Ovídio — Dona Beija: análise de um mito. *In*: *Perspectivas antropológicas da mulher n.º 3*. Rio, Zahar, 1983.

ARAGÃO, Tarlei — Em nome da mãe. *In*: *Perspectivas antropológicas da mulher n.º 3*. Rio, Zahar, 1983.

BARTHES, Roland — *Mitologias*. São Paulo, Difel, 1982.

BIRMAN, Patrícia — Laços que nos unem. Ritual, família e poder na umbanda. *In*: *Religião e Sociedade n.º 8*. Rio, Tempo e Presença, 1982.

———. *O que é umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

———. A Noite da Rainha. *In*: *Comunicações do ISER n.º 7*. Rio, ISER, 1983.

BRISSON, Luc. — Bissexualité et mediation en Grèce ancienne. *In*: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1973.

CACCIATORE, Olga — *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio, Forense Universitária, 1977.

CAMPBELL, J. K. — *Honour, Family and Patronage*. N.Y., Oxford University Press, 1974.

CARNEIRO, Edson — Candomblés da Bahia. Rio, Civilização Brasileira, 1978.

DA MATTA, Roberto — *Universo do Carnaval: Imagens e reflexões*. Rio, Pinakotheke, 1981.

DAUSTER, Tania — O lugar da mãe. *In*: *Comunicações do ISER n.º 7*. Rio, ISER, 1983.

DUARTE, Luís Fernando — *Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas*. São Paulo, ABEP, 1984. mimeo.

FOUCAULT, Michel — *A história da sexualidade*. (A vontade de saber). Rio, Graal, 1977.

FRY, Peter — *Para inglês ver*. Rio, Zahar, 1982.

GOLDMAN, Marcio — *A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. Museu Nacional, dissertação de mestrado, 1984. mimeo.

LANDES, Ruth — *A cidade das mulheres*. Rio, Civilização Brasileira, 1967.

LÉPINE, Claude — *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu em Salvador*. São Paulo, USP, 1978.

A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé [1]

Marcio Goldman *

INTRODUÇÃO

Aconteceria com a possessão o mesmo que com o totemismo? Estaríamos condenados a vê-la desvanecer-se como objeto no momento mesmo em que a isolamos? Será possível tratá-la como algo menos brutal do que uma força selvagem que individualiza e põe à parte os que a experimentam? Responder a essas questões é colocar-se na via de uma explicação verdadeiramente antropológica do transe. E para fazê-lo convém, em primeiro lugar, indagar-se acerca do estranho fascínio por ele exercido sobre o discurso ocidental ilustrado. Essa indagação, contudo, não pode se efetuar no vácuo de concepções culturais frouxas e apenas mais ou menos datadas. Seria preferível restringir a amplitude

* Antropologia — PUC, RJ.

1 Este artigo consiste basicamente em um remanejamento de parte de minha dissertação de Mestrado, defendida em março de 1984 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. Agradeço pois ao meu orientador, Eduardo Viveiros de Castro, bem como aos demais membros da banca examinadora, Drs. Roberto da Matta e Peter Fry, pela atenção e orientação a mim prestadas. Agradeço também ao CNPq e à Fundação Ford/ANPOCS pelas bolsas recebidas em diferentes épocas e que tornaram possível a realização deste trabalho, que teve uma primeira versão apresentada no 6.º Encontro Anual da ANPOCS. Grupo de Trabalho "Cultura Popular e Ideologia Política". Friburgo, outubro 1982.

da investigação a manifestações concretas da possessão e aos discursos igualmente concretos que tentaram delimitá-la e dela dar conta. Algumas observações de caráter mais amplo e genérico são entretanto necessárias, em primeiro lugar.

O êxtase não é de forma alguma — a primeira constatação a fazer — estranho a esse largo campo cultural chamado de modo bastante simplificador de "ocidental". Ao longo do tempo, o Ocidente tem mantido uma estranha e equívoca relação com os fenômenos extáticos, relação marcada, sobretudo, por oposição ao lugar ocupado pelo êxtase e pelos que o experimentam diretamente na maior parte das sociedades estudadas pelos antropólogos, pelo signo da *exclusão*. A suposta racionalização progressiva das práticas religiosas e intelectuais dos gregos, o combate efetuado pela Igreja Católica contra todos aqueles que se arriscam a um contato não-intermediado com o sagrado e a medicalização das práticas espíritas são apenas algumas das faces dessa exclusão global que o Ocidente tem imposto àqueles que buscam a experiência direta do sagrado tendo como único intermediário seus próprios corpos.

As razões dessa exclusão devem sem dúvida ser buscadas em dois lugares distintos, mas complementares: primeiramente, na forma específica de desenvolvimento das instituições religiosas no mundo ocidental, onde uma centralização progressiva fez com que o monopólio da relação com as potências sagradas se encontrasse irremediavelmente ameaçado pelo simples reconhecimento de que essa relação poderia se efetuar por outros meios. E, mais do que isso, correr-se-ia o risco de ver a palavra divina *apresentada* diretamente, quando sua legitimidade só é reconhecida quando *representada* por um corpo sacerdotal institucionalizado. A revelação cristã se dá apenas uma vez e a partir deste momento só pode ser repetida por quem de direito; as revelações trazidas pela possessão, ao contrário, são contínuas, repetem-se indefinidamente, podem variar, e seus portadores podem ser, ao menos virtualmente, qualquer um.

Há entretanto uma outra característica na possessão que coloca em questão outro dos mais arraigados dogmas culturais da sociedade ocidental. O possuído é, evidentemente, um ser unitário, e no entanto, de modo paradoxal, ele é mais do que um. O que fazer então dessa "unidade do eu" tão cara ao Ocidente e da qual Mauss traçou brilhantemente o esboço de história (Mauss, 1935)? Como aceitar que o "sujeito" pode se colocar fora do domínio de sua consciência sem enxergar aí uma manifestação de um estágio "pré-civilizado" ou mesmo a irrupção de um processo patológico? As formas de êxtase reconhecidas como mais ou menos legítimas pelo Ocidente, longe de questionarem essas constatações, reforçam-nas. Pois, de um lado, o possesso demoníaco está obviamente "fora de si", "inconsciente" (as faltas por ele cometidas nesse estado não são consideradas pecados), e é preciso "salvar sua alma", ou seja, restituir sua unidade; por outro lado, o místico cuja alma busca ascender até Deus encara sua trajetória ao mesmo tempo como ascese e como mergulho no interior de si, pois é

apenas aí que a unidade com Deus pode ser encontrada. Nada de semelhante com essas populações em que a divindade toma de fora o corpo do fiel, "cavalga-o", atira-o ao solo, apaga sua consciência, mas tudo isso em benefício do grupo e sem qualquer busca de unidade.

O combate cultural e político movido pelo Ocidente contra as formas religiosas baseadas na possessão não conheceu, na verdade, em momento algum, um ponto final. Denunciadas e mesmo banidas em algumas áreas, ressurgiam transfiguradas em outro momento e situação. Nesse sentido, o contato estabelecido com novas civilizações, cada vez mais intenso a partir do século XVI, teve o efeito de introduzir novos elementos no debate. A constatação progressiva de que praticamente todas as sociedades apresentavam algo de semelhante às "possessões demoníacas" abria, evidentemente, a possibilidade do reconhecimento desse tipo de experiência como inscrita na natureza humana, e por conseguinte de sua normalidade potencial. No entanto, por um movimento contrário provocado pelo particularmente violento etnocentrismo ocidental, chegou-se a atribuí-la a uma espécie de natureza pré-humana ou pré-social: assim como se acreditava que os possuídos pelo demônio no Ocidente eram aqueles que não possuíam o controle de si próprios, ou seja, aqueles que não conseguiam assumir totalmente sua cultura — daí a predileção demoníaca pelas mulheres, seres vistos como situados no limiar das fronteiras da cultura com a natureza —, acreditou-se também que povos inteiros que se supunha viverem em pleno estado de natureza estariam, com muito mais razão ainda sob este ponto de vista, a mercê dos ataques do diabo e de suas incontáveis falanges.

A Antropologia, que se estabelece a partir do século XIX como um dos ramos do saber científico, num diálogo incerto com precisamente aquilo que a tradição ocidental exclui, encontra então nos fenômenos de possessão um loquaz interlocutor. Como no caso de outros tantos "fatos" estudados pela ciência antropológica, poder-se-ia contudo levantar a suspeita de que talvez se esteja lidando aqui, também, com um desses fenômenos inerentes à nossa própria sociedade e que, projetados sobre outros panos de fundo culturais, sofrem uma espécie de difração deformadora. No que diz respeito especificamente ao campo da chamada Antropologia da Religião, defrontamo-nos constantemente com processos semelhantes. Sem dúvida, a dissolução do "conceito" de totemismo (Lévi-Strauss, 1975) é o melhor exemplo de denúncia e esclarecimento de uma tal perspectiva etnocêntrica; no entanto, é óbvio que a lista dessas projeções não se esgota aí, e "realidades" como a feitiçaria, o fetichismo e, talvez, a possessão parecem guardar em algum nível o mesmo coeficiente ilusório da "ilusão totêmica".

I — *A POSSESSÃO NO BRASIL*

Se a observação do transe em sociedades "exóticas" e distantes, próximas apenas por contingências políticas e econômicas derivadas da exploração colo-

nial, provocou esse questionamento inevitável de certos dogmas ocidentais, bem como a tentativa de neutralização teórica deste questionamento, pode-se imaginar o que se passa quando tais fenômenos ocorrem no interior de uma cultura que busca afirmar um alto grau de "civilização", libertando-se das amarras de um passado visto como obscurantista e inferior. De fato, é isso o que sucede em finais do século XIX no Brasil, sendo expresso pelos autores da época na crença de que duas sociedades desigualmente desenvolvidas e racialmente hierarquizadas coabitavam o mesmo território, e no receio de que a camada inferior (negra e "primitiva") terminasse por abastardar a superior (branca e "civilizada").

A possessão, é claro, compunha esse quadro primitivo e aterrorizante da cultura negra e era encarada mesmo como um de seus traços mais aberrantes. Roger Bastide (1973:304) parece acreditar que a ênfase obstinada dada à possessão pelos primeiros estudiosos dos cultos afro-brasileiros se deve ao fato de que, em sua maioria, tratava-se de médicos por formação. Ao contrário, parece óbvio que foram exatamente esses estados "mórbidos" do transe que fizeram com que médicos, legistas e psiquiatras tivessem se dedicado ao estudo de um objeto teórica e praticamente tão distante de suas preocupações cotidianas (ao lado, sem dúvida, de suas inquietações com as questões de "eugenia"). Assim, o destino do transe nos cultos afro-brasileiros era o gabinete médico, e o diagnóstico que o esperava só podia ser o de "enfermidade mental". É essa a posição dos primeiros estudiosos do tema.

Assim, para Nina Rodrigues (1900), o "pioneiro" dos chamados estudos afro-brasileiros, a explicação do transe não oferece qualquer dificuldade especial. Tratar-se-ia, de fato, de uma "perda da personalidade terrestre do filho-de-santo que assumiria então a personalidade de seu orixá" (p. 73). A utilização do conceito de personalidade é sintomática. Com esse modelo — que curiosamente coincide com o modelo consciente dos informantes, bastando para isso que não se leve a sério demais a noção de personalidade que, no entanto, paradoxalmente, será a chave da explicação[2] — Nina Rodrigues sustentará então, baseado em certas colocações da psiquiatria de Janet, que a possessão é um "estado de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade" (p. 81) e que, deste modo, é fenômeno semelhante às perturbações histéricas.[3] Seu alto grau de incidência entre os "negros baianos" dever-se-ia,

---

2 De fato, o primeiro iniciando a "raspar a cabeça" em cada grupo de noviços que se inicia conjuntamente (Barco de Iaôs) recebe o nome de "Dofona", palavra nagô que significa literalmente "tornar-se vazio em primeiro lugar".

3 Essa aproximação, tantas vezes efetuada, entre possessão e histeria é altamente significativa. Sabe-se que com Freud a noção de histeria foi dessubstantivada e privada de toda realidade discriminadora, servindo antes para revelar mecanismos universais do psiquismo humano. Seria preciso então, talvez, acontecer com a possessão o mesmo que com a histeria?

segundo nosso autor, a seu "fraco desenvolvimento intelectual", o que os predisporia a esse tipo de transtorno. Nina Rodrigues analisa então o transe aceitando desde o início, e como pedra de toque de toda a sua concepção, o postulado ocidental de uma "unidade do eu" que só é perdida em situações classificadas como patológicas, situações às quais a possessão é forçosamente assimilada já que a especificidade da concepção de pessoa, nos quadros da qual o êxtase tem lugar, não é reconhecida como legítima.

Mais de trinta anos após Nina Rodrigues, Arthur Ramos (1940 — especialmente o capítulo VIII), também médico legista e psiquiatra, retornaria à questão da possessão, criticando seu predecessor pela utilização limitadora dos modelos de Janet. Ramos propõe que em vez de associar-se a possessão à histeria pura e simplesmente, tingindo tal associação de um indisfarçável biologismo, dever-se-ia optar por um modelo pretensamente mais complexo, onde o transe poderia ser ligado a múltiplos tipos de perturbação mental. Mais especificamente, ele derivaria de uma "regressão" que atingiria "estados afetivos profundos, 'arcaicos', restos hereditários de um primitivo estágio de vida" (p. 283). Ora, este "primitivo estágio de vida" coincidiria tanto na ordem da ontogênese quanto na da filogênese: o transe e a doença mental seriam, um na ordem social, o outro na individual, manifestações de camadas arcaicas do inconsciente humano. Finalmente, essa explicação de origem nitidamente junguiana é mesclada ao conceito de "participação" de Lévy-Bruhl, que explicaria a necessidade que o "primitivo" experimenta em trazer as divindades para perto de si (p. 260). Novamente, uma concepção etnocêntrica da noção de pessoa, que não deixa lugar para as matizes e variações locais, corrompe toda a análise.

Se uma relativa atenção foi dedicada, aqui, às teses de Nina Rodrigues e Arthur Ramos acerca da possessão, isso se deve basicamente ao fato de que esses dois autores delimitaram um certo espaço teórico para a análise do transe. Nesse espaço movem-se ainda autores como Etienne Brazil (1912), Gonçalves Fernandes (1937), Manuel Querino (1938) e outros que têm em comum a preocupação de encontrar uma explicação para o transe através da utilização de modelos biologizantes e psiquiatrizantes, ligando-o às mais variadas formas de perturbação mental, da histeria ao alcoolismo e ao uso de drogas entorpecentes.

A partir da década de 40, contudo, esse espaço teórico-explicativo começa a sofrer uma interessante torção. Herskovits (1941), Bastide (1945;1961), Eduardo (1948), Ribeiro (1952) serão os principais responsáveis por uma reviravolta na direção dos estudos afro-brasileiros, reviravolta que iria frutificar, embora tomando forma nova e mesmo aparentemente oposta à posição desses predecessores teóricos, nas décadas de 60 e 70. A principal idéia trazida como novidade por esses autores é a firme convicção de que o transe é, acima de tudo, um *fato social* na acepção durkheimiana do termo, e que portanto ele pode e deve ser explicado apenas em relação ao contexto social e não através

do recurso a categorias extraídas da psicopatologia individual. Em outros termos, longe de ser patológica e individual, a possessão seria um fenômeno normal e social. Tanto Bastide quanto Herskovits e seus alunos (Renê Ribeiro e Octávio da Costa Eduardo) insistirão basicamente no caráter socialmente adaptativo do transe. Indivíduos socialmente marginalizados e discriminados (por motivos raciais, de classe ou mesmo sexuais) encontrariam nos cultos afro-brasileiros e especificamente no transe místico um modo de "inverter" sua baixa posição social: tomados pelas divindades africanas transformar-se-iam em deuses e reis, "compensando" assim seu *status* social inferior. A possessão contribuiria assim para a adaptação desses indivíduos à sociedade mais ampla, altamente estratificada e dificilmente permeável por canais normais, características que tenderiam a colocar esses indivíduos estruturalmente inferiores como que fora do jogo social — se os cultos não lhes oferecessem a ilusão compensatória de uma participação.

Pode-se dizer, creio, que a partir de 1961 (com a publicação do livro de Cândido Procópio Camargo), mas mais especificamente ainda durante a década de 70, essa abordagem do transe enquanto fato social normal se solidificará, acompanhando o avanço geral da ciência antropológica e a influência de uma certa modalidade moderna do funcionalismo. A explicação para a possessão passará, contudo, por uma nova torção, embora as idéias básicas colocadas por Herskovits e Bastide permaneçam quase que as mesmas, e embora isso não seja geralmente reconhecido. Autores como Peter Fry (1977), Luz e Lapassade (1972), Diana Brown (1974), Yvonne Velho (1976), entre muitos outros, ora reconhecem a inversão hierárquica presente na possessão, tendendo então a explicá-la não como um modo de adaptação social, mas como uma forma de "protesto" de certas camadas socialmente desprivilegiadas, ora tratam-na como mecanismo de reforço da ordem social mais abrangente. Seja como mecanismo de reforço, seja como estratégia de inversão, o que é sustentado aqui, explícita ou implicitamente, é que os cultos afro-brasileiros não possuem, ao menos plenamente, um conteúdo próprio, ou seja, são vistos como puras formas que remetem ou "falam" de outras realidades tidas como mais substantivas (a "estutura social" mais abrangente).

Creio então ser possível sustentar, de modo muito sumário como não poderia deixar de ser aqui, que historicamente foram apresentados dois modelos para a análise da possessão nos cultos afro-brasileiros — e, por implicação, para os próprios cultos como um todo. Por um lado, o modelo mais antigo e hoje completamente ultrapassado por seu reducionismo e evolucionismo comprometedores propõe explicar o transe reduzindo-o a um fator biológico, patológico e individual, seja ele de caráter histérico, neurótico, ou a simples conseqüência do uso de bebidas alcoólicas ou de tóxicos. A outra explicação, sustentada a partir da constatação de ser a possessão um fato socialmente determinado, a despeito de suas implicações biopsicológicas, defenderá a idéia de que

para explicá-la é preciso conectá-la com a ordem social abrangente, ora vendo-a como mecanismo adaptativo, ora como instrumento de protesto social, ora como meio de reforço da ordem existente. É importante notar que essas duas vias reproduzem de modo bastante direto, como seria de se esperar, as principais tendências teóricas contemporâneas para o estudo do transe. Assim, autores como Luc de Heusch (1971) tentam construir uma teoria geral da possessão, encarando-a como uma forma de perturbação mental socialmente captada, seja como uma técnica "pré-médica" para a cura de doenças mentais, seja como vestimenta cultural para a própria doença mental. No outro pólo, encontramos autores como Ioan Lewis (1971) e Mary Douglas (1970) que vêem no transe um canal para as manifestações de protesto dos setores oprimidos de qualquer sociedade.

Apesar de suas divergências óbvias, essas duas vertentes de explicação para o transe — a biologizante e a sociologizante — apresentam contudo, me parece, um ponto em comum a que é estritamente necessário estar atento. Ambas as perspectivas tendem a explicar a possessão reduzindo-a a alguma coisa que lhe é, de uma forma ou de outra, *exterior*, seja no plano biológico, seja no sociológico. Ou seja, tanto as teorias mais gerais sobre o transe quanto aquelas restritas aos cultos afro-brasileiros incidem num erro metodológico e epistemológico comum, o *reducionismo*. É evidente que não pretendo negar que a possessão tenha aspectos biopsicológicos e muito menos que tanto ela quanto o culto de que faz parte, inseridos que estão numa sociedade mais ampla sobre a qual seu poder é muito reduzido, não digam algo acerca dessa sociedade ou reflitam algo de sua estrutura. A questão deve ser colocada em outro nível e diz respeito ao processo de conhecimento de um fenômeno como a possessão e de suas relações com o que lhe é exterior, embora conectado.

Reduzir o transe ao nível biológico e/ou psicológico é esquecer uma das mais básicas "regras do método sociológico" que assegura que os fatos sociais processam-se num plano que lhes é específico e devem ser estudados neste nível de autonomia. Mais do que isso, os antropólogos sabem desde Mauss que os fatos sociais são *totais*, ou seja, articulam e dão sentido a realidades de outros níveis: fisiológico, psíquico etc. (cf. Lévi-Strauss, 1950). Assim, antes de reduzir o transe ao psicobiológico, ou de tratá-lo através de um ecletismo "interdisciplinar" que só conduz a confusões perturbadoras (por exemplo, Walker, 1972), cumpriria, ao contrário, tentar compreender e demonstrar como um fato socialmente determinado e socialmente vivido pode induzir fenômenos de outro nível. Não estou descartando, portanto, a possibilidade de que outras ciências forneçam elementos para uma compreensão do transe — creio mesmo que isso é quase essencial. O problema é esperar que tais ciências, quaisquer que sejam elas, nos forneçam a chave explicativa de um fenômeno que, sobretudo por ser "total", cabe por direito e dever ao antropólogo estudar.

Por outro lado, o tratamento sociologizante, embora sem sombra de dúvidas muito mais adequado que o anterior por respeitar o princípio de autonomia do plano sócio-cultural, incorre num erro paralelo ao da perspectiva bio-psicologizante. Tomando a idéia de fato social de um modo por demais durkheimiano, tenta-se aqui determinar de que modo o transe refletiria realidades mais profundas, da ordem da estrutura social. Ora, ao fazer isto perde-se de vista que a "estrutura social" é na verdade a resultante da coexistência e interligação de múltiplos planos, cada um dotado de uma densidade própria, ou seja, de uma certa dose de especificidade (cf. Lévi-Strauss, 1950). Nesse sentido, a conexão do transe com estruturas sociais mais inclusivas não pode ser feita de modo direto e imediato, sendo preciso levar em consideração as possíveis mediações oferecidas pela *estrutura da possessão* e pela *estrutura do culto* em que ela se processa. Pois se não há dúvidas de que as relações internas ao culto são influenciadas pelas relações sociais mais amplas, também é verdadeiro que elas funcionam como "lentes" que fornecem aos membros do grupo uma via de acesso específica para a realidade social "exterior" e influem, portanto, de modo decisivo na percepção e experiência vividas por essas pessoas. O que quero dizer com isso, em relação a meu objeto de estudo específico, é que embora não possam restar dúvidas de que tanto o transe quanto os cultos afro-brasileiros "falem" da sociedade brasileira é preciso ressaltar que eles o fazem através de uma linguagem que é estruturada de modo específico. Em suma, a conexão da possessão com a "estrutura social" só pode ser um ponto de chegada e nunca de partida.

Minha hipótese básica é então a de que para entender de modo completo a articulação do transe e do culto com a sociedade brasileira é estritamente necessário analisar em primeiro lugar as estruturas do transe e do culto. Ou seja, é preciso primeiro considerar a possessão em si para depois, através de aproximações sucessivas, atingir as conexões com a sociedade abrangente.

Num tal sentido, o relativo fracasso (no que diz respeito à especificidade do transe) das tentativas teóricas de explicação anteriormente resumidas talvez possa, quando cotejado com os dados empíricos, ser ilustrativo e indicar uma pista por onde seguir. Pois se onde os primeiros autores não viam nada além de fatos individuais, os mais recentes enxergam apenas a ação maciça da estrutura social sobre os indivíduos; isto talvez não se deva a simples diferenças teóricas ou mesmo ideológicas, mas a alguma particularidade do fenômeno em questão, particularidade para a qual é estritamente necessário estar atento se desejamos superar os impasses anteriores.

Na verdade, esta particularidade é bastante óbvia, e é realmente notável que tenha passado despercebida da maior parte dos estudiosos do tema — a exceção, como sempre, é Roger Bastide. Em primeiro lugar, é evidente que a possessão é um *ritual* e que, portanto, sua explicação deve necessariamente passar por uma certa concepção sobre o que é o rito. Em segundo lugar, é

também bastante óbvio, mas talvez não tanto, que no modelo nativo o transe atua através de uma "perturbação", ou de uma transformação, para ser mais exato, do fiel que o experimenta. Ou seja, o transe opera sobre o indivíduo humano. Esta aparente banalidade deixa imediatamente de sê-lo se lembrarmos que a noção de indivíduo não é nem unívoca nem universal, e que se tentarmos dar conta de realidades culturais "outras" a partir de nossa própria concepção acerca da pessoa humana, o máximo a que chegaremos é a uma série infindável de projeções etnocêntricas deformadoras. É isto, aliás, o que acontecia com Nina Rodrigues, Arthur Ramos e tantos outros, que insistem, até hoje, em falar da possessão como um processo de "dissociação da personalidade", como se a noção mesma de personalidade (ao menos no sentido aqui utilizado) não fosse problemática, e a crença num indivíduo uno e, a princípio, indivisível — que o termo "dissociação" necessariamente supõe — não fosse praticamente exclusiva de algumas ideologias ocidentais. Nesse sentido seria mais apropriado, sem dúvida, dizer que a possessão está intrinsecamente ligada com a "noção de pessoa" adotada pelo grupo que a pratica. Isto significa que, além de uma certa concepção de ritual, o transe exige, para ser justamente compreendido, uma determinada teoria sobre a "noção de pessoa".

Deste modo, creio ser possível sustentar que a possessão é um fenômeno complexo, situado como que no cruzamento de um duplo eixo, um de origem nitidamente sociológica, o outro ligado a níveis mais "individuais". Talvez esteja aqui uma das raízes das incompreensões teóricas de que foi vítima o êxtase religioso, na medida em que as explicações que tentam dele dar conta costumam dissociar estes dois eixos, tratando exclusivamente de um deles ou, quando ambos são encarados, adotando uma perspectiva mecanicista e atomizante. Para evitar estes problemas é preciso sustentar, creio, que a possessão só revela sua estrutura profunda ao ser tratada simultaneamente sob o duplo ponto de vista de uma "teoria da construção da pessoa" e de uma "teoria do ritual".

II — *POSSESSÃO E PERSONAGEM*

A interdependência da estrutura da possessão e da "noção de pessoa" nos cultos afro-brasileiros foi pressentida, pela primeira vez, por Roger Bastide. De fato, Bastide supõe que a explicação da possessão passa pela análise dos "múltiplos cômodos do castelo interior, cada um dos quais com sua liturgia extática" (Bastide, 1961:226). No entanto, essa linha de investigação não foi levada a termo por Bastide, que preferiu insistir na idéia de que o filho-de-santo é um *personagem*, isto é, alguém que se imagina prefigurar na Terra um drama mítico (1973:316-7): o êxtase repetiria então, no ritual, um plano mítico onde os indivíduos encarnam os deuses e suas relações; o ritual extático é um "ritual-experiência-vivida" (1961:200) e a possessão não uma simples substituição, mas uma "metamorfose da personalidade" (*ibidem*: 201-2). É

essa a idéia básica. É a partir dela que Bastide sustentará que não é apenas no momento do rito que os orixás influenciam os homens, mas que "na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino" (*ibidem*: 235). Em outros termos, o candomblé seria uma "máquina" para a fabricação de personagens que os filhos-de-santo abraçariam por serem mais satisfatórios e de *status* mais elevado do que aqueles representados cotidianamente por eles, experimentando então uma "compensação" por seu baixo *status* social: "na dança extática o negro abandona seu eu de proletário, seu eu social, para se transformar, sob o apelo angustioso dos tambores, no deus dos relâmpagos ou na rainha dos oceanos" (*ibidem* 1973:316).

O modelo de Bastide representa, creio, a melhor aproximação explicativa já apresentada para o transe no candomblé. Não obstante, ele possui duas idéias, centrais, com as quais é impossível estar, hoje, de acordo. Em primeiro lugar, a "identificação" do filho-de-santo com seu orixá pressupõe, evidentemente, a existência prévia de dois seres individualizados, dotados de características internas próprias (o "eu psicológico" do filho e o "modelo da personalidade" do orixá) que, apenas *a posteriori*, podem se aproximar. Na verdade, não é bem isso que parece ocorrer. O orixá é antes de tudo uma força natural cósmica, e não uma individualidade de qualquer espécie; também o filho-de-santo, conforme veremos, é encarado como multiplicidade, que o orixá ajuda a construir e não simplesmente modificar ou à qual ele se agrega depois de acabada.

Além disso, a concepção básica que está atrás de todo o esquema de Bastide — sem a qual ele não faria sentido — é a problemática noção extraída de Griaule de que, nas sociedades africanas, o mito modela a organização social: "a estrutura do social está determinada pelas concepções religiosas... O social apenas inscreve no solo e encarna nas relações interindividuais as leis da mística" (*ibidem*: 370). Para Bastide isso seria ainda mais verdadeiro no caso do candomblé, já que aqui a "superestrutura" religiosa teria sido separada e autonomizada da "infra-estrutura" sociológica durante o processo de escravização (cf. Bastide, 1971 para maiores detalhes; o assunto é aí exaustivamente tratado). Ora, este tipo de visão, ao cometer o erro simétrico e inverso àquele de inspiração funcionalista, que insiste em ver no mito a expressão direta da estrutura social, não pode fornecer uma explicação adequada para as estruturas religiosas, na medida em que estas seguem sendo explicadas (ou, desta vez, servindo para explicar sistemas a elas extrínsecos). Como demonstrou Lévi-Strauss, o mito, o rito e a estrutura social devem ser encarados como níveis de manifestação dos mecanismos de ajustamento do homem ao mundo e dos homens entre si, níveis que se processam segundo códigos diferentes embora intertraduzíveis, e nenhum dos quais ocupa uma posição privilegiada ou determinante — ao menos *a priori* (cf. Lévi-Strauss, 1962:247; cf. também Merleau-Ponty, 1948:184, onde, pela primeira vez, parece, o problema foi colo-

cado nestes termos). Neste sentido, a relativa autonomia da estrutura cosmológica e ritual do candomblé convidaria antes a tratá-las de forma estrutural, e não a buscar nelas uma potência de determinação que elas evidentemente não podem possuir.

Mais recentemente, Claude Lépine (1978) procurou prosseguir na trilha traçada por Bastide, e seu trabalho apresenta tanto as virtudes quanto os defeitos do modelo do mestre. Basicamente, trata-se de encarar o candomblé como um sistema de classificação do universo, classificação que abarcaria também os seres humanos, único aspecto a nos interessar aqui. Nesse plano estaríamos, segundo a autora, às voltas com um sistema de tipo totêmico que operaria através do estabelecimento de relações entre as diferenças existentes entre os seres humanos e aquelas observáveis na natureza, natureza esta representada por sua vez pelos orixás. O candomblé seria nesse sentido um sistema totêmico clássico, tal como aqueles analisados por Lévi-Strauss (1975), onde uma homologia é postulada entre um sistema de diferenças culturais e uma outra situada na natureza. Sua especificidade, contudo, é que aqui o sistema seria distendido até atingir as próprias diferenças interindividuais, na medida em que, sabe-se, para além do "orixá geral" comum a um grupo de indivíduos, cada pessoa é pensada como "filha" de uma divindade única, divindade esta que é sempre uma "qualidade" específica do orixá geral. O esquema é engenhoso e, até certo ponto, verdadeiro; pode, contudo, ser alvo de algumas objeções bastante importantes que o comprometem.

Primeira objeção: estaria de fato o candomblé baseado numa lógica de tipo totêmico, mesmo que não configurasse, dadas as peculiaridades históricas de seu desenvolvimento, um sistema totêmico propriamente dito? Que o candomblé comporta um sistema de classificação é evidente demais para ser discutido; que este sistema opera simultaneamente nos planos da natureza e da cultura também é bastante óbvio; e, no entanto, a hipótese de que sua estrutura última consistiria num sistema de homologias entre diferenças naturais e culturais deve ser considerada com mais cuidado. Ao nível do "orixá geral" ela parece de fato válida, na medida em que cada orixá representa uma força da natureza e é, ao mesmo tempo, o "senhor da cabeça" de um certo número de seres humanos (que não configuram, aliás, um grupo). Assim, poder-se-ia dizer que a diferença entre os filhos de Omolu e aqueles de Oxum é homóloga à oposição terra/água, e assim por diante para cada par de orixás. No entanto, quando consideramos o "orixá específico", as coisas não ficam tão claras. Pois embora o Orixá de cada indivíduo lhe seja particular e único, diferenciando-o portanto de todos os outros homens, poderíamos perguntar a que diferença natural corresponderia essa diferenciação pessoal e "social".

Mas há mais. Ao criticar as teorias antropológicas clássicas que erigiram arbitrariamente o totemismo em instituição substantiva, Lévi-Strauss demonstrou que a *lógica* totêmica é essencialmente *metafórica*, excluindo radicalmente

o *contato metonímico*, que vem a caracterizar outro tipo de sistema, um sistema justamente não-totêmico. Assim, os Ojibwa (de quem a palavra "totem" foi tomada de empréstimo pela Antropologia) apresentam, ao lado de um sistema propriamente totêmico que associa espécies animais e grupos sociais através de suas diferenças internas, e que exclui irremediavelmente o contato entre seus elementos, um sistema "munido" de espíritos guardiães com os quais o indígena *tem que entrar em contato direto* (cf. Lévi-Strauss, 1975:28-32). Em *O pensamento selvagem*, este segundo sistema é qualificado: seu paradigma mais óbvio seria o *sacrifício*, unidade mínima de uma *estrutura religiosa* que operaria buscando atingir uma associação metonímica entre a divindade e os homens, entre o sagrado e o profano (cf. Lévi-Strauss, 1976:256-262. Voltarei logo a este ponto, aqui essencial). Ora, o "orixá específico", individual, situa-se integralmente sobre o eixo do contato metonímico: é para ele que são efetuados os sacrifícios, é ele que *possui* seu filho; é ele portanto o verdadeiro objeto de culto de todo o sistema.[4] Claude Lépine confunde então em sua análise os elementos totêmicos do candomblé com aqueles propriamente religiosos, e tratando os segundos como se fossem da mesma ordem que os primeiros não consegue atingir a verdadeira estrutura lógica em operação no sistema.

Mas Lépine não se detém na tese de que o candomblé seria um sistema de tipo totêmico. A esta dimensão estrutural ela acrescenta uma outra de caráter funcional. Neste plano, os orixás são encarados como "tipos psicológicos" de uma "psicologia popular", espécie de terapia que liberaria o homem do mundo alienante e despersonalizante que ele habitaria cotidianamente, oferecendo-lhe um meio de reforçar sua identidade.

Para que o culto possa cumprir sua função, Lépine supõe que a iniciação construiria uma "segunda personalidade", mais forte, mais individuada, menos alienada do que a primeira, reforçando assim a identidade pessoal do fiel (cf. Lépine, 1978:383). É aqui, aliás, que a autora situa sua explicação para o transe, desenvolvida, segundo ela, a partir da teoria pavloviana dos reflexos, a única compatível com seu modelo estruturalista (*sic*). A possessão consistiria, de seu ponto de vista, na destruição da personalidade simbólica, cotidiana do possesso — através do uso de drogas, do cansaço, da música, das danças etc. — e em sua substituição pela "outra personalidade" construída ao longo de todo o processo de iniciação ao culto.

Esse segundo aspecto da teoria de Claude Lépine — a função "terapêutica" do candomblé — repousa sobre um conjunto de crenças realmente existentes entre os fiéis do culto, mas que ela leva demasiado a sério. Como vimos

---

[4] Isto pode talvez explicar a ausência de toda forma de culto a Olorum, a divindade suprema. Sendo, por definição, completamente "geral", não possuindo formas "específicas", parece estruturalmente impossível relacionar-se metonimicamente com ele.

na parte II, é verdadeiro que os filhos-de-santo se referem por vezes a seus comportamentos e aos dos outros usando como paradigma traços de suas "personalidades místicas", que são aqueles caracteres que os mitos atribuem a seus oloris. Expressões relacionando Oxum com covardia, Oxumarê com traição, Oxalá com rancor etc. são de fato utilizadas. São encaradas contudo com um espírito mais jocoso do que sério, e não se crê que reflitam nada de muito essencial. Tudo se passa como entre os Algonkin, onde os membros do clã do lobo ameaçam devorar aqueles do porco, porque "os lobos comem porcos" (cf. Lévi-Strauss, 1975:31). Na verdade, a influência do orixá sobre o indivíduo deve ser buscada em outra parte que não o seu comportamento pessoal.

Mas a interpretação funcional de Claude Lépine — assim como seu esquema estrutural — não falha apenas devido a um mal-entendido etnográfico. Ao tentar explicar o modelo "totêmico" do candomblé, ela insiste em utilizar como chave de compreensão um outro modelo, de aparência psicológica, mas que na verdade possui, sobre um outro plano, características igualmente totêmicas. Pois ao definir o "totemismo do candomblé" como um sistema de classificação e ajustamento de *personalidades*, a autora recorre, implícita e inconscientemente, ao nosso próprio totemismo — aquele que define cada indivíduo, diferencia-o dos demais e o classifica, associando-o à sua "personalidade" (cf. Lévi-Strauss, 1976:247). Conferindo arbitrariamente ao segundo modelo — o nosso — um estatuto científico, Lépine sofre a ilusão de ter explicado o primeiro — o do candomblé — quando na verdade ela apenas traduziu em termos etnocêntricos e deformadores um modelo mítico-cosmológico da "pessoa" em um outro de caráter psicologizante. Nesse sentido ela se vê obrigada a supor, sem no entanto confessá-lo, aquilo que duas psicólogas sustentam explicitamente: que as próprias concepções míticas e cosmológicas dos orixás não passariam de cristalizações de "tipos psicológicos" humanos empiricamente existentes (cf. Augras, 1983; cf. Correa, 1976).

Ao analisarem o candomblé como um sistema de "personagens" ou "personalidades", tanto Roger Bastide quanto Claude Lépine incidem num erro teórico fundamental, erro que explica em última instância a inadequação de seus modelos. Nenhum dos dois, apesar de repetidas profissões de fé neste sentido, leva realmente a sério a investigação da "noção de pessoa" adotada por esta religião. Ora, como lembra Michel Cartry, a não-investigação desta noção conduz geralmente a um etnocentrismo especialmente pernicioso, na medida em que não se consegue dar conta do modo pelo qual um grupo pensa sua relação (do "homem") com as instituições sociais e com a natureza (cf. CNRS, 1973:16-17). Termina-se pois, invariavelmente, projetando uma certa concepção da pessoa humana — aquela de "indivíduo", no sentido de Dumont, tão particular ao Ocidente — concepção que corrói inevitavelmente todo o trabalho teórico. Assim, o máximo que Bastide e Lépine reconhecem no candomblé é que este sistema *classifica* ou, na melhor das hipóteses, modifica certos padrões de "personalidade" previamente existentes.

É certo que desde Durkheim os antropólogos sabem que as sociedades humanas classificam não apenas o mundo em que vivem como também os indivíduos e grupos que as compõem. Foi entretanto com Marcel Mauss que esta perspectiva se alargou, ao se perceber que uma visão estritamente classificatória implicava, de algum modo, uma concepção demasiado positivista da sociedade humana. Isso porque ela pressupõe, em última análise, que o social não consiste em nada além de um outro nível — mais complexo, certamente, mas isto não basta — que se superpõe a realidades prontas e acabadas, realidades de ordem física, fisiológica e psicológica. Desta maneira é impossível perceber o caráter modificador e criador que a cultura exerce sobre esses outros níveis.

Nesse sentido, estudos recentes têm insistido sobre o caráter constituinte exercido pela sociedade ao atualizar concretamente suas concepções da pessoa humana (cf. especialmente CNRS, 1973; Lévi-Strauss, 1977; Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta, 1979). É aqui que creio ser possível encontrar um caminho que conduza a uma melhor elucidação dos mecanismos do transe no candomblé, e, talvez, de uma forma mais geral. Em outros termos, e ao contrário do que parecem supor Bastide e Lépine, acredito ser preciso encarar a possessão e a noção de pessoa como um sistema mais dinâmico que não só classifica como também visa *produzir* tipos específicos de *pessoas*, não certamente no sentido de gerar "personalidades" ou "tipos psicológicos", mas no de uma atualização concreta de certas concepções simbólicas do ser humano e de seu lugar no universo.

Para encontrar tal caminho é preciso antes investigar, ainda que de modo sumário, a estrutura da "noção de pessoa" em um terreiro de candomblé, o modo pelo qual ela é construída ao longo do tempo, bem como sua conexão com o transe extático. Os dados aqui utilizados são parte do material obtido na pesquisa do professor Wagner Neves Rocha (de quem fui auxiliar de pesquisa e a quem agradeço imensamente) em um terreiro de candomblé, nação Angola, situado em Tribobó, próximo a Niterói, entre 1978 e 1980. Mais tarde (1982-1983) confrontei tais dados com outros recolhidos por mim em um terreiro, também Angola, situado em Ilhéus, Bahia. Para além de algumas discrepâncias (perceptíveis também, evidentemente, no confronto com grupos estudados por outros pesquisadores), o mesmo esquema básico foi encontrado. Além disso, pode-se supor a existência de uma estrutura comum subjacente à aparente diversidade dos grupos empíricos, sendo que é essa estrutura que deve consistir no verdadeiro objeto de investigação. Utilizo pois os dados de Tribobó devido a seu grau de explicitação e nitidez, o que, não sendo este um trabalho etnográfico, facilitará a exposição das idéias acerca dos temas aqui enfocados.

III — *POSSESSÃO E CONSTRUÇÃO DA PESSOA*

Os membros do terreiro em questão sustentam que o espírito do ser humano é composto sempre por:

a) *Sete orixás*, dos quais um é o "dono da cabeça" (Olori — senhor do Ori), ou seja, é o orixá principal; e seis outros diferenciados quanto à sua importância e chamados respectivamente de segundo (Juntó), terceiro etc. santos. Entre esses sete orixás incluem-se necessariamente Oxalá, Exu e Omolu, sendo que sua posição relativa no Ori de cada pessoa varia. Os outros quatro orixás também variam, e a esse conjunto de sete santos dá-se o nome de "carrego de santo". Os orixás de uma pessoa são conhecidos pelo pai-de-santo através de uma prática divinatória conhecida como "jogo de búzios" e, aparentemente, não derivam de qualquer tipo de herança familiar, como acontece na África.

b) *Um Erê.* O Erê é uma "qualidade" infantil do orixá e um "intérprete do santo". A segunda definição é atribuída tendo em vista o fato de que o "orixá não fala" usando, quando deseja transmitir alguma mensagem, o Erê que é uma entidade "faladora e brincalhona". Por outro lado, o termo "qualidade do orixá" remete a uma das características marcantes dessas forças espirituais. Com efeito, embora os orixás sejam concebidos como forças da natureza, presentes portanto em toda parte, tais forças não são vistas como homogêneas, formando antes um espectro de "vibrações"; existem tantas vibrações principais quanto orixás, mas dentro da mesma "faixa" podem ser distinguidas subdivisões de modo infinito até se atingir o orixá pessoal de cada filho-de-santo. Este ainda apresenta uma qualidade eternamente infantil, já que só há Erê ligado a orixás individuais: a cada fiel, seu Erê. Não se trata pois, aqui, de almas de crianças mortas, como acontece na umbanda.

c) *O Egum.* Por esse termo define-se geralmente as almas dos mortos que permanecem perambulando pela Terra. São espíritos desencarnados essencialmente diferentes e inferiores aos orixás. Por outro lado, embora se sustente que todo ser humano traz "na cabeça" um Egum, nega-se a possibilidade da reencarnação. Trata-se na verdade de um "Egum-de-santo". Esse é definido, de forma algo confusa, como uma alma que nunca esteve encarnada e que não pode ser assimilada: é alma da pessoa, propriamente dita (conhecida por Eledá ou Emi, sopro vital que anima o corpo). Similarmente, fala-se em Erê-de-santo, que corresponde ao que definimos no item anterior, e em Erê simplesmente, que vem a ser a alma desencarnada de uma criança morta.

d) *O Exu.* Em primeiro lugar, ao contrário de Erê e do Egum, Exu é um orixá, não se identificando com o diabo cristão, mas sendo visto como um mensageiro dos deuses, um intermediário entre homens e orixás. Nessa função, Exu é visto como um e como muitos: além de ser o orixá mensageiro em geral, multiplica-se, pois cada orixá possui um Exu que lhe serve de "escravo", de

mensageiro particular. Assim, todos têm em sua cabeça um Exu, que é a qualidade particular escrava de seu Olori.

Nesse esquema, os sete santos do carrego respondem pelas funções "mediúnicas" mais profundas; o Egum representa a eterna ligação com o passado e o Exu a projeção para o futuro. O Erê, como qualidade do Olori, pode ser incluído no *carrego.*

São exatamente esses componentes da "pessoa" os responsáveis pela possessão, em suas várias modalidades, no candomblé. Essas modalidades, contudo, jamais são contemporâneas, e é de acordo com seu tempo de iniciação — sua "idade no santo" — que um filho-de-santo experimenta um ou outro tipo de transe. Assim, se antes de ser iniciado não se pode dizer precisamente que ele é possuído, não obstante pode-se sustentar ser ele influenciado por fenômenos ligados à possessão: por um lado, a obsessão por espíritos de mortos (Eguns) que pode provocar doenças e perturbações em geral; por outro, a *bolação*, o momento em que seu Olori o atira sem sentidos ao chão demonstrando que exige sua iniciação e que só com ela permitirá que volte a si. Na iniciação, diz-se que o filho-de-santo "assenta" seu Olori. Isto quer dizer que o pai-de-santo fixa, através de sacrifícios rituais, o orixá na cabeça do filho. Ao longo do tempo este terá seus seis outros orixás do carrego sucessivamente assentados em cerimônias designadas como "obrigações" e que acontecem com um, três, cinco, sete, quatorze e vinte e um anos de iniciação. A cada obrigação um orixá é assentado, de modo que após vinte e um anos de iniciado um filho-de-santo tem todo seu carrego assentado, tornando-se então um *"tata"*.

A cada obrigação, o orixá assentado passa a poder possuir o filho-de-santo, a partir da iniciação, quando o Olori — que sempre será o responsável pelas possessões mais freqüentes — começa a possuí-lo rotineiramente. Isso, ao contrário do que se poderia supor, é um sinal que vai acompanhado de um fortalecimento progressivo do filho-de-santo, que cada vez mais controla suas possessões. Assim, enquanto um filho recém-iniciado (um Yaô) é possuído a qualquer instante, mesmo fora do ritual, e um filho com pouco tempo de feito "vira" constantemente no santo, alguém com quatorze anos de iniciado dificilmente incorpora e um *tata* de vinte e um anos jamais o fará, a não ser que ele próprio o deseje.

Com a obrigação de um ano (assentamento do Juntó), o filho-de-santo passa a ter o direito de entrar em transe, vez por outra, com seu Exu e com seu Egum de santo, que devem ser também assentados nessa ocasião. Esses tipos de possessão não são bem vistos no candomblé, sendo interpretados como sinal de fraqueza do médium. Na obrigação de sete anos ocorre a "entrega do Decá", ritual que procede à passagem do filho a pai-de-santo potencial, ou seja, outorga-lhe o direito de iniciar seus próprios filhos-de-santo. A entrega do Decá significa que o filho-de-santo está desse momento em diante submetido apenas aos orixás, pois até seu pai-de-santo perdeu o poder sobre ele

ao lhe entregar os objetos de sua iniciação (assentamento dos orixás, cabelos cortados na feitura etc.) — o Decá — que lhe davam controle sobre o filho. Ora, a submissão aos orixás tem também seu fim: ao atravessar a obrigação de vinte e um anos, tendo todo seu carrego de santo assentado, sendo raramente possuído e, presumivelmente, grande conhecedor dos mistérios do candomblé, o filho-de-santo torna-se *tata* e, diz-se, nem mesmo os orixás o dominam.

O candomblé aparece então como um sistema altamente complexo que procura paulatinamente incrementar a força espiritual de seus membros. Antes de iniciar-se, o futuro filho-de-santo está submetido a tudo: aos iniciados, aos eguns, aos orixás. Iniciado, controla os eguns, usa-os como seus escravos, mas depende ainda de seu pai-de-santo e dos orixás. Com sete anos e com seu Decá liberta-se do primeiro, e com vinte e um não depende mais de nada, controlando tudo com sua vontade: torna-se um *tata*.

Percebe-se então que o ser humano é pensado no candomblé como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais — o corpo (ara), o Ori, os orixás, o Erê, o Egum, o Exu. O que há neste sistema de particular, e que faz com que o candomblé seja uma *religião* no sentido estrito do termo e não apenas um sistema de classificação, é que embora todo homem seja pensado como nascendo necessariamente composto por esses elementos, sua existência permanece em estado, digamos, virtual, até o momento em que esses elementos são "fixados" pelos ritos de iniciação e de confirmação. O "assentamento" progressivo das várias entidades espirituais corresponde justamente a esse aspecto, fazendo com que o fiel deixe de pertencer a, e de depender de, como os não-iniciados, entidades abstratas e gerais, e passe a ser constituído por seres individualizados e concretos — o "seu" orixá, o "seu" Exu etc. Tudo se passa então como se à fabricação da divindade específica (pois, no candomblé, o santo é *feito*) a partir de um princípio geral correspondesse a gênese de um indivíduo "novo" (na medida em que a "cabeça" também é *feita*). Acontece apenas que este indivíduo nasce aos poucos, e de modo bastante lento, já que é apenas depois de vinte e um anos de iniciado que sua "pessoa" pode estar completa, isto é, todos os seus componentes tendo sido individualizados e, portanto, ele próprio também. Até atingir este momento ideal, o equilíbrio do seu eu é de tipo instável, altamente instável, dependendo do cumprimento de toda uma série de obrigações e proibições rituais cuja violação, ao destruir este equilíbrio, pode chegar a destruí-lo enquanto pessoa, ou seja, a aniquilá-lo.

Nesta concepção da pessoa humana e de sua construção, sustentada no candomblé, a possessão ocupa um lugar central. Conforme foi possível constatar no item precedente, a continuidade do processo de construção da pessoa, com os sucessivos "assentamentos" de seus componentes, é acompanhada por um acréscimo, "em extensão", do transe, ou seja, adquire-se o direito (e mesmo o dever) de incorporar cada nova entidade assentada. Este acrésci-

mo tem contudo sua contrapartida numa diminuição no ritmo e na constância do êxtase — quanto mais "velho no santo" menos um fiel deve ser possuído, até que no final do processo de construção de seu ser, com vinte e um anos de feito, o transe cesse totalmente de atingi-lo. Em outros termos, poder-se-ia talvez dizer que quanto mais "estável" o equilíbrio da pessoa — pela incorporação sucessiva de seus componentes — menos a divindade deve tomá-la.

Pode-se sustentar legitimamente então, creio, que sendo a questão central da iniciação ao candomblé a manutenção de uma certa unidade, bastante precária, de uma pessoa eternamente — pois que múltipla — ameaçada de desequilíbrio e destruição, a possessão apareceria como um dos instrumentos, também precário e provisório, para a manutenção deste equilíbrio, instrumento que com sua verdadeira chegada, quando completados os vinte e um anos necessários para que a pessoa seja definitivamente construída, tende a se extinguir por completo depois de vir declinando em freqüência ao longo de todo o tempo utilizado nessa construção.

Se é verdade então, como afirma Lévi-Strauss, que a questão da identidade e da pessoa se apresenta de modo "simétrico e inverso" entre os Samo do Alto-Volta, estudados por Françoise Héritier, e os Bororó do Brasil central, pesquisados por Christopher Crocker, na medida em que

> "... entre os Samo, o problema procede da fragmentação do indivíduo em almas ou em duplos, enquanto que entre os Bororó, o problema da identidade consiste em compor ou em recompor o indivíduo por meio de emblemas e de posições." (Lévi-Strauss, 1977:180).*

poder-se-ia dizer que o candomblé situa-se a meio caminho, reunindo sinteticamente essas duas questões, já que se trata aqui de, ao mesmo tempo, conceber uma pessoa "folheada" e múltipla, composta por "almas e duplos", e tratar de recompô-la, não certamente "por meio de emblemas e de posições", mas sim através de um complexo sistema ritual, que responde pelo caráter religioso do candomblé. Daí também a estreita interdependência, sustentada acima, entre a "noção de pessoa" e a estrutura ritual no candomblé, estrutura que cumpre então analisar agora.

IV — *POSSESSÃO E RITUAL*

A noção de ritual tem sido, desde Durkheim, objeto de importantes controvérsias teóricas dentro da Antropologia. As concepções acerca de sua natureza, estrutura e função variam enormemente entre as correntes teóricas e até mesmo entre os autores. Alguns supõem tratar-se de um momento em que, através da criação e da manifestação de sentimentos comuns, a solidariedade

---

* Esta citação de Lévi-Strauss, bem como as seguintes, foram traduzidas pelo autor deste trabalho.

social e, portanto, a própria sociedade são criadas e recriadas incessantemente. Outros, ao contrário, prefeririam ver aí um instante em que a angústia e o sofrimento inevitavelmente experimentados pelo homem em suas relações com os outros homens e com o mundo em que vive, encontrariam um canal de expressão e então, liberados, permitiriam a continuidade da vida social, temporariamente livre destas ameaças de efeito disruptivo. Enfim, há os que crêem que o rito não passaria da encarnação vivida de um modelo místico, fornecido primeiramente pelos mitos e pela cosmologia adotados pelo grupo.

Estes três modelos, percebe-se facilmente, são congruentes com os tipos de análise utilizados nos estudos sobre os cultos afro-brasileiros, tal qual resumidas na segunda parte deste trabalho. Não é difícil notar que o primeiro esquema, de origem durkheimiana e estrutural-funcionalista, pretende derivar o ritual da "estrutura social" encarada como o sistema concreto de inter-relações pessoais, terminando por atribuir a ele uma função psicológica de reforço de sentimentos comuns. Já o segundo modelo, de inspiração nitidamente malinowskiana e utilizado hoje em dia por autores como Edmund Leach e, especialmente, Victor Turner, inverte essa posição e, ao invés de fazer derivar os sentimentos do ritual, pretende ver neste último uma expressão direta daqueles. Finalmente, no terceiro caso, imagina-se que o comportamento ritual não passa da transposição empírica de certas idéias místicas adotadas pelo grupo.[5]

Ora, como sustenta Lévi-Strauss, ligar o rito a estados afetivos ou a formas místicas de pensamento não pode esclarecer em nada sua natureza última, e nem sequer o fato mesmo desta ligação, supondo-se que ela realmente exista (cf. Lévi-Strauss, 1971:597). Ou seja, a própria ligação entre ritual, afetividade e misticismo é uma questão a ser desvendada pela análise positiva do rito, não podendo portanto jamais dar conta dele. Fazendo pois do próprio problema sua solução, as análises do ritual são levadas inevitavelmente a se perderem num labirinto de idéias confusas e obscuras, numa "floresta de símbolos" opaca, procedimento que não pode caber numa perspectiva verdadeiramente científica (cf. Lévi-Strauss, 1971:596-597).

Nesse sentido, é estritamente necessário encontrar uma explicação de caráter intelectualista para o rito, e trabalhar com ela até o final sem abrir concessões a um afetivismo fácil. No mesmo texto citado acima, Lévi-Strauss se coloca a tarefa de buscar este modelo não-emocionalista, e a maneira pela

---

5 É interessante notar que também no que diz respeito aos modos de investigação da "noção de pessoa", Michel Cartry localiza essas três tendências básicas (cf. CNRS, 1973:23-25). De fato, parecem tratar-se de verdadeiras estruturas elementares do pensamento antropológico. Cartry propõe como alternativa um modelo que busque discernir, por trás dos modelos nativos, uma estrutura inconsciente mais profunda, sem colocar a falsa questão da origem social ou psicológica do místico, ou da origem mística do social e do psicológico. É esta a postura teórica que pretendi assumir aqui, tanto no que diz respeito à noção de pessoa quanto no tratamento do ritual.

qual o ritual é aí encarado é, além de modelar de um ponto de vista teórico abrangente, espantosamente esclarecedora dos mecanismos específicos do *ritual do transe*, em especial tal qual se manifesta nos cultos afro-brasileiros. Para desenvolver essa perspectiva seria contudo estritamente necessário, diz Lévi-Strauss, desembaraçar o ritual de tudo aquilo que com ele se mistura empiricamente, para poder chegar a tratá-lo "em si mesmo e por si mesmo" (cf. Lévi-Strauss, 1971:598). Ora, o que, com freqüência está mesclado ao rito é justamente o mito, e se não pudermos separar um do outro terminaremos por explicar o segundo acreditando ter definido e dado conta do primeiro. Para isso, é preciso primeiro reconhecer a existência de toda uma "mitologia implícita" ao rito, mitologia que se encontra num estado de

> "... notas, de esboços ou de fragmentos; em lugar que um fio condutor as reúna, cada uma permanece ligada a tal ou qual fase do ritual; ela lhe fornece a glosa, e é somente por ocasião dos atos rituais que essas representações míticas serão evocadas." (Lévi-Strauss, 1971:598).

Ora, se nos desembaraçarmos desta mitologia "implícita" — distinta da "mitologia explícita" onde as narrativas existem por conta própria e são evocadas independentemente do ritual — constataremos a existência, no rito, de um gigantesco esforço para "evitar falar", esforço que, mesmo quando o ritual "fala", se manifesta na evidência de que é muito menos importante aí o que dizem as palavras proferidas do que o modo mesmo pelo qual elas são ditas (cf. Lévi-Strauss, 1971:600-601). É neste plano que se pode de fato isolar os dois mecanismos estruturais básicos de funcionamento da operação ritual. De um lado, teríamos um processo de "fragmentação" (*morcellement*):

> "... no interior de classes de objetos e de tipos de gestos, o ritual distingue infinitamente e atribui valores discriminativos às menores nuanças. Ele não se interessa por nada de geral, mas torna ao contrário mais sutis as variedades e subvariedades de todas as taxonomias..." (Lévi-Strauss, 1971:601);

de outro a "repetição" (*répétition*):

> "... a mesma fórmula, ou fórmulas aparentadas pela sintaxe ou assonância retornam a intervalos próximos, não valendo, se se pode dizer, senão às dúzias; a mesma fórmula deve ser repetida um grande número de vezes consecutivas, ou então ainda, uma frase onde se concentra uma escassa significação se encontra presa e como que dissimulada entre dois conjuntos de fórmulas todas semelhantes mas vazias de sentido" (Lévi-Strauss, 1971:602).

Embora estes dois mecanismos pareçam à primeira vista opostos, é óbvio que eles são idênticos, na medida em que a "fragmentação", ao reduzir as diferenças a intervalos infinitesimais, termina por abolir os afastamentos diferenciais numa "quase-identidade", obtendo portanto o mesmo efeito buscado pela "repetição". Em ambos os casos, tentar-se-ia então apagar os intervalos e diferenças constitutivos dos seres e do mundo. Em outros termos, e é aqui que

se pode encontrar a essência do rito, o ritual consiste numa operação lógica inversa àquela praticada pelo pensamento mítico. Este, sabe-se, caracteriza-se como um operador de "descontinuação", de introdução de afastamentos diferenciais numa realidade encarada primeiramente como contínua.[6] E são exatamente esses afastamentos diferenciais, manifestos geralmente sob a forma de oposições binárias, que constituem a condição e a matéria-prima para a construção de todo e qualquer conjunto significativo, pois o sentido, evidentemente, exige a diferença.

No entanto, e está aqui o ponto crucial, parece claro que esse mundo "pensado", descontínuo e estável, está sempre defasado em relação àquele "vivido", marcado pela continuidade e pela tensão transformadora. O ritual seria então, neste sentido, uma satisfação última prestada pelo pensamento à vida, pois ele tentaria — de modo sempre vão e fracassado, já que seu sucesso só poderia implicar o congelamento da própria marcha do pensamento —, através de "fragmentações" e "repetições" que tendem ao infinito, restaurar a continuidade perdida do vivido, no próprio plano do pensado, extenuando-se num esforço tão vão quanto essencial. Finalmente, é exatamente esse seu caráter continuista e "obsessivo" que permite a tão decantada associação do ritual com estados de tensão e angústia que, longe de o explicarem, parecem antes derivar de seus mecanismos que, simultaneamente, apontam para um objetivo e negam-se a alcançá-lo, gerando nesse processo os estados psicológicos mencionados:

> "Em suma, a oposição entre o rito e o mito é aquela do viver e do pensar, e o ritual representa um abastardamento do pensamento submetido às servidões da vida. Ele reconduz, ou antes tenta em vão reconduzir as exigências do primeiro a um valor limite que ele não pode jamais atingir, senão o próprio pensamento se aboliria. Essa tentativa desesperada, sempre votada ao fracasso, para restabelecer a continuidade de um vivido, desmantelada sob o efeito do esquematismo pelo qual a especulação mítica a substitui, constitui a essência do ritual e dá conta dos caracteres distintivos que as análises precedentes lhe reconheceram" (Lévi-Strauss, 1971:603).

Como aplicar então este modelo analítico do rito, de forma a esclarecer o caso particular do ritual extático no candomblé? Constatando, em primeiro

---

6 Não me preocuparei com a crítica de Luc de Heusch, que sustenta a existência de rituais "descontinuadores" (cf. Heusch, 1974:233-234). Ainda que isto seja verdadeiro a respeito de outros grupos, como os Nuer por ele citados como exemplo, não é válido no que toca ao candomblé, onde mesmo o "afastamento" de espíritos obsessores — de mortos — é apenas a conseqüência de rituais de "reforço" da pessoa, que possuem, como tentarei mostrar adiante, caráter nitidamente "continuista". Aliás, talvez isso seja verdadeiro para todo "rito de separação", que dependeria então de uma continuidade estabelecida em outro plano mais fundamental.

lugar, que a distinção entre uma "mitologia explícita" e autônoma de um lado, e uma outra "implícita", ligada necessariamente ao desenrolar dos rituais, é essencial não apenas para entender a verdadeira natureza do sistema do candomblé, mas também para compreender alguns erros teóricos cometidos a seu respeito. Pois se este culto manifesta em alto grau o segundo tipo de mitologia — implícita —, o primeiro só aparece nele de forma extremamente débil e não determinante. Os mitos do candomblé dificilmente poderiam ser considerados um sistema autônomo e independente, do tipo daquele existente entre as populações indígenas sul e norte-americanas. Eles parecem antes formar uma espécie de recurso mnemotécnico (cf. Lévi-Strauss, 1976:89-90) que serve como guia para o correto cumprimento de todos os complicados detalhes dos rituais, sejam estes sacrifícios, divinação, iniciação ou possessão. Ou seja, e ao contrário do que supõe Roger Bastide, por exemplo, os mitos não determinam, especialmente no candomblé, os ritos, estando em vez disto a eles subordinados e servindo basicamente para marcá-los e conduzi-los de forma apropriada. Em outros termos, creio ser possível dizer que aqui a questão da "eficácia simbólica", ligada obviamente aos rituais, é muito mais relevante do que o puro exercício classificatório implicado no exercício do pensamento mítico.[7]

Não é que não haja classificação no candomblé — elas existem e são bastante sofisticadas (cf. Lépine, 1978 para descrição e análise desses sistemas). No entanto, é preciso retomar a distinção levistraussiana, levantada mais acima, entre *sistema totêmico* e *sistema religioso*. O primeiro, de ordem metafórica e que opera através do estabelecimento de correspondência entre sistemas de *diferenças*, parece estar em nítida conexão com estruturas de classificação e com o pensamento mítico, onde a questão básica é, sem dúvida, a da instauração e do jogo dos afastamentos diferenciais essenciais para que o *sentido* seja gerado. Por outro lado, a religião, ao contrário, aparece antes como situada no eixo metonímico do *contato*, visando essencialmente abolir as diferenças postuladas no outro nível, colocando-se então no reino do rito e de sua eficácia que, como acabamos de ver, é um mecanismo voltado para o estabelecimento de continuidades. Nesse sentido, é fundamental frisar o caráter essencialmente *religioso* do candomblé, reconhecendo que as diferenças só são aí postuladas

---

[7] Talvez este predomínio do ritual e da mitologia implícita sobre o sistema mitológico explícito seja função do processo de escravização que, como mostrou Bastide, destruindo a infra-estrutura sociológica à qual um possível sistema totêmico estaria ligado, determinou a passagem de toda a estrutura para um nível "místico". No entanto, é interessante lembrar que vários africanistas têm observado o que eles denominam "vazio mitológico-africano", a inexistência de sistemas místicos comparáveis aos americanos. Neste sentido, talvez a África pudesse ser o continente da religião, assim como a América é a "terra da mitologia", a Austrália, a "pátria do totemismo" etc.

para serem ultrapassadas, ou, ao menos, para que se tente ultrapassá-las no processo ritual.[8]

De fato, toda a "mitologia explícita" do candomblé parece reduzir-se, no final das contas, à estória da separação entre o Aiê e o Orum; outrora estes dois mundos seriam um só, e a passagem entre ambos era constantemente efetuada, até que uma falta humana provocou sua eterna disjunção, permanecendo os homens no Aiê, as entidades espirituais no Orum (cf. para uma apresentação extensa deste ponto: Lépine, 1978:123; Woortman, 1977:17-33; Elbein dos Santos, 1977: *passim*). Ora, é justamente esta disjunção entre o mundo humano e o divino que todos os rituais do candomblé buscam negar: o sacrifício, que implica a passagem de substância de um domínio para o outro (cf. Elbein dos Santos, 1977); a iniciação, que consiste na fixação de um duplo do orixá sobre o Aiê (cf. Lépine, 1978); a tradição do poste central nagô (cf. Bastide, 1973) ou da cajazeira gêge (cf. Barreto, 1977), que simbolizam a união dos dois mundos; e, finalmente, o transe e a possessão que, durante um breve instante, necessariamente passageiro, suspendem todas as distâncias entre o Aiê e o Orum, fazendo com que os orixás encarnem nos homens e transmitam a estes alguma coisa de sua essência divina, ao mesmo tempo em que uma certa dose de humanidade lhes é insuflada pelos fiéis que concordam em recebê-los.

V — *A POSSESSÃO E A CONSTRUÇÃO RITUAL DA PESSOA NO CANDOMBLÉ*

É necessário então articular agora, finalmente, possessão, ritual e noção de pessoa, tal qual observados no universo do candomblé. Para fazê-lo é preciso lembrar, em primeiro lugar, que a lenta construção da pessoa neste sistema religioso é efetuada em função de um complexo conjunto de rituais que se sucedem ao longo de um amplo período de tempo. Cada um desses rituais, conforme foi observado, tem por objetivo "fixar" um orixá — que também é um componente de sua "pessoa" — na cabeça do filho-de-santo e, além disso, e este ponto é essencial, dar-lhe o direito e o dever de ser por ele possuído. Após vinte e um anos de obrigações, e com o sétimo santo assentado, atinge-se um estado em que acontece uma possível liberação dos constrangimentos do transe; atinge-se igualmente a valorizada e desejada situação de tudo controlar, tornando-se "senhor de si" (e de outros, poderíamos acrescen-

---

8 Isto talvez explique o erro de Bastide, insistindo sobre a existência de uma lógica da participação" no candomblé e, simultaneamente, o de Claude Lépine ao criticá-lo, postulando um sistema de classificação totalmente descontinuista. Na verdade, ambos erram o alvo porque confundem o sistema de classificação propriamente dito (onde Lépine está certa) com a prática ritual (onde Bastide tem toda a razão). Isso não invalida o fato de a posição de Claude Lépine ser mais sólida, na medida em que é evidente que não existe qualquer "pré-logismo" no candomblé, mas sim um sistema perfeitamente lógico sendo trabalhado por práticas rituais.

tar). Pôde-se então dizer acima que é apenas aos vinte e um anos "de santo", com seus sete orixás (ao lado do Exu, do Erê e do Egum) assentados, que a *pessoa* está realmente construída, já que é apenas nesse momento que seus múltiplos componentes encontram uma certa estabilidade mais duradoura. E não é por acaso que justamente nesse momento a possessão possa cessar inteiramente de se produzir, depois de sua freqüência já vir declinando ao longo do tempo, já que o transe aparece como o instrumento, precário e provisório, de um equilíbrio instável que é o da estrutura da pessoa que o experimenta.

Nesse sentido, então, a realidade múltipla e "folheada" da pessoa parece condenada a dar lugar a um ser uno e indiviso, o que nos leva a constatar a existência, neste nível, de um primeiro movimento de "continuação", operado por uma seqüência de rituais, da iniciação (e, antes dela, a lavagem de contas e o Bori) à obrigação de vinte e um anos, passando por todas as obrigações intermediárias. A "pessoa" é postulada então como fragmentada, e todo o esforço do sistema parece voltado para fundi-la numa grande unidade. Este esforço está, contudo, como todo esforço ritual, votado ao fracasso, ou ao menos a um relativo fracasso. Os únicos seres verdadeiramente unitários são os orixás, no sentido de "orixá geral" (e, ainda aqui, esta formulação é apenas aproximada), e para o homem atingir a unidade equivaleria então evidentemente a divinizar-se *integralmente*. A possibilidade de que isto ocorra é reconhecida pelo sistema de crenças, na medida em que, num certo sentido, os orixás foram homens e, portanto, estes poderiam se tornar orixás. Toda a "mitologia" de Xangô — o orixá que mais claramente elevou-se de uma condição humana para uma outra, divina — serve para marcar bem este horizonte possível. No entanto, na vida real, esta "ascensão" se vê sempre comprometida pelos acidentes do percurso, pela não-observância das prescrições e proibições rituais que, forçando uma certa desagregação da pessoa, impedem a apoteose última desta, devendo então os homens se contentarem com a situação máxima de *tata*, que oferece uma espécie de equivalente minorado da metamorfose divina. Há aqui então, na relação entre possessão e construção da pessoa, uma primeira ilusão de continuidade: a pessoa, múltipla, busca unificar-se, mas este esforço tende sempre a ser mal-sucedido, e ela deve terminar por se contentar com uma solução de compromisso.

Por outro lado, no que toca à relação entre possessão e ritual, uma outra ilusão de continuidade também parece operar. Ao procurar trazer o orixá à Terra, o mecanismo do transe repete, como vimos, aquele do sacrifício. Este, sabe-se, opera provocando uma continuidade entre a divindade e os homens, através de um animal colocado como intermediário e que, ao ser abatido, deixa aberto um canal para que a "graça divina" flua até o mundo humano (cf. Lévi-Strauss, 1976:256-262). Ora, a possessão não passa de uma forma específica de comunicação através deste canal; de um ponto de vista, portanto, mantém uma relação de complementaridade com o sacrifício, na medida em

que a iniciação — que torna possível o transe "normal", ou seja, comunicativo — consiste justamente em sacrificar animais sobre o Ori do filho-de-santo para que ele possa "receber" seu orixá, "abrindo" portanto o canal através do qual a comunicação homem/Deus se efetuará.[9] Além disto, este canal é precário, pois sendo a descontinuidade Aiê/Orum profunda e eterna há sempre o risco de que ele se feche, e é apenas a repetição indefinida dos ritos e a estrita observância das regras e tabus que permitem a manutenção das relações de comunicação entre os dois universos.

Mas existe também um outro aspecto nas relações entre possessão e sacrifício, tal qual colocadas no candomblé. Além de sua complementaridade, ambos são, num outro eixo, suplementares. Pois se o sacrifício parece corresponder a um *contato simbólico* com os deuses (na medida em que não são eles que se manifestam, mas apenas sua "graça" que flui) provocado pela *morte real* de um *corpo outro* (o animal sacrificado), a possessão parece antes gerar um *contato real* com os deuses provocado pela *morte simbólica* de um *"espírito" próprio*. Isto porque são os próprios deuses que se manifestam, e para que isto se torne possível é necessário que, não o corpo, mas aquilo que o anima se afaste, num movimento semelhante ao que ocorre na morte, cedendo assim o espaço no qual se encarnará o orixá. Assim, a possessão é sacrifício, e o vocabulário da iniciação, quando o noviço "morre" para renascer como "cavalo-de-santo", se esclarece inteiramente. Esclarece-se também — e isto é essencial — o motivo pelo qual devem os orixás possuir seus filhos. Pois se em determinados cultos afro-brasileiros, especialmente na umbanda, as entidades espirituais encarnam para "trabalhar" e dar conselhos, isto não é verdadeiro para o candomblé, onde os "trabalhos" (os rituais) devem ser praticados pelo próprio fiel, consciente, e onde os orixás não costumam falar, a não ser muito pouco e muito raramente. Contudo, se encararmos o transe como sacrifício, poderemos perceber seu sentido, e entender o que querem dizer os fiéis quando apontam para as terríveis conseqüências, tanto para o "cavalo" quanto para o mundo como um todo, no caso de a possessão não se processar regularmente: o primeiro poderia "enlouquecer", e o próprio mundo ser aniquilado se a comunicação se interrompesse. Ora, Olivier Herrenscmidt detectou, muito justamente, a existência de duas concepções acerca do sacrifício: uma que o encara apenas como a revivescência "simbólica" de um momento glorioso do passado ("sacrifício simbólico", tal como se processa no catolicismo e, de forma ainda mais nítida, no protestantismo da Reforma) e uma outra que o situa como

---

9 Por isto é ilusório tentar estabelecer, como o fez Luc de Heusch, uma oposição entre religiões baseadas na possessão (das quais os cultos afro-brasileiros seriam um dos exemplos possíveis) e aquelas construídas sobre o modelo do sacrifício (tipo que a tradição judáico-cristã ilustraria). Ao contrário, ao menos no caso do candomblé, possessão e sacrifício constituem os dois princípios sobre os quais se sustenta toda a estrutura religiosa.

força essencial para a manutenção de um certo equilíbrio do mundo, através da reciprocidade por ele estabelecida entre o universo humano e o divino. É justamente essa concepção de "sacrifício eficaz" que tem lugar no candomblé, tanto no que se refere ao sacrifício propriamente dito, quanto no que diz respeito à possessão, que consiste então numa manifestação desta eficácia ao assegurar simultaneamente o equilíbrio provisório da pessoa humana, no plano individual, e a comunicação e reciprocidade com os orixás, no plano cosmológico.

Sacrifício e possessão são, pois, deste ponto de vista, *rituais* que buscam incessantemente lançar uma ponte entre dois universos irremediavelmente separados, já que sua separação é a própria condição de existência da vida, tal qual a conhecemos. Neste sentido, seus esforços são sempre vãos e devem contínua e ininterruptamente ser retomados. É por isso que, falando rigorosamente, a possessão não só jamais completa o que pretende, como também nunca chega a completar-se a si própria. Porque, além de não poder refundir, de modo perpétuo, o Aiê e o Orum, o modelo nativo sustenta que não é jamais o orixá como um todo que se encarna (o "orixá geral"), mas apenas uma "ínfima fração sua"; caso contrário, nem o filho-de-santo que o recebe, nem o próprio mundo poderiam suportar a infinita potência que sobre eles se abateria, sendo imediatamente aniquilados. Isto, além de confirmar a hipótese levantada acima acerca da dupla natureza, ao mesmo tempo totêmica (em seu aspecto "geral") e religiosa (em seu aspecto de "qualidade específica") do orixá (e do próprio candomblé), aponta para um outro "fracasso" lógico contido na operação do transe: além de não reunir Aiê e Orum, cuja distinção significa a forma acabada da exigência de descontinuidade sem a qual o próprio pensamento não pode funcionar, a possessão não pode chegar jamais a fundir, ao menos completamente, homem e deus, já que nela é apenas um pequeno fragmento deste último que se manifesta.

Existem assim três "insucessos" estruturais no ritual da possessão tal qual manifesto pelo sistema do candomblé: um sincrônico, que impede a fusão total entre homem e divindade; outro diacrônico, que não permite a unificação total da pessoa humana e sua conversão última em orixá; e finalmente um terceiro, poder-se-ia dizer de ordem acrônica, já que antecede o próprio sistema sendo sua condição de existência, e que mantém separados o Aiê e o Orum, sustentando assim que o mundo terreno e o mundo divino não podem jamais, a despeito de todos os esforços, chegar a se confundir. O candomblé parece então corresponder a uma tentativa eterna, pois que sempre fracassada, que se esforça em ligar esses domínios, e sua perenidade e resistência talvez reflitam, em última instância, esta incapacidade radical de justapor o pensado e o vivido, incapacidade que deixa como única alternativa possível soluções de compromisso e dedicação integral. Estamos às voltas pois com uma *religião*, no sentido estrito do termo, com um sistema que desenha um outro mundo, que se esforça

por tocá-lo, mas que só pode, na melhor das hipóteses, tangenciá-lo: como numa miragem que, tocada, só pode desaparecer.

Não nos iludamos, contudo. Os "fracassos" do candomblé não poderiam ser apontados como supostas provas da existência, aí, de uma mentalidade "primitiva" ou "pré-lógica" que desconheceria as leis fundamentais do pensamento lógico. Na verdade, tais fracassos *são lógicos*, e estão relacionados tanto com a estrutura do processo ritual quanto com uma verdadeira ontologia presente no sistema. Esta ontologia foi brilhantemente pressentida e esboçada por Roger Bastide que, nas três páginas mais importantes e esclarecedoras jamais escritas sobre o candomblé, demonstrou sua estrutura básica (cf. Bastide, 1973: 371-373). Seria preciso talvez reproduzir integralmente este texto, denominado, de forma significativa, "A concepção africana da personalidade", para que pudéssemos nos dar conta de sua profundidade, assim como de sua beleza. Na impossibilidade de uma tal reprodução, deverei aqui me contentar em resumir, de um modo que compromete inevitavelmente a densidade do texto, suas idéias centrais.

Bastide demonstra que a concepção do *Ser* adotada pelo candomblé aproxima-se muito mais da ontologia medieval do que da filosofia pós-crítica. Kant teria estabelecido de fato a inexistência, entre o *Ser* e o *Não-Ser*, de estágios intermediários: o *Ser* existe ou não existe, eis tudo. Os medievais, ao contrário, admitiam a presença de intermediários entre esses dois extremos, admitiam "uma escala de existências de graus do *Ser*. Existe-se mais *ou* menos". É esta em verdade a concepção central do candomblé: entre o *Não-Ser* do homem (não-iniciado) e o *Ser* pleno dos orixás, uma continuidade poderia ser imaginada e construída, continuidade que seria percorrida por aqueles que, ingressando no culto, passam por todos os rituais e aceitam todas as obrigações e todos os tabus. O caminho entre o *Ser* e o *Não-Ser* é então uma estrada aberta, cheia de idas e vindas, de perigos, que se acentuam ao longo da caminhada. Pois se o cumprimento das prescrições permite a passagem em um sentido, sua não-observância, as faltas e pecados históricos ameaçam todo o sistema de entropia, devolvendo ao *Nada* aquilo que *Era*. Conseqüentemente, a possessão nada mais é do que o oferecimento, por um fugaz instante, desta realização do *Ser*, e sem ela o próprio sistema deixaria de operar.

Deste modo, se a oposição *Ser/Não-Ser* é a matriz básica a partir da qual são geradas todas as oposições com que trabalham os mitos — que não fazem mais do que traduzir, através de afastamentos cada vez menores, esta cisão fundamental (cf. Lévi-Strauss, 1971:621), os ritos talvez se caracterizem por seu turno, ao menos quando encarados do ponto de vista da possessão (e também do sacrifício), como um esforço para ultrapassá-la também, mas não mais através da redução progressiva da distância entre os pólos em oposição, e sim tentando atravessá-la de um só golpe, postulando um *continuum* que poderia conduzir de um extremo ao outro — se o próprio esforço para superar

este vazio não implicasse já sua existência insuperável —, tornando portanto impossível a anulação do fato da oposição, e votando o rito a um trabalho infinito, que só poderia cessar com o aniquilamento do pensamento e da própria vida.

CONCLUSÕES

A título de conclusão, gostaria de retomar algumas questões básicas que têm permeado os estudos afro-brasileiros e que, por serem freqüentemente mal colocadas, ou antes, por serem colocadas sem que se leve em consideração a natureza e a estrutura do sistema investigado, têm recebido algumas respostas bastante insatisfatórias. O objetivo desta retomada não é, absolutamente, esclarecer por completo essas questões — o que exigiria certamente um outro trabalho inteiramente dedicado a isto —, mas indicar de que maneira a análise estrutural do sistema pode fornecer sugestões para sua resolução.

Em primeiro lugar, vimos que os dois temas básicos que articulam praticamente todas as explicações correntes a respeito do transe extático são ora a questão da *doença*, ora a questão da *sociedade*. No primeiro caso, a possessão é encarada seja como enfermidade mesmo, seja como forma de tratamento "pré-médico" para ela; no segundo, ela é vista tanto como mecanismo de reforço da ordem social abrangente quanto como instrumento de sua inversão, seja esta "simbólica" ou não.

Digamos de início que, apesar de suas divergências óbvias, todas estas explicações são em parte verdadeiras, errando apenas na medida em que tentam fazer de uma ligação contingente a causa essencial do fenômeno estudado. Assim, é verdade que certas doenças podem conduzir ao culto, que este fornece um meio para controlar (de modo bastante eficaz, por vezes) algumas delas, e que ele funciona como arena de manipulações sócio-políticas. No entanto, tudo isso só é possível devido a características da própria estrutura do sistema. Se admitirmos que a enfermidade pode ser vivida como experiência de cisão da pessoa, poderemos talvez compreender que a possessão, técnica simbólica de construção desta unidade e de manutenção de um certo equilíbrio, possa estar estruturalmente ligada a ela. Se admitirmos também que a manipulação sócio-política (reversão de *status*, compensação, ascensão simbólica etc.) implica, de certo modo, um estabelecimento de *continuidades* entre segmentos usualmente descontínuos, poderemos então entender melhor que uma religião estruturalmente voltada para a produção do *continuum* possa se ligar a este tipo de realidade, e isto de várias maneiras diferentes e, até mesmo, contraditórias entre si. Em outros termos, parece haver uma espécie de aptidão estrutural da possessão e do candomblé em ligar-se a certos estados "patológicos" ou "micropolíticos", estados que não podem portanto constituir a causa explicativa de nenhum dos dois, limitando-se a ser fenômenos locais com os quais

o culto, devido a pressões externas e de ordem histórica, pode chegar a se agenciar.

Um outro tema clássico nos estudos afro-brasileiros fica também mais bem esclarecido ao adotarmos esse ponto de vista. Pois, ao invés de ver no "sincretismo religioso" uma pura incapacidade de uma raça em absorver preceitos religiosos demasiadamente abstratos (Nina Rodrigues) ou uma assimilação psicanalítica de arquétipos inconscientes (Arthur Ramos, Roger Bastide) ou, ainda, a aceitação por parte do escravo da ideologia de uma classe superior (Bastide novamente, bem como diversos autores contemporâneos), conviria antes aceitar que um sistema assentado na busca de uma continuidade possui um poder de flexibilidade e uma capacidade de assimilação de novas realidades sensivelmente superiores àqueles apresentados pelas estruturas mitológicas que parecem "sofrer" muito mais ao se verem envolvidas com a história.

É isto que parece fazer. Outra questão tradicional é a de que, com o passar do tempo, o candomblé "africano" tenda a se desenvolver no sentido de cultos mais "sincréticos", dos quais a umbanda é o exemplo mais evidente. Pois neste tipo de culto há uma espécie de hipertrofia do aspecto ritual do sistema matriz, fazendo com que seu lado mais "mítico" ou "cosmológico" ceda totalmente frente a um frenesi incontrolável de ritos e manipulações simbólicas. Em outros termos, o desenvolvimento e o predomínio progressivo da umbanda podem ser entendidos como a realização empírica de uma das virtualidades contidas no candomblé — virtualidade que corresponde justamente a seu aspecto ritualístico já predominante, e mais resistente aos avanços da história —, realização que tem sua particularidade explicada por uma espécie de retorno à infra-estrutura sociológica abrangente, na procura de um contexto que pudesse fornecer oposições e descontinuidades a serem trabalhadas e superadas pelo sistema, oposições e descontinuidades que, no caso do candomblé mais "tradicional", ainda são extraídas de uma estrutura mítica e cosmológica de procedência, ao menos em parte, africana. Num tal processo, o caráter ritual só poderia se acentuar ainda mais na medida em que a "perda" do nível inteligível (os sistemas de classificação interiores ao culto) é como que compensada por "concessões" cada vez mais explícitas ao vivido.

Finalmente, conviria voltar-se para a questão que parece, por trás de todas as diferenças teóricas, funcionar como mola propulsora dos chamados estudos afro-brasileiros. Pois de Nina Rodrigues aos autores contemporâneos, o que tem preocupado os estudiosos das religiões de procedência africana no Brasil é, basicamente, o enigma de sua estranha permanência da escravidão ao Brasil industrial moderno. Onde seria preciso então buscar o sentido da "sobrevivência" dessas práticas e dessas crenças, estruturadas em sistemas tão elaborados, e dos quais só foi possível aqui fornecer um esboço e analisar uma ínfima fração? Certamente não do lado de uma pura sobrevivência de uma muito antiga filosofia africana como ainda querem alguns (e isto ora num

sentido pejorativo, assinalando uma incapacidade "racial" para o progresso, ora num tom de aprovação pela manutenção de uma herança tradicional). Invertendo radicalmente esta postura, outros parecem tentados a buscar as razões desta permanência na relação, sempre atual, que o sistema manteria com estruturas sociais abrangentes e determinantes — aquelas da sociedade brasileira.

O primeiro raciocínio peca por excesso de idealismo, supondo uma inércia das instituições culturais que obviamente não pode existir. Se o sistema permanece — e ele de fato permanece —, isto se deve antes, em parte, ao fato de que, como vimos, ele exprime certas propriedades lógicas universais do pensamento humano, mas também porque sua forma específica de atualizar estas propriedades é congruente com um determinado contexto histórico e sociológico particular.

Por outro lado, situar esta permanência do lado de uma pura função desempenhada em benefício da sociedade abrangente, ou mesmo de indivíduos isolados, é cometer o erro inverso e simétrico àquele praticado pela perspectiva anterior; é supor que um sistema funciona a despeito de sua estrutura; é não querer ver que para desempenhar determinada função, uma estrutura específica é exigida.

Em outros termos, como demonstrou Pierre Smith a propósito de um conjunto de crenças compartilhado por um grupo de populações africanas, é absolutamente necessário distinguir um dispositivo simbólico, que é a primeira e fundamental atualização do pensamento, matriz de significações e de relações humanas, da utilização ideológica que dele pode ser feito, para fins diversos e freqüentemente opostos entre si, fins que devem contudo ser compatíveis com a estrutura do próprio dispositivo (cf. CNRS, 1973:488-490). Isto significa que talvez a permanência dos cultos afro-brasileiros, seja sob sua forma mais tradicional, seja sob suas modalidades mais "sincréticas", especialmente com a umbanda, esteja relacionada, antes, a uma certa compatibilidade demonstrada pela estrutura do culto em relação a uma série de problemas históricos concretos colocados pela nova realidade em que ele foi inserido; problemas que deverão, um dia, ser cuidadosamente analisados.

BIBLIOGRAFIA

AUGRAS, M. — *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1983.

BARRETO, M. A. — *Os vodus do Maranhão*. São Luiz, Fundação Cultural do Maranhão, 1977.

BASTIDE, R. — *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, Cruzeiro, 1945.

———. *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo, CEN, 1961.

———. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.

———. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

BRAZIL, E. — O fetichismo dos negros no Brasil. *In*: *RIHGB*. Rio de Janeiro, 1912. Tomo LXXIV, parte II.

BROWN, D. — *Umbanda: Politics of an urban movement*. Mimeo., 1974.

CAMARGO, C. P. F. — *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.

CNRS. — *Colloque sur la notion de personne en Afrique noire*. Paris, Ed. CNRS, 1973.

CORREA, A. — *Descrição de uma tipologia mística: os orixás do candomblé*. Dissertação de Mestrado, PUC-RJ, mimeo., 1976.

DE HEUSCH, L. — *Pourquoi l'époser et autres essais*. Paris, Payot, 1971.

DOUGLAS, M. — *Natural symbols*. Londres, Penguin Books, 1970.

EDUARDO, O. C. — *The negro in northern Brazil — A study in acculturation*. New York, American Ethnological Society, 1948.

ELBEIN DOS SANTOS, J. — *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.

FERNANDES, G. — *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1937.

FRY, P. — Mediunidade e sexualidade. *In*: *Religião e Sociedade*. São Paulo, Ed. Hucitec, n. 1, maio de 1977.

HERRENSCHMIDT, O. — *Sacrifice symbolique on sacrifice efficace. La Fonction Symbolique*. Organizado por Izard, M. e Smith, P. Paris, Gallimard, 1979.

HERSKOVITZ, M. — *The mithy of the negro past*. New York Harper Bross, 1941.

LÉPINE, C. — *Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador*. Tese de Doutorado. USP, Mimeo, 1978.

LEWIS, I. M. — *Ecstasic religion*. Londres, Penguin Books, 1971.

LÉVI-STRAUSS, C. — Introduction à L'Oeuvre de Marcel Mauss. *In*: *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1950.

———. *Mythologiques IV — L'Home Nu*. Paris, PUF, 1971.

———. *O totemismo hoje*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1975.

———. *O pensamento selvagem*. São Paulo, CEN, 1976.

———. *L'identité*. Paris, Grasset, 1977.

LUZ, M. A. & LAPASSADE, G. — *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

MAUSS, M. — Une Catégorie de l'esprit Humain: La notion de Personne, Celle de Moi. *In*: *Sociologie e Anthropologie*. Paris, PUF, 1950.

MERLEAU-PONTY, M. — *O metafísico no homem*. São Paulo, Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

NINA RODRIGUES, R. — *L'Animisme Fétichiste des Négres*. Salvador, Reis & Comp., 1900.

QUERINO, M. — *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, A. — *O negro brasileiro*. São Paulo, CEN, 1940.

RIBEIRO, R. — *Cultos afro-brasileiros do Recife — Um estudo do ajustamento social*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

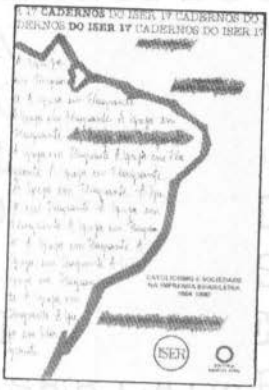
VELHO, Y. M. — *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SEEGER, A.; DA MATTA, R. — A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, n. 32, 1979. Nova Série.

WALKER, S. — *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro America*. 1972.

WOORTMAN, K. — Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô. *In*: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1977.

CADERNOS DO ISER



Últimos números:

Polônia: o Partido, a Igreja, o Solidariedade.
Organizado por Grażyna Drabik e Rubem César Fernandes.
Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da Igreja Popular no Brasil.
Por Laís Mourão Sá, Neide Esterci, Regina Novaes, Lígia Dabul e Maria Antonieta da Costa Vieira.
Organizado por Neide Esterci.
A Igreja em flagrante: catolicismo e sociedade na imprensa brasileira, 1964-1980.
Organizado por Ralph Della Cava.
Umbanda e política.
Por Diana Brown, Maria Helena Villas Boas Concone, Lísias Nogueira Negrão, Patrícia Birman e Zelia Seiblitz.

Os **Cadernos do ISER** são co-editados pela Editora Marco Zero. Podem ser encontrados nas principais livrarias da cidade e no ISER (Rua Ipiranga, 107 – 22231 – Rio de Janeiro – tel.: 265 5747).

ISER

O juramento de lealdade e fidelidade: a militância no PCB *

Berenice Oliveira Cavalcanti **

É recorrente na literatura sobre o Partido Comunista a referência à Conferência da Mantiqueira como o momento que assinala a reorganização partidária em 1943. Por iniciativa de grupos remanescentes no Rio e em São Paulo, foi criada a Conferência com o propósito de recompor forças dispersas e desarticuladas pela repressão do Estado Novo.

Além desta informação, a literatura sobre o partido sublinha também sua participação na conjuntura de "redemocratização" como força política atuante e mobilizadora de significativas parcelas da sociedade.

Em nosso entender, não basta recuperar esta presença tão-somente através das referências à "significativa" (*sic*) vitória eleitoral ou ao registro da ampliação do quadro de militantes e multiplicação dos organismos de base. Nosso objetivo é recuperar a natureza desta organização, tendo-se como hipótese que, no mesmo movimento em que se reorganizava, o partido criava seus quadros. Dito em outros termos, criava militantes, aí compreendida uma noção singular de ativista político.

---

* Texto apresentado no Grupo de Trabalho "Partidos e Movimentos de Esquerda", na 8.ª Reunião Anual da ANPOCS. Águas de S. Pedro, SP., out. 1984.

** Prof.ª de História na PUC-RJ e na UFF, Doutorada pela USP.

Arquivo do Jornal *Hoje*

Comício do PCB em São Paulo, 1945

Focalizando a lente de observação na organização partidária, privilegiamos a análise de seus componentes ideológicos, distanciando-se, portanto, das abordagens que destacam as bases sociais do partido e as estatísticas eleitorais.

Num plano distinto, propomo-nos recuperar a lógica da organização do Partido Comunista, em sua face interna e externa, isto é, tanto aquela que construía a relação dos militantes entre si, como dos militantes com os demais membros da sociedade brasileira.

Iniciamos este percurso tomando emprestada uma expressão cunhada pelo próprio partido em documento publicado na *Tribuna Popular*,[1] reconstituindo o encontro da Mantiqueira.

Reportando-se ao período da ilegalidade, a descrição do local da reunião do grupo de comunistas refere-se a uma "casa rústica e oculta no meio de uma floresta".

A casa onde se realizou a Conferência confunde-se com o próprio partido. *Ele* é a casa oculta, imagem de uma instituição presente na sociedade, porém às escondidas. Ainda no campo das representações, a imagem da *casa/partido*, qualificada como "rústica", suscita outra ordem de interpretações. A descrição da casa sugere a preocupação de sublinhar a idéia de desprendimento, de simplicidade, que marcaria o cotidiano dos comunistas que não se apresentariam, então, apenas como representantes do povo, mas com ele se confundiriam. Constrói-se, dessa forma, o primeiro elo da cadeia de identificações que comporia o universo de representações disseminado por seu ideário: do partido com o povo.

Por outro lado, a identificação da *casa/partido* reúne, num par, vivência social de natureza diversa: o mundo privado e o público.

A partir destas considerações iniciais é possível desenvolver de forma mais detalhada a hipótese acerca da matriz totalitária presente nesta organização.

Como ressalta Ricardo Benzaquem de Araújo,[2] o totalitarismo se identificaria pela totalização absoluta, homogeneizante, disposta a eliminar todas as particularidades e diferenças contidas no interior do corpo social, pela ação de uma ideologia unificadora, capaz de fazer com que os militantes revolucionários identificassem a sua vida privada, e todos os problemas individuais, todas as questões morais ou intelectuais à sua vida pública e à defesa de suas idéias.

---

1 *Tribuna Popular* era o órgão oficial do partido. Fundada em 22 de maio de 1945, propunha-se a "falar diretamente ao povo". A importância da III Conferência Nacional. *T.P.*, RJ, 27 jun. 1946, p. 1.

2 ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de — *A cor da esperança. Totalitarismo e revolução no integralismo de Plínio Salgado*. RJ, CPDOC-FGV. 1983, mimeo.

O ideário comunista comportava alguns desses elementos de totalização absoluta, perceptíveis quando se destaca sua interpretação de povo, visto sempre de forma indiferenciada, quer predominasse sua identificação com a pobreza, quer com a ignorância. A despeito de haver ênfase diferenciada, situavam-se num mesmo campo totalizador, vale dizer, indiferenciado. Em outras palavras, confundindo igualdade com indiferenciação, com uniformização.

Neste sentido, é expressiva a afirmação de Prestes em sua intervenção no Pleno Ampliado de 1946, ao descrever sua imagem do "bom comunista" como aquele "que procura ser igual ao povo, pois se faz o contrário, já não é um igual."[3]

Assim, a indiferenciação, como expressão de uma visão totalizadora, fazia-se presente na concepção não apenas do social, mas ainda dos comunistas, como também do partido. Este último era concebido como "um só todo organizado, coeso pela disciplina consciente, igualmente obrigatória para todos os membros do partido", razão pela qual não se poderiam permitir alas e frações no partido da classe operária, pois significaria admitir a "existência de interesses contraditórios ou diferentes na própria classe operária".[4] Com este espírito definia-se como dever dos militantes comunistas "zelar, intransigentemente, pela unidade do partido."[5]

Totalidade como indiferenciação tem como corolário a idéia de *uno*, que recobria tanto a concepção do social como a de partido. A construção da noção indiferenciada destas duas instâncias redefine também os termos de identificação daqueles que não a integram. Dito em outros termos, para a disseminação dessa visão particular — seja da sociedade, seja do partido —, colada à idéia de uniformização, é necessário criar outra noção, que identificasse aqueles que dela não fazem parte, e que por esta razão são estigmatizados como inimigos. Nas palavras de Hanna Arendt, como se concebe um mundo dividido entre "*nós* e todos os outros?"[6]

Se nos fixarmos na questão do partido e frisarmos que se apresentava como *o* partido da classe operária, ou *o* partido do povo, clarifica-se seu intento de fundar-se como a encarnação da unidade e vontade popular. É esta interpretação que se desdobra no sentido de revelar a contra-face desta visão totalitária, ou seja, a idéia de que há os que não são povo, nem integram a classe operária, nem podem pertencer ao partido, restando-lhes tão-somente o lugar de "inimigos". A noção de inimigo constituiu-se, assim, em elemento

---

3 PRESTES, Luiz Carlos — Adquire o PCB maior experiência nos trabalhos do atual Pleno Ampliado. *T.P.* RJ, 10 jan. 1946. pp. 1 e 4.

4 MARIGHELLA, Carlos — O que é o nosso Partido. *T.P.* RJ, 31 de jul. 1945. p. 3.

5 *Estatutos do Partido Comunista do Brasil*. RJ, Ed. Horizonte, 1946, Cap. III: Dos Direitos e deveres dos membros do Partido. Art. 10. p. 12.

6 ARENDT, Hanna — *As origens do totalitarismo. Totalitarismo, o paroxismo do poder*. RJ. Documentário, 1979. p. 124.

fundamental para a elaboração da idéia de *uno* e para a construção da identidade do próprio povo, da classe operária e do partido.

Sintetizando esta concepção, Claude Lefort[7] sublinha que a defesa do partido uno expressa "não um Partido entre outros, mas aquele partido que tem como vocação agir graças a uma única vontade e nada deixar fora de sua órbita."

A tão decantada afirmação de Stalin, reproduzida com freqüência nos textos que se debruçavam sobre as questões orgânicas, de que "o partido consolida-se pela depuração dos elementos oportunistas", ganha assim inteligibilidade.[8]

No PCB, a reprodução dessa idéia de consolidação, traduzida em suas referências à construção de um partido homogêneo, forte e coeso, viabilizou-se através da identificação como "liquidacionistas" e "traidores" todos aqueles que anunciavam suas discordâncias para com a linha política.

Seu alvo eram os militantes que se afastavam do partido por decisão própria, como também os representantes dos demais setores da esquerda, em especial os *trotskistas*, levando os militantes comunistas a concluir, ao final de suas disputas internas, que "o partido se livrava pouco a pouco dos piores oportunistas".[9]

Em que pese a importância que concediam a este permanente trabalho de ataque através da propaganda, em algumas situações a questão da organização partidária levou a direção a adotar medidas mais drásticas que eliminassem a diferença, levando a um ponto extremo a idéia de depuração. Na reunião do Pleno Ampliado de 1946, foram adotadas medidas de expulsão de Silo Meireles, Caetano Machado, Cristiano Cordeiro e Mata Cabral, sob a acusação de serem "oportunistas e traidores", e de José Medina Filho, indicado Secretário Geral enquanto Prestes estivesse na prisão, "por seu comportamento moral, indigno de um militante comunista".[10]

Deve-se acrescentar que a organização do partido nestes moldes não pôde prescindir da imposição de uma rígida disciplina para os militantes, fixando-

---

7 LEFORT, Claude — *A invenção democrática*. SP, Brasiliense, 1983. pp. 70/89.

8 STALIN, Joseph — *Fundamentos do Leninismo*. Coleção Bases. 33. SP, Global Ed., s/d. p. 22. Durante o ano de 1947, a revista *Problemas*, dirigida por Carlos Marighella, transcreveu várias partes desta obra.

9 TESES para a III Conferência Nacional. *T.P.* RJ, 16 jun. 1946. p. 3. Tese 73.

10 RESOLUÇÃO do Pleno Ampliado do Comitê Nacional do PCB. *T.P.* RJ, 16 jan. 1946. p. 1 e 2.
Silo Meireles, antigo militante do PCB, tendo participado do Levante de 35, fora também o articulador da entrevista de Prestes com Eduardo Gomes, dias após sua saída da prisão. Em novembro de 1945, com a indicação de Yedo Fiuza como candidato do Partido à presidência da República, Silo Meireles publicou uma "Carta aberta a

se nos Estatutos as punições disciplinares individuais e para os órgãos do partido, seja por violação dos regulamentos, por irregularidades financeiras, por conduta ou atos contra a classe operária que prejudicassem o prestígio e a influência do partido.

A internalização dessa disciplina constituía-se em elemento importante no processo de formação dos militantes pois, como defendia Marighella, "uma disciplina de ferro faz a força do Partido" e que "a disciplina consciente e voluntária é inseparável da verdadeira democracia". De imediato, não é difícil perceber as estreitas relações entre este ponto de vista e a defesa do partido coeso, tornando-se fácil articulá-la à noção de que "se o partido não a tivesse (a disciplina), teria que agir fragmentariamente, sem unidade, sem decisão, e isso só poderia enfraquecê-lo diante de seus inimigos e das forças reacionárias organizadas.[11]

Considerando-se as relações estabelecidas entre a disciplina consciente e voluntária e o exercício da democracia, pode-se apreender outro aspecto cumprido pela internalização da disciplina na montagem da organização totalitária. Tal como argumentavam então, a disciplina dos membros do partido operacionalizava-se através da prática da crítica e da autocrítica. Vista deste ângulo, a disciplina partidária despia-se de seus aspectos autoritários e coercitivos, transformando-se numa prática assumida e exercida por todos os militantes, desde o secretário-geral até o mais simples militante de célula. Neste sentido, a disciplina significava a oportunidade permanente de avaliação da militância.

Além do recurso a um procedimento que atribuía ao militante a competência de auto-avaliação, criando a ilusão de seu poder e de sua participação, erigia-se como mais um instrumento para a disseminação da indiferenciação. Neste último sentido, a crítica e a autocrítica, entendidas como momento de uma prática disciplinada e disciplinadora, ganham relevância, por serem atributo de todos e, mais do que isto, por serem o mecanismo através do qual se procedia às possíveis correções dos afastamentos do plano uniformizador. Este é o sentido que se pode emprestar à definição que os próprios comunistas cunharam para disciplina, como sendo a "arma de vigilância de classe".[12]

Retornando à expulsão de José Medina Filho, destaque-se o motivo de sua punição: seu comportamento moral. Cabe aqui uma breve menção à valorização das qualidades de que deveriam ser portadores os militantes do parti-

---

Luiz Carlos Prestes", onde expõe, de forma contundente, seu desacordo com a linha e a prática política do partido após a legalidade, criticando acirradamente a proposta de união nacional. Este texto reafirma as resistências apostas por militantes comunistas à linha política e sua expulsão comprova a interpretação sobre a impossibilidade de convivência com a divergência.

11 MARIGHELLA — O que é o nosso partido. Art. cit.

12 PRESTES, Luiz Carlos. Autocrítica. *T.P.* RJ., 16 jul. 1946. 1 e 2.

do. Os textos de propaganda e divulgação traduzem a clara intenção de forjar a imagem do comunista pelos atributos morais, como indivíduos dotados de certas qualidades, em que se destacam a participação ativa, o entusiasmo, a abnegação. A estes atributos que, na perspectiva do partido, identificariam a prática do militante comunista, conotando sua identidade com a classe operária, somavam-se o espírito de sacrifício e a noção de dever, de disciplina e de responsabilidade — pois entregavam-se a jornadas de discussão apesar de "exaustos e abatidos pela fome, reconhecendo-se que "não é dado a todos resistir às adversidades e tempestades às quais se está exposto, quando se é membro do partido".[13]

O grupo deveria reunir "homens de bem, de vida decente e limpa", "bons trabalhadores, bons esposos, bons pais e bons amigos".[14]

Consoante esta concepção, o militante comunista aliaria as qualidades indispensáveis à prática política (ou seja, à vida pública) àquelas relacionadas à vida privada.

A extensão e a ampliação do universo de valores, abrangendo as esferas privada e pública, tal como transparece nos textos elaborados pelos comunistas, alcançam, nos Estatutos, seu grau extremo. Neles estabelece-se que "o primeiro dever de todo membro do Partido é enquadrar todos os atos de sua vida pública e privada dentro dos princípios e do programa do Partido", e que "nenhum membro do Partido pode manter relações pessoais, familiares ou políticas com *trotskistas* ou com outros inimigos reconhecidos da classe operária e do povo".[15]

Ilumina-se a outra face do "obreirismo" e da proletarização que marcaram a prática do PCB. A formação de um partido proletário não se concebia apenas como aquele que, no trabalho de recrutamento de novos membros, se preocupasse em não exceder o percentual de 25% dos militantes operários, mas também porque, levando ao paroxismo, fazia com que seus membros ao pautarem sua vida cotidiana, se preocupassem em casar "com a filha de alguém que trabalhasse na fábrica"[16] ou que "deixasse a barba crescer, andasse sujo e dormisse no chão",[17] ou que "se mudasse para uma favela a fim de viver como proletário".[18]

---

13 A IMPORTÂNCIA da III Conferência Nacional do PCB.

14 AMADO, Jorge — *Homens e coisas do Partido Comunista*. RJ., Ed. Horizonte, 1946. p. 33.

15 *Estatutos do PCB* — Cap. III: Dos direitos e deveres dos membros do Partido. Art. 13, p. 13.

16 PINHO, Arlindo — Entrevista à autora. RJ, 10 agosto 1982.

17 DIAS, Giocondo — Entrevista à autora. RJ, 30 nov. 1982.

18 Este foi o caso do escritor Dalcídio Jurandir, incumbido pelo partido de escrever um romance proletário.

Descontados os exageros e radicalismos de alguns destes exemplos, permanecia ainda o quadro em que se percebia, por parte dos militantes, o privilegiar a prática política, pois tudo se faria em nome da causa comunista e do espírito revolucionário que os movia. Esta característica, marcante na perspectiva totalitária que informava a organização do movimento e do partido, traduzia-se numa situação em que não se fixavam limites à liberdade positiva, sendo a sua contrapartida a supressão da liberdade negativa.[19]

A vinculação ao partido subtraía aos seus militantes a possibilidade de conservar instâncias em que se manifestassem e tivessem livre curso preferências e decisões particulares, independentes da intercessão das diretrizes fixadas pelo partido. O recalcamento das opções e escolhas individuais circunscrevia os limites à liberdade negativa, dado que inviabilizava as formas de existência independentes do controle partidário. Nada existiria fora do partido, pois ele "não organiza apenas o trabalho, mas também os esportes, as diversões, o lazer e as atividades culturais".[20]

Sublimando a liberdade positiva, o movimento totalitário transforma os indivíduos em militantes, gerando um novo tipo social, identificável na extinção das diferenças entre o particular e o geral, e do privado e do público.

A noção construída pela concepção totalitária de que a sociedade era matéria amorfa, exigindo sua organização e oferecendo-se "à intervenção incessante do engenheiro, do construtor comunista",[21] definia o lugar da militância para a montagem da organização, bem como a absolutização de sua concepção.

Há contudo uma particularidade à qual estavam sujeitos os militantes comunistas. Convém recordar que a integração ao partido correspondia à assunção de uma determinada concepção da realidade construída em torno de uma visão totalizante do social. *Interpares*, os comunistas formavam um grupo que se identificava pelo partilhar uma concepção informada pelos pressupostos indiferenciadores da realidade social que deveriam transformar no rumo do socialismo. No entanto, a vida fora do círculo partidário desenvolvia-se de forma diversa, sujeita a uma dinâmica mais rica e diversificada, contrastando com a "ficção" elaborada por suas interpretações. À visão indiferenciada do social contrapunha-se uma realidade vincada pela multiplicidade e pela diferenciação. Delineavam-se desta forma duas esferas distintas com as quais deveriam se articular em sua militância, uma correspondendo ao universo no qual se inseriam pela internalização da perspectiva dos valores ine-

---

19 BERLIM, Isaiah — *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1981. p. 133/145.

20 CHILCOTE, Ronald — *O Partido Comunista Brasileiro. Conflito e integração*. RJ, Ed. Graal, 1982. p. 206.

21 LEFORT — *op. cit.* p. 77.

rentes às concepções totalizantes, e seu oposto, a realidade concreta na qual se movia e reproduzia a sociedade.

É justamente este o espaço ocupado pelo partido, ou melhor, pelas "organizações de vanguarda que cercam os membros do movimento com uma parede protetora que os separa do mundo exterior normal" que "ao mesmo tempo constituem a ponte que os leva de volta à normalidade, sem a qual os membros, na fase anterior à tomada do poder, sentiriam com demasiada clareza as diferenças entre suas crenças e as das pessoas normais, entre a mentirosa ficção do seu mundo e a realidade do mundo normal".[22]

Na organização, a *parede protetora*, sem a qual se tornava impossível eludir aqueles contrastes, era formada pelos simpatizantes, em princípio personagens do mundo exterior, funcionando no sentido de dirimir as diferenças. Apresentavam-se como personagens-chave no estabelecimento da necessária ponte entre o exterior e o interior ou, se preferirmos, entre a ficção e a realidade.

Os simpatizantes funcionam junto à sociedade como "membro" do partido, pelo fato de a sociedade identificá-los como tal. No entanto, são legais, não são "fanáticos", podendo assim apresentar o movimento para a sociedade com as características de normalidade. Neste sentido, cumprem um duplo papel, pois servem de fachada do movimento totalitário para o mundo não totalitário, e como fachada do mundo não totalitário para o totalitário, porque, como não são efetivamente membros do partido, mas ligam-se a ele de alguma forma, fazem com que os *de dentro* suponham que existam apenas diferenças de grau em sua identificação ao partido, e criam a concepção de normalidade.[23]

Alguns exemplos ilustram esta interpretação: o corpo editorial da *Tribuna Popular* incluía Carlos Drummond de Andrade e Álvaro Moreira; os comitês populares, organizados com o propósito de lutar pelas reivindicações mais imediatas de uma rua, eram dirigidos por comunistas ou simpatizantes. Seguindo o mesmo princípio, foram fundados vários organismos que reuniam principalmente donas-de-casa, destacando-se o Comitê de Mulheres Pró-Democracia (1945) e a União Feminina (1946).

Alcançando diferentes segmentos sociais, guardando no entanto o traço comum do relacionamento entre militantes e simpatizantes, tais iniciativas demonstram, em primeiro lugar, que os comunistas concebiam a sociedade como uma vasta organização compreendendo uma rede de microorganizações. Acrescente-se que sua multiplicação revela ainda outra vantagem do modelo totalitário, por criar a capacidade de repetir-se indefinidamente, permitindo a constante inserção de novas camadas e a definição de novos graus de militância.

---

22 ARENDT — *Totalitarismo*. Art. cit. p. 105.

23 ARENDT — O que é autoridade. *In*: *Entre o passado e o futuro*. SP, Ed. Perspectiva, 1979. p. 137.

Demarcadas as distinções entre militantes e simpatizantes, a organização totalitária preservava, para os *de dentro*, um modelo de funcionamento que não deixava de reproduzir o princípio de *fachada*, valendo-se para tal da distinção entre militantes e dirigentes.

Sabemos que a concepção de partido que se forjara, então, reservava àqueles dotados de determinados atributos a competência para a militância. Sua vinculação ao partido deveria se traduzir na constante comprovação destes atributos. E desde cedo deveriam comprová-los pois, para que demonstrassem a necessária aptidão era comum submetê-los a "um batismo de fogo", que poderia ser "colar uma bandeira em determinado lugar, em esquinas consideradas de muito movimento popular, pintar paredes, colar cartazes, distribuir panfletos ou fazer comícios-relâmpagos".[24]

Formalizava-se a vinculação partidária com o cumprimento de exigências estatutárias: ser proposto por um membro que tivesse, no mínimo, um ano de militância, sendo a proposta de admissão assinada por proposto e proponente, e por este encaminhada ao organismo de base a que pertencesse, para discussão e resolução. Em caso afirmativo, o novo membro do partido deveria prestar o seguinte juramento:

> "Prometo a mais firme lealdade e completa dedicação aos sagrados interesses da classe operária e do povo. Prometo, assim, trabalhar ativamente pela defesa da democrácia e da paz, pela derrota definitivo do fascismo, pelo desaparecimento de todas as formas de opressão nacional e de exploração do homem, até o estabelecimento do socialismo. Com este objetivo, juro solenemente permanecer fiel aos princípios do Partido Comunista Brasileiro; lutar, dentro do máximo de minha capacidade, que procurarei aumentar sempre, pela sua unidade e pelo seu crescimento: trabalhar incansavelmente no cumprimento de seu programa."

Esse ritual cria a possibilidade de aproximar o PCB das sociedades secretas,[25] quer se considerem os períodos de legalidade ou de ilegalidade, pois o partido não rompeu com o elemento básico daquele tipo de organização — a necessidade de manter o segredo. Sem dúvida, a ilegalidade reforça-o, impõe maior rigor, embora a participação no *secreto* constitua-se na medula da organização. A noção de *casa oculta*, a que nela se chega "por diferentes caminhos",

---

24 VINHAS, Moisés — Entrevista à autora. RJ, 30 out. 1982.

25 HELLER, Agnes em entrevista a Ferdinando Adornato, analisando os partidos leninistas, sugere algo nesta direção: "O partido leninisma, mesmo que funcione num sistema pluralista, considera-se *o* partido por excelência. O partido não-leninista considera-se como um partido entre os demais. Portanto, na realidade, o partido leninista não é nem mesmo um partido: é uma seita." *Para mudar a vida. Felicidade, liberdade, democracia*. SP., Brasiliense, 1982. p. 86. Para as análises que se seguem toma-se por referência as colocações de R. Koselleck — *Critica y crisis del mundo burgues*. Madrid, Ed. Rialp, 1965.

simboliza o traço de união dos membros que a partilham, através da *cerimônia de iniciação*, da "descoberta de um novo mundo".

Um novo mundo regido pelo invisível, pois a sociedade secreta cuida "do ser, da força, da vida e da razão, sem se fazer notar jamais". São recorrentes nos textos partidários o desvendamento desta circunstância, pois sublinhavam o encantamento experimentado por aqueles que entravam em contato pela primeira vez com a organização, como a vivência de um encontro que os aproximava de um grupo distinto, que preservava valores incomuns.

O juramento exemplifica este clima de iniciação. De imediato, revela a imposição de uma disciplina irrestrita, sedimentando a coesão dos membros em função dos princípios partidários, pela união construída pelo partilhar de um ritual secreto. Após o ato em que se formalizava a aceitação do novo militante pelos antigos membros da integração, envolvem-se todos "num véu criado por eles mesmos — o segredo, exigindo-se o silêncio como meio principal para afirmar sua existência e conservação". Em algumas circunstâncias a participação impunha a adoção de "nomes de guerra", cuja evidência para com o sigilo é clara.

A participação no segredo relaciona-se também às características da estruturação interna do partido. As hierarquias que se estabelecem adquirem assim inteligibilidade, pois definiam-se de acordo com o grau maior ou menor de iniciação. Neste paralelo situam-se as demarcações entre dirigentes e dirigidos.

A estrutura partidária mostra o escalonamento das instâncias em que se distribuíam os diversos órgãos que a compunham. Importa destacar que, mesmo fixando ser o Congresso Nacional o órgão máximo de direção, os Estatutos atribuíam ao Comitê Nacional esta competência, no espaço de tempo em que não se reunisse aquela assembléia. Assim, competia àquele órgão organizar e controlar as diferentes comissões, dirigindo-lhes todo o trabalho político e organizativo: nomear e remover os dirigentes da imprensa nacional do partido, cujo trabalho deveria se desenvolver sob sua orientação e controle; designar os candidatos do Partido aos órgãos eletivos em todo o país; organizar e orientar todo o partido em face dos problemas e empreendimentos de importância; distribuir as forças do Partido e cuidar de suas finanças.

A fixação dessas atribuições não deixa dúvidas quanto à extensão de seus poderes. Adequa-se com perfeição à estrutura de *fachada* com a qual estamos identificando esta organização, pois impunha-se também o "respeito e subordinação incondicionais" dos organismos inferiores aos superiores, estabelecendo-se assim a hierarquia interna decorrente do escalonamento dos graus de militância. Nestes termos, cada um destes órgãos constituía-se em várias *fachadas*, que reproduziam o elemento vital de uma organização totalitária entre os *de dentro*. Ao mesmo tempo em que permitia que se percebesse sua indiferenciação

— pela pertinência ao partido e pela defesa dos mesmos ideais, espaço de sua "normalidade" — era a forma de funcionamento que permitia à organização conviver com a diferença entre os quadros, manifesta nos graus diferenciados de exercício da militância.

Assim, ainda que todos se indiferenciassem, por exemplo, por estarem sujeitos aos mesmos princípios de disciplina, um órgão dirigente superior, com relação ao inferior, demonstrava apenas que seus integrantes tinham demonstrado "mais fidelidade", "mais lealdade" ou ainda "mais completa dedicação" no cumprimento do juramento a que todos se submetiam.

Esse aspecto não era matéria de pouca relevância, pois mereceu sistematicamente o estabelecimento de diretrizes para sua aferição, sendo este o sentido do documento em que se fixavam os critérios para seleção e promoção dos quadros: 1º) fidelidade e amor ao partido; 2º) ligação de fato com as massas; 3º) riqueza de iniciativas em todos os setores, pois para ocupar cargos de direção exigia-se "eficiência no comando operativo capaz de rapidez e melhor controle."[26]

Nos organismos de base deveriam permanecer aqueles que ainda não tinham preenchido tais exigências, ou pelo menos não na intensidade desejada.

Muitas vezes, era apontado como causa de uma tal situação o baixo nível teórico, isto é, o débil domínio da doutrina do marxismo-leninismo. Propunha-se então a "necessidade imprescindível de cada militante ter sempre tarefas a realizar, deveres a cumprir, para que fosse de fato um ativista, e não um mero simpatizante".[27]

Ao que parece, na realidade, a direção partidária deparava-se com um quadro diverso ou, pelo menos, aquém de suas expectativas, pois afirmava "faltar vida" aos organismos de base, cuja atuação deixava a desejar.[28]

Assim, entre os *de dentro*, a *fachada* construía-se na separação entre dirigentes e militantes, os primeiros identificando-se com a "normalidade" do seu mundo interno, com o qual se relacionavam os dirigidos, ao passo que estes apresentavam-se para os dirigentes como demonstrações da uniformização partidária. Neste sentido, podemos concluir que as várias instâncias de direção — Comitê Nacional, Distrital, Metropolitano, comitês estaduais etc., a burocracia partidária, enfim — relacionam-se de tal forma que "cada uma delas é fachada em uma direção e centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para o outro".[29]

---

26 PRESTES — Informe político à Comissão Executiva do Comitê Nacional. *T.P.* RJ, 8 dez. 1946, p. 1.

27 *Ibidem*.

28 TESES para a III Conferência Nacional. *T.P.*, Tese 63.

29 ARENDT — *Entre o passado e o futuro*. *op. cit.* p. 137.

Posta nestes termos, a participação no segredo recobria apenas suas relações com os *de dentro*. Não obstante, cumpre também destacar seu papel no contato com o mundo exterior. Se o segredo, para os *de dentro*, forja o "elo de confiança recíproca que une e funde a organização", potencializa a pertinência ao mesmo mundo, acrescentando-lhe a "obrigação de servir-lhe", e "fortalece o sentimento de superioridade dos iniciados" tem, como contrapartida, o "despertar de um clima de desconfiança e cautela frente aos que se acham de fora". Este é o campo em que germina a constante preocupação com a traição, em larga medida referida aos *trotskistas*.

Destas considerações decorre a evidência de um aspecto particular da montagem de movimentos e organizações totalitárias quando ela se processa, tal como se verifica no quadro brasileiro, num mundo não totalitário. Nessas condições, é a existência deste público de fora, desta área externa a ser conquistada e convencida, que dá extrema importância ao esquema de propaganda pela organização.

Deve-se, contudo, observar as estreitas relações que guardam entre si a propaganda e a doutrinação ideológicas, esta destinada, prioritariamente, aos *de dentro*. Considerando-se que estas relações dependeriam do tamanho e da força maior ou menor do movimento e das pressões externas, podemos apontar as ênfases e os procedimentos diferenciados aplicados aos *de dentro* e aos *de fora*, sempre resguardando o campo comum que lhes conferia o sentido último.

Ainda que se considere uma certa fluidez — em particular em termos de propaganda — que não respeitaria rigidamente os limites da fronteira entre os *de dentro* e os *de fora*, a doutrinação ideológica é de clara identificação com os primeiros.

Constituiu-se mesmo em permanente preocupação dos órgãos dirigentes do partido que, alertados para o "baixo nível" político de seus quadros, dedicaram especial atenção ao trabalho de educação política. Consideravam-na uma das "grandes tarefas do Partido", propondo-se, para seu cumprimento, a formação de escolas do partido e a permanente realização de palestras, conferências e debates que possibilitassem "um conhecimento mais profundo da teoria revolucionária de vanguarda".[30]

Cuidaram também da organização de sabatinas, sempre a cargo de Prestes. Nesses encontros, o secretário-geral do partido respondia a um conjunto de perguntas que visavam tanto à ampliação dos conhecimentos dos militantes do partido acerca das questões teóricas, quanto ao reforço do sistema de representação que o colocava em lugar singular no interior da organização. As sabatinas permitiam a Prestes se apresentar como profundo conhecedor das problemáticas gerais e particulares que se constituíam no necessário arcabouço teórico para

[30] TESES 91 e 94 do IV Congresso Nacional do PCB. *T.P.* RJ, 25 mar. 1947, p. 3, 4, 6, 7.

o desempenho da vida partidária. Assim, para os *de dentro*, a figura do secretário-geral fortalecia-se e ganhava ascendência pelo respeito que impunha aos demais, em decorrência de seu saber e "correta" interpretação dos enunciados por Marx, Engels, Lênin e Stalin, cuja companhia tornou-se imprescindível ao lado dos fundadores do marxismo.

A divulgação dos fundamentos do marxismo através de artigos de jornais, em publicações especializadas e nas revistas então fundadas ocuparam lugar preeminente no campo da propaganda e da doutrinação ideológica.

Há um aspecto particular desta prática cuja importância não deve ser minimizada. É recorrente, nesses textos, o relacionamento entre as propostas teóricas enunciadas por Marx, Engels e Lênin e sua operacionalização na URSS. O regime soviético, erigido como a comprovação da relação entre teoria e prática, permitiu que se concedesse importância fundamental à obra de Stalin e, por outro lado, criou condições para que se formasse mais um elo na cadeia de identificações que o ideário comunista estabeleceu. Neste sentido, são inseparáveis desse conjunto os artigos em que se propalavam as conquistas do regime soviético, seja pela realização da Revolução de Outubro, sempre comemorada, seja pela intervenção de Stalin. A promoção dos feitos dos bolcheviques assumia relevância particular pelas possibilidades de se construírem identidades entre os PCUS e o PCB. Buscavam conferir legitimidade à sua prática política através da criação deste elo: apresentando-se como *a* teoria e *a* prática.

As considerações favoráveis ao regime soviético prestavam-se tanto à demonstração do cientificismo da teoria marxista como à comprovação da procedência das "profecias" que seus propagadores encarregavam-se de difundir. O par "cientificismo ideológico" e a técnica de afirmações proféticas eliminaram, por desnecessária, sua verificação no presente pois, como diziam, o futuro as confirmaria.

Neste sentido, a Revolução de Outubro constituía-se no exemplo maior de comprovação de uma mudança profetizada pela liderança revolucionária no início do século. Todavia, não se nutria apenas desse recurso que, apesar de valioso, revelava-se limitado, uma vez que para a conquista das massas não comunistas não bastaria o exclusivo recurso a uma realidade externa. Servia-lhes no sentido de concederem legitimidade ao partido na sociedade brasileira, porém impunha a necessidade de "profetizarem" o futuro naquela direção. Como vimos, por serem profecias, não eram passíveis de questionamento, sendo a forma em que eram apresentadas mais importante que seu conteúdo. Sua infalibilidade inquestionavelmente repousava no suposto da comprovação futura e na "infinita infalibilidade do líder" que a anunciava. Sublinhe-se ainda que a infalibilidade constituía-se em fator central da construção da lógica totalitária, porque baseava-se na sua "correta interpretação das forças históricas".

Dessa tarefa desincumbia-se Prestes em caráter prioritário e exclusivo. Servem de exemplo as sabatinas, valendo notar os aspectos formais deste pro-

cedimento. Nele se reconhece uma prática em que não se debate, não se discute, e sim *interroga-se* um personagem já previamente eleito com sua "humilde pose de mero agente interpretador de forças previsíveis". Seus interlocutores "adquiriam certezas", tal a força convincente das predições.

Entre estas, não guardando inclusive nenhuma diferença para com os demais movimentos comunistas, aparecia em primeiro lugar a recorrência ao suposto que ameaçava as pessoas com a possibilidade de serem superadas pela História e pelo tempo, de esbanjarem inutilmente as suas vidas. A promessa de um futuro "radioso" era um poderoso instrumento dessa técnica.

Na década de 40, mais precisamente no período pós 45, a propaganda comunista encarregou-se de propalar, sempre sob a forma de certezas, que o "imperialismo estava enfraquecido" e em contrapartida "avançava o socialismo".

Os fracassos da propaganda comunista em termos de alcançar um nível maior de penetração na sociedade brasileira deveram-se, em parte, à debilidade de uma das ficções então produzidas: as constantes referências à ameaça fascista, presente em termos genéricos ou em análises que se poderiam considerar mais concretas da realidade social brasileira como, por exemplo, à época da campanha eleitoral. Nessa conjuntura, o "perigo fascista" foi associado à candidatura Eduardo Gomes, "em estilo tipicamente nazista, movida por falsos democratas, provocadores e agentes a serviço da reação maniqueísta e isolacionista".[31] A oposição à sua candidatura justificava-se ainda porque ele ajudara a "esmagar o levante nacional-libertador de 35, quando a luta política travava-se entre as grandes massas e os inimigos do povo, a malta de desocupados, os piores reacionários". Era, assim, o candidato da "reação, dos grã-finos e do capital colonizador". A campanha contra a eleição de Dutra divulgava sua imagem de "general reacionário do Estado Novo, esteio máximo da ditadura de 37, mentindo à nação porque conspirava com os fascistas de todos os matizes, tendo à frente os nazi-integralistas". Sua candidatura identificava-se, assim, a estes últimos e aos "criminosos de guerra e traidores nacionais".[32]

A construção do perfil político dos candidatos impôs que os marcos cronológicos do processo social brasileiro se fixassem na década de 30: os divisores de águas seriam 35 e 37, vistos como momentos de definição de duas concepções de nação: de um lado, a nação da ANL, "das grandes massas"; de outro, a outra, a nação dos "reacionários, dos para-fascistas".

---

31 PEREIRA, Astroglido — Uma advertência aos intelectuais honestos — *T.P.* RJ, 26 nov. 1945, p. 3.

32 FERRAZ, Aydano do Couto — Para quem serão os votos do povo. *T.P.* RJ, 1 dez. 1945. p. 3; e O Brigadeiro do Estado Novo, candidato da reação. *T.P.* RJ, dez. 1945. p. 1.

A visão de sociedade e do processo histórico subjacente à produção discursiva do partido expressa uma particularidade: a de prender-se ao passado e remeter-se ao futuro; não há presente. Espremidos entre uma realidade pretérita e as esperanças futuras, as interpretações da realidade social feitas pelos comunistas não respondiam às questões postas pelo seu próprio tempo. À falência da ficção e à fragilidade de sua argumentação contrapunham a sempre decantada "força da organização".

Slogans como "campeão da democracia" e "vanguarda da classe operária" reiteravam, sob roupagens diversas, a almejada solidez, coesão e homogeneidade, componentes básicos de suas concepções e práticas totalitárias.

Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica

Sérvulo A. Figueira *

Gostaria que houvesse alguém
que ouvisse minha confissão:
não um padre — não quero que me digam meus pecados:
não minha mãe — não quero causar tristeza;
não uma amiga — não entenderia bastante;
não um amante — seria parcial demais;
não Deus — ele é tão distante;
mas alguém que fosse ao mesmo tempo o amigo, o amante,
a mãe, o padre, Deus
e ainda um estranho — não julgaria
nem interferiria,
e quando tudo já tivesse sido dito desde o início até o fim,
mostraria a razão das coisas,
daria força para continuar
e para resolver tudo à minha própria maneira.

(Poema de uma americana de quinze anos, publicado em 1916 em *The Little Review*)**

---

* Psicanalista membro associado da British Psycho-Analytical Society e membro convidado da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro; professor do Departamento de Psicologia da PUC-RJ.

** Tradução do inglês: Grażyna Drabik.

Foto J. R. Eyerman

O historiador americano Nathan Hale cita este poema no seu longo e importante livro sobre a história da Psicanálise nos Estados Unidos — *Freud and the Americans* (Hale, 1971) — para ilustrar como, antes mesmo da difusão da Psicanálise naquele país, já havia uma demanda por uma figura que não julgasse ou condenasse os desejos mais secretos daqueles que necessitam de ajuda pessoal. Depois da Primeira Guerra Mundial, mas principalmente depois da Segunda, a Psicanálise veio a se difundir maciçamente nos Estados Unidos, de certa forma articulando-se a esta demanda que lhe preexistia, e dando origem à primeira e mais importante "cultura psicanalítica".

No entanto, a posição dos psicanalistas diante do fato de que a Psicanálise sempre e inevitavelmente se difunde, dando às vezes origem a uma cultura psicanalítica, é ambígua, além de marcada por certos dilemas até hoje bem pouco estudados.

Neste artigo, gostaria de contribuir para uma melhor definição de tais dilemas e para um início de compreensão de suas raízes dentro da própria Psicanálise. Para tanto, vou indicar o que entendo por cultura psicanalítica através do contraste entre a situação da Psicanálise na Inglaterra e no Brasil, caracterizar algumas das atitudes típicas dos psicanalistas diante da Psicanálise difundida, e depois apontar algumas de suas raízes dentro da própria Psicanálise.

PSICANÁLISE EM LONDRES E NO RIO DE JANEIRO: O QUE É CULTURA PSICANALÍTICA

A situação inglesa da Psicanálise é marcada por um paradoxo: o grau e tipo de difusão psicanalítica na Inglaterra não parecem corresponder à importância e ao peso das instituições psicanalíticas britânicas no panorama mundial. Em Londres, surgiram instituições psicanalíticas influentes como o British Institute of Psycho-Analysis, a Tavistock Clinic e a Hampstead Clinic; "escolas" psicanalíticas importantes como a "inglesa" e a "britânica" se desenvolveram; publicações regulares e internacionalmente reconhecidas como *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, The International Journal of Psycho-Analysis* e *The International Psycho-Analytical Library* foram estabelecidas; e Londres é também a cidade onde o próprio Freud veio a viver, assim como outros psicanalistas internacionalmente conhecidos como Anna Freud, Melanie Klein, Ernest Jones e Donald Winnicott. No entanto, na Inglaterra não é fácil ver referências à Psicanálise enquanto teoria ou prática, ou a analistas e pacientes, nos meios de comunicação e nas conversas cotidianas. Uma Psicanálise internacionalmente conhecida não parece ter influenciado muito o meio cultural no qual se desenvolveu, e, aumentando ainda mais o paradoxo de sua situação, não parece ter conseguido convencer a maior parte dos ingleses de que fazer análise não é uma coisa terrível que deva ser sistematicamente escondida.

Mas este quadro é, evidentemente, uma simplificação. Depois de algum tempo de pesquisa sistemática, é possível perceber que a Psicanálise se difundiu na Inglaterra, mas o fez de um modo que ilude facilmente a percepção de alguém que está acostumado a identificar *difusão* com a *aceitação* explícita, falada, e que beira o proselitismo, como a que caracteriza, por exemplo, alguns setores da classe média brasileira. Com efeito, quando qualquer idéia de origem psicanalítica é usada na Inglaterra, o uso é em geral "não rotulado", vale dizer, a origem psicanalítica não é revelada ou enfatizada (e na maior parte das vezes o usuário a desconhece). Outra característica da difusão psicanalítica na Inglaterra é que ela é *descontínua*: é, por exemplo, possível ver na televisão a aparição súbita de um anúncio com referências óbvias ao divã e ao psicanalista, numa longa seqüência de anúncios em que tais referências *nunca ocorrem*. A descontinuidade também se manifesta no fato de que em várias áreas nas quais um observador estrangeiro poderia esperar encontrar Psicanálise difundida — como, por exemplo, em discussões sobre os efeitos de punição física em crianças de idade escolar — não parece haver, com surpreendente freqüência, um só traço de preocupações inspiradas pelo pensamento e experiências analíticos. Ainda uma outra característica da difusão psicanalítica na Inglaterra é o fato de que, em geral, as disciplinas e práticas que usam a Psicanálise *esfacelam sua unidade tomando apenas uma parte emprestada*. Em outras palavras, usam *partes* isoladas do *todo* psicanalítico e combinam tais partes com outras derivadas de outros tipos de conhecimento, gerando, assim, um produto eclético como, por exemplo, a Psiquiatria, que é dominante na Inglaterra (ver Figueira, 1984).

Outra característica marcante da Psicanálise na Inglaterra é que ser paciente é altamente estigmatizante em vários círculos e situações sociais. "Estar em análise" não é legítimo e menos ainda desejável; como não é aceitável, tende a ser mantido em segredo de amigos, vizinhos, colegas de trabalho e, principalmente, empregadores. Em termos gerais, a influência do pensamento psicanalítico sobre a Psicologia, a Sociologia, a Psiquiatria e a Antropologia é bastante pequena, sendo, no entanto, apreciável no Serviço Social, Educação e nos diversos dispositivos estatais que lidam com crianças em diferentes situações de necessidade e perigo (ver Bocock, 1981; Kuper, 1975; Jahoda, 1968; Sargant, 1964; Yelloli, 1980; Burchell, 1981; Low, 1929).

O próprio termo "Psicanálise" não é ouvido ou lido com freqüência, não parecendo ter qualquer prestígio especial. Se se perguntasse "Você já ouviu falar em Psicanálise?", um grande número de pessoas responderia "Psycho-What?". Simplificando bastante a questão, é possível dizer que a "representação" dominante da Psicanálise é um aglutinado nebuloso de Psicanálise, Psicologia, Psiquiatria, Psicoterapia e Psicofarmacologia. Quando a Psicanálise aí se distingue, aparece com freqüência, de modo jocoso, como "coisa para louco" (o analista sendo um louco potencial); ou "coisa para rico" (o analista sendo

um explorador potencial); ou ainda como "coisa sobrenatural" que pode tornar o outro transparente ao exame, revelando contra a sua vontade seus segredos mais íntimos.

Em grande contraste com a situação da Psicanálise na Inglaterra, a sua situação no Brasil é caracterizada por um paradoxo que é simétrico inverso ao que acaba de ser apresentado. A Psicanálise brasileira não gerou ainda instituições, publicações, personagens ou "escolas" de estatura realmente indiscutível no cenário psicanalítico internacional, mas a Psicanálise parece ter-se difundido maciçamente, dando origem a uma *cultura psicanalítica brasileira.*

É possível encontrar Psicanálise, analistas, pacientes, teorias psicanalíticas, fragmentos de pensamento analítico, o ponto de vista analítico etc. em quase todos os meios de comunicação, em anúncios, em textos de capa de disco, em telenovelas, em entrevistas de artistas a atores famosos, no *curriculum vitae* de pessoas que dizem estar em análise com o analista A ou B, nas brigas entre pais e filhos, nas separações de casais, no modo de viver a gravidez, e em muitos outros quadrantes da vida cotidiana. A distribuição da Psicanálise difundida tende a ser muito homogênea e pouco descontínua. A palavra "Psicanálise" e o rótulo "psicanalista" são cercados de uma aura de prestígio, sendo portanto citados e manipulados nas mais diversas circunstâncias. Os agentes e instituições que utilizam "idéias psicanalíticas" tendem a fazê-lo de modo explícito, nomeado — isto é, tomando a Psicanálise como um "paradigma" ou "ideologia" que, inteiro e por si só, é capaz de inspirar e reorganizar inteiramente uma área do *fazer* ou do *pensar* (ver Figueira, 1984).

O contraste com a Inglaterra é realmente grande: lá temos a estigmatização do paciente psicanalítico, enquanto que aqui temos o estar em análise como inconfundível sinal de *status*; lá temos o "psico-o quê?", enquanto que aqui temos o "psico-tudo"; finalmente, na Inglaterra as pessoas têm a angústia de ter sua privacidade devassada pelo olhar "psicanalítico", enquanto que aqui um surpreendente número de pessoas parecem estar sempre prontas para confessar seus mais íntimos desejos e interpretar o "inconsciente" dos outros.

A cultura psicanalítica brasileira resulta, portanto, de um intenso e extenso processo de difusão que levou a influência psicanalítica a muitas áreas significativas da cultura, como os domínios acadêmicos, artísticos e do cotidiano. Apesar do fato de que a própria noção de "cultura psicanalítica" é uma hipérbole, e de que deve ser usada com ressalvas (ver Velho, 1985), é possível dizer que, quando a difusão psicanalítica se aproxima deste ponto de saturação, a Psicanálise difundida se torna uma *Weltanschauung* que é partilhada, de modo mais ou menos consciente, por um grande número de membros de uma sociedade, principalmente pelos segmentos culturalmente dominantes. Esta *Weltanschauung* psicanalítica circula na cultura através do *dialeto* do psicologismo (Figueira, 1985b) e opera através de duas vertentes: a) através de um modo de entender a "natureza do homem", isto é, através de um *eidos* psicanalítico

que gera processos cognitivos estandardizados ou *conceitos e lógica para o pensamento*; b) através de uma ordenação da experiência com base neste entendimento da "natureza do homem", isto é, através de um *ethos* psicanalítico que gera ênfases emocionais estandardizadas ou um *código para o controle e a expressão de emoções* (Berger, 1965; Bateson, 1958). Toda cultura psicanalítica é, portanto, passível de ser entendida como o resultado de uma articulação complexa e nem sempre harmônica de um *eidos* e de um *ethos* psicanalíticos que circulam através do dialeto do psicologismo.

A cultura psicanalítica brasileira, em contraste com a americana e a francesa, foi pouco estudada de modo sistemático. Sabe-se, no entanto, um pouco acerca de sua influência nas Ciências Sociais, Psicologia e Psiquiatria (ver, por exemplo, Duarte, 1984; Costa, 1978; Langenbach, Boschi, Lopes, Silva & Vieira, 1982). Sabe-se também um pouco acerca da presença da Psicanálise "no público", como a influência de sua difusão nas representações que as pessoas possuem do psicólogo (Mello, 1980; Guimarães, 1982), o aumento da demanda de tratamento psicanalítico e a absoluta legitimidade do consumo de psicoterapia (Mascarenhas, 1978; Russo, 1982, 1984; Silva & Silva, 1983), a modernização das relações dentro da família e das atitudes diante do sexo sob o impacto da difusão psicanalítica (Figueira, 1981a, 1981b; Russo & Santos, 1981; Santos, 1982), e a influência de noções e esquemas psicanalíticos nas novas concepções de parto e puerpério (Almeida, 1983, 1984). Alguns autores brasileiros também têm se ocupado com a própria razão de ser da maciça difusão de Psicanálise entre nós, tentando desvendar algumas das causas por trás da instalação de uma cultura psicanalítica no Brasil (Martins, 1979; Costa, 1984; Velho, 1981; Figueira, 1985a, 1985b; Nicolaci-da-Costa, 1985).

PSICANALISTAS DIANTE DA PSICANÁLISE DIFUNDIDA: A CISÃO DO CAMPO PSICANALÍTICO

Se é realmente possível falar em cultura psicanalítica, qual é a atitude dos analistas diante da difusão intensa e extensa da Psicanálise, e sua conseqüente transformação, *do ponto de vista dos sujeitos por ela influenciados*, em uma *Weltanschauung*? Em outras palavras, como os analistas reagem diante, por exemplo, da poderosa influência cultural que a Psicanálise difundida exerce, como vimos, em determinados setores da sociedade brasileira, e, particularmente, em boa parte de seus pacientes, ao fornecer-lhes uma "visão de mundo psicanalítica" que existe *antes*, *paralelamente* e freqüentemente *depois* do tratamento psicanalítico?

Os psicanalistas manifestam, tipicamente, quatro tipos de atitude diante da difusão psicanalítica:

a) um grande grupo simplesmente desconhece a existência do fenômeno da difusão, como se não percebesse nada além do perímetro de sua prática e suas preocupações profissionais;

b) um número grande de analistas percebe que a Psicanálise se difundiu na cultura mas não considera que tal fato tenha qualquer importância para a própria Psicanálise enquanto teoria, técnica ou instituição;

c) um número bem pequeno de psicanalistas vem percebendo, desde a década de 60 e principalmente na França, que a Psicanálise se difundiu, que os psicanalistas estão envolvidos neste processo desde o seu início, e que é importante levar em conta a presença social da Psicanálise para entender algumas das dificuldades teóricas, clínicas e institucionais que têm marcado recentemente o campo psicanalítico;[1]

d) há, finalmente, um grupo pequeno de psicanalistas que tem crescido ultimamente, que conhece a existência do fenômeno da difusão psicanalítica, percebe a sua importância para a própria Psicanálise, mas que, no processo de discussão e avaliação desta importância, cinde o campo psicanalítico em a "boa psicanálise" e a "má psicanálise", e a categoria profissional dos psicanalistas em os "maus analistas" e os "bons analistas". Vou me deter no raciocínio deste grupo.

A cisão do campo psicanalítico é uma operação classificatória que faz coincidir a Psicanálise difundida, simplificada e tornada visão de mundo com a Psicanálise equivocada, recuperada, distorcida (ou simplesmente "má"), relacionando-a com a ação de psicanalistas que não entenderam ou traíram a verdadeira essência da Psicanálise, que é ser um instrumento de crítica e dissolução da "crença" e da "ilusão" (isto é, os "maus" analistas). Por outro lado, e em grande contraste, a "boa" psicanálise é aquela que é manobrada pelo "bom" analista de modo a evitar a transformação da Psicanálise em uma *Weltanschauung* para o paciente ou para ele próprio, através da análise e desestruturação da própria relação de crença com a Psicanálise.

Este grupo de analistas admite, portanto, que há uma *continuidade* entre o que ocorre *dentro* da Psicanálise e *fora* desta (e.g. sua difusão), mas divide os analistas entre os que são responsáveis pelos efeitos indesejados que ocorrem fora do perímetro psicanalítico, e aqueles que poderiam conviver com tal continuidade sem, no entanto, produzir tais efeitos. Este tipo de raciocínio se fundamenta num sistema de classificação binária que, operando segundo critérios variáveis, pode ser encontrado em vários momentos e situações da história da produção psicanalítica. Este sistema de classificação opõe o que a Psicanálise

---

1 É interessante notar a convergência teórica em muitos pontos fundamentais para o estudo da difusão psicanalítica entre dois artigos publicados no primeiro número da revista psicanalítica francesa *Topique*: 'Sociétés de psychanalyse et psychanalyste de société' da psicanalista Piera Aulagnier (1969) e 'L'inconscient social de la psychanalyse' do sociólogo Robert Castel (1969). Muitas das idéias avançadas por Castel, a partir do ponto de vista sociológico, são tematizadas por Aulagnier enquanto psicanalista atenta aos problemas da inserção da psicanálise, e sensível ao que as ciências sociais podem elucidar desse problema.

é ou *deveria ser* a alguma coisa que ela *não é* ou *que se tornou por distorção.* Se o critério da classificação binária é profissional, tem-se a Psicanálise "pura" em oposição à Psicanálise "impura"; se o critério é epistemológico, tem-se a Psicanálise "científica" em oposição à Psicanálise "ideológica"; se o critério é político, tem-se a Psicanálise "progressista e revolucionária" em oposição à Psicanálise "reacionária"; e assim por diante.

Esta cisão do campo psicanalítico — que já foi analisada por Castel (1973) na sua discussão sobre a Psicanálise "recuperada" — é uma operação classificatória típica de situações nas quais um grupo de pessoas que consideram um saber ou uma obra como *subversivo* tem, meio a contragosto, que registrar que tal saber ou obra se difundiu enormemente e se tornou objeto de admiração coletiva. Em tais circunstâncias, como ocorreu com a obra de Sade (Barthes, 1976), acaba-se por estabelecer uma diferença qualitativa entre a *obra em si* e a *obra aceita*, tipicamente através da demonstração de que a aceitação é, no fundo, uma forma sutil ou modalidade escamoteada de rejeição e censura.

No caso da Psicanálise, este raciocínio é quase tão velho quanto a própria disciplina. Assim que sua difusão se inicia em Viena e em outras cidades européias, o problema da aceitação de uma Psicanálise distorcida se coloca, e a divisão entre uma Psicanálise genuína que é guardada pelos bons analistas e uma Psicanálise distorcida que circula a partir dos maus pode ser feita.

No entanto, é difícil perceber os dilemas e limitações da posição dos analistas que cindem o campo psicanalítico porque o que eles estão dizendo está, indubitavelmente, *certo pela metade.* Não resta a menor dúvida de que há "na realidade" a figura do mau analista que mantém com seu saber uma relação de conversão e que, sempre com os pés na certeza de seu conhecimento, oferece a Psicanálise ao paciente como um sistema de crenças e de persuasão. É também bastante conhecido o fato de que certas versões da Psicanálise abraçam ideais éticos explícitos e fomentam ilusões que Freud tanto trabalhou para criticar. Contudo, esta meia verdade é bastante limitada quando se trata de entender a complexa *existência social* da Psicanálise e o próprio papel dos psicanalistas na difusão da Psicanálise e na criação de "culturas psicanalíticas".[2] Vejamos algumas das limitações da posição que aqui chamamos 'cisão do campo psicanalítico':

---

2 Em uma resenha de um livro de um sociólogo inglês sobre Freud (Figueira, 1983), critiquei esta classificação binária de um modo diferente: 'A oposição colocada entre Psicanálise *distorcida* e Psicanálise *genuína* não é errada; é certa pela metade. Distorções existem e qualquer leitura sistemática dos textos de Freud pode provar isso, sem dúvida alguma; o que parece não existir é um Freud *não-distorcido*. Ao invés de discutir a complexidade de empreender uma leitura de Freud, há, no trabalho de Bocock, uma oposição simplista entre uma norma — como uma versão genuína da teoria colocada por Freud — e uma Psicanálise distorcida e popularizada. Bocock adere, provavelmente inconscientemente, a uma antiga e bem estabelecida tradição

a) Conceitualmente, a cisão do campo psicanalítico torna muito difícil uma compreensão mais aprofundada dos mecanismos internos da difusão psicanalítica, porque a cisão do campo se apóia num sistema de classificação binário, que evoca um imaginário espacial euclidiano no qual se localiza um *dentro* da Psicanálise e um *fora* desta. Em contraste com isto, só é possível entender os mecanismos subjacentes à difusão psicanalítica se outros "imaginários espaciais" de tipo não-euclidiano (isto é, nos quais a distinção entre "dentro" e "fora" se torna problemática) servirem de base para a construção de conceitos (ver Figueira, 1981c, 1984).

b) A cisão do campo psicanalítico é também conceitualmente limitada porque aloca o papel de difusor que causa distorção a alguns psicanalistas (o grupo dos "maus" analistas), deixando de perceber que a "distorção" é intrínseca a todo processo de comunicação dentro e fora do perímetro psicanalítico, e que *todos os analistas* são difusores reais ou potenciais (inclusive, é óbvio, os analistas que em público cindem o campo, colocam-se, destarte, como objeto de idealização — e portanto também de crença — para aqueles que são atingidos por suas mensagens).

c) Uma dimensão importante da existência social da Psicanálise que a atitude de cindir o campo oblitera é o fato de que a própria Psicanálise, porque surgiu articulada a instituições independentes do mundo médico e acadêmico, depende intrinsecamente da sua difusão para *existir*. Como já foi indicado por vários pesquisadores da história da Psicanálise (e.g. Hale, 1978; Burnham, 1967; Decker, 1977), desde sua origem ou certamente desde o início de seu processo de difusão, Freud e os primeiros analistas precisavam contar com uma difusão que — equivocada ou não — sensibilizaria (podendo levar a uma eventual absorção sob a forma de colegas, pacientes ou aliados) profissionais de outras áreas, membros do "público" e quaisquer adversários potenciais. A dependência da Psicanálise em relação à sua própria difusão é um problema extremamente complexo que, transcendendo em muito o julgamento de "distorção", não será jamais entendido por uma posição de análise da difusão que se fundamente na cisão do campo psicanalítico.

d) Uma outra limitação grave da posição que está sendo discutida é o fato de que, ao reduzir praticamente todas as causas da transformação da Psicanálise em *Weltanschauung* à ação dos psicanalistas e a uma lógica que pode ser psicanaliticamente desvendada, deixa de entender os mecanismos básicos que, no plano da sociedade e da cultura, conspiram para tal transformação.

---

que atribui, *a priori*, *um status* negativo à Psicanálise difundida (através do uso de termos ocmo distorção, diluição, adulteração, popularização, vulgarização, bastardização, simplificação, por água abaixo, expurgo) e acredita que, ao fazê-lo, alguns problemas estão sendo resolvidos'. (Figueira, 1983, pp. 480-481).*

* Tradução do inglês: Flavio Lenz Cesar.

Como vimos no poema citado na epígrafe deste trabalho, e na caracterização do uso de que a Psicanálise é objeto na cultura psicanalítica brasileira, é quase inegável que a Psicanálise pode funcionar, *do ponto de vista do sujeito*, como uma visão de mundo, cujas raízes são historicamente anteriores à própria difusão da Psicanálise, e cuja existência social lhe permite ser relevante para um paciente *antes*, *paralelamente* e muitas vezes *depois* da experiência analítica. A cisão do campo psicanalítico, ao responsabilizar *certos* analistas pela existência de algumas características na Psicanálise difundida que considera rebarbativas, inaceitáveis ou simplesmente equivocadas, não percebe que tais características são a resultante de um processo bem mais complexo, cuja lógica interna não pode ser captada pela Psicanálise (pelo menos no estado de desenvolvimento conceitual em que se encontra hoje diante destas questões[3]).

e) Uma última limitação da atitude de cindir o campo psicanalítico é que tal posição *repete* sem transcender (ou muito menos resolver ou reequacionar) uma *dissociação estrutural* da Psicanálise que será brevemente discutida na próxima seção.

Antes, porém, é curioso assinalar que uma posição que opera cindindo o campo psicanalítico porque se considera herdeira do verdadeiro ensinamento de Freud (ou porque se considera capaz de identificar as não-psicanálises) é também uma posição que deixa de utilizar, na apreciação dos problemas da difusão da Psicanálise e sua transformação em objeto de crença, um dos legados freudianos mais fundamentais — a idéia do conflito *dentro* de unidades "individuais" e não apenas *entre* tais unidades. Uma compreensão da transformação da Psicanálise em visão de mundo que fosse mais inspirada na idéia freudiana de conflito *dentro de unidades individuais* mostraria como, *em todo analista* e *em toda Psicanálise*, coexistem, em estado de tensão permanente, a Psicanálise que critica a ilusão, a religiosidade e a mística e a psicanálise enquanto, ela própria, objeto de crença, salvação e mistificação, porque a Psicanálise percorreu, conceitualmente, o mesmo caminho da mística, e porque ela ocupa, culturalmente, o lugar deixado vago pelas religiões (Assoun, 1984; Figueira, 1981a). Assim, ao invés de conflitos *entre* unidades individuais ou coletivas no campo psicanalítico, que podem ser maniqueisticamente classificadas, teríamos

---

[3] Em alguns trabalhos anteriores (e.g. Figueira, 1981d, 1985b), sugeri que a Psicanálise só vai realmente poder pensar sua difusão se passar por um complexo processo de ampliação e limitação simultâneas de seu campo conceitual. Este processo, de modo muito simplificado, envolve basicamente duas etapas: o desenvolvimento de uma *linguagem alternativa* à Psicanálise para o estudo de sua difusão (vale dizer, linguagens conceituais derivadas das ciências sociais); a produção de uma *tradução* psicanalítica para algumas das descobertas efetuadas através da linguagem alternativa.

uma situação mais complexa de conflito *dentro* de cada unidade, se atualizando de forma diferente nas diversas posições do campo psicanalítico.

O QUE A PSICANÁLISE DIZ QUE É E O QUE ELA NÃO RECONHECE PODER SER: UMA DISSOCIAÇÃO ESTRUTURAL DA PSICANÁLISE

A Psicanálise, como todo tipo de conhecimento organizado, recorta um espaço conceitual e prático que a constitui, deixando de fora vários problemas, preocupações e pontos de vista que são definidos e percebidos como externos e pouco relevantes. O caso da Psicanálise, contudo, parece marcado por uma especificidade: o que "fica de fora" é muitas vezes fundamental para a estruturação do campo psicanalítico e para a própria existência social da Psicanálise, mas pode ser sistematicamente negado e rejeitado pelos psicanalistas que não cessam de se deparar com este *exterior* da Psicanálise.

Para indicar o que pode se entender por "dissociação estrutural da Psicanálise", a posição de Freud diante da difusão e da Psicanálise difundida vai ser apresentada de modo simplificado.

O primeiro ponto importante neste contexto é que "difusão" não é um problema psicanalítico reconhecido e que, evidentemente, não existe uma teoria psicanalítica da difusão psicanalítica. Mas Freud não se resumiu a passivamente deixar a difusão de lado; ele barrou para os psicanalistas o seu estudo e o reconhecimento de sua importância através de três posições que tomou ativamente:

a) Freud criticou sistematicamente a Psicanálise difundida porque esta inevitavelmente envolvia a fragmentação e a simplificação da Psicanálise que, para ele, entrava intrinsecamente em choque com os "modos ordinários de pensamento" (e.g. Freud 1933a, 1940b);

b) De modo sistemático, e até o final da vida, Freud considerava que o público estava sempre, de um modo ou de outro, resistindo à Psicanálise e às suas revelações, e por razões conceituais óbvias não podia conceber que a existência do inconsciente e da sexualidade infantil pudesse ser bem recebida por indivíduos que se estruturaram com base no desconhecimento/esquecimento dessas duas realidades (e.g. Freud, 1917a, 1925e);

c) Todas as vezes em que foi confrontado com a possibilidade da Psicanálise se tornar a base de uma *Weltanschauung*, Freud foi peremptório em afirmar que isto não deveria ocorrer, e que a Psicanálise, enquanto ciência, deveria aceitar o modo científico de ver o mundo (e.g. Freud, 1933a, 1926d).

Essas três posições de Freud organizam, no espaço conceitual da Psicanálise, as atitudes que a maior parte dos psicanalistas manifestam diante da Psicanálise difundida e diante do fenômeno da difusão. Essas posições de Freud são conceitualmente articuladas e legitimadas, e constituem, por assim dizer, o lado oficial, explícito e consciente da relação Psicanálise/difusão psicanalítica.

A esta dimensão conceitual, consciente e reconhecida como intrapsicanalítica, contrapõe-se, no entanto, uma outra que é não-conceitual, que é percebida como *externa* ao campo teórico psicanalítico e que aparece como *ação, política* e *desejo.* A dissociação estrutural entre *o que a psicanálise diz que é* e *o que ela não reconhece poder ser* talvez seja entendida melhor se as posições freudianas apresentadas acima forem contrastadas com algumas das ações e interesses de Freud que serão caracterizados a seguir:

a) Freud não desejava a disseminação indiscriminada da Psicanálise e a sua aceitação por todos e qualquer um, mas ele certamente — como atestam algumas passagens de seus textos, sua correspondência publicada e seus biógrafos — sempre esteve muito interessado na difusão e no reconhecimento da Psicanálise, a ponto de usar metáforas bélicas (como "conquista") e políticas (como "nossas colônias") para se referir à relação da Psicanálise com campos vizinhos de conhecimento que ela poderia vir a influenciar marcadamente;

b) Freud não estava apenas interessado na difusão e reconhecimento científico da Psicanálise, mas, de quando em quando, ele e seus colaboradores mais próximos pareciam ter "sonhos de difusão" nos quais a Psicanálise aparecia ocupando, na sociedade do futuro, uma posição muito especial, ou nela desempenhando um papel crucial (ver, por eexmplo, Freud, 1919a; Ferenczi & Rank, 1925);

c) Curiosamente, a própria idéia de que o público está sempre e inevitavelmente resistindo à Psicanálise foi usada algumas vezes por Freud e pelos primeiros psicanalistas como um guia para a própria difusão da Psicanálise em situações de contato direto com o público, que por isso suscitavam a questão de *quanto* e *como* revelar as idéias mais caras aos psicanalistas (ver Jones, 1955);

d) Freud e os primeiros psicanalistas desenvolveram um grande número de instituições e estratégias que tinham como uma de suas funções mais importantes a fixação, reprodução e difusão do saber psicanalítico, como, por exemplo, a fundação de sociedades psicanalíticas, o estabelecimento de congressos internacionais regulares, a fundação de clínicas psicanalíticas, a criação de periódicos e a fundação de uma editora exclusivamente dedicada à publicação de livros de Psicanálise ou obras psicanaliticamente orientadas (ver Jones, 1955).

O contraste entre as posições teóricas e conscientes de Freud em relação à difusão psicanalítica e suas ações, desejos e política que se situam *fora* do campo conceitual psicanalítico e que se relacionam com a difusão é um exemplo, ou concretização, do que aqui está sendo chamado de "dissociação estrutural" da Psicanálise. A dissociação é entre o que a Psicanálise diz que é (e pensa conceitual e coerentemente ser) *e* o que ela não reconhece poder ser, aquilo que ela nega e aquilo no que ela pode se tornar através da ação, política e desejo dos próprios analistas.

A oposição que Freud sempre manteve rigidamente, dentro do campo conceitual psicanalítico, entre "ciência" e "religião" faz com que os psicanalistas percebam a Psicanálise como uma *ciência* que não só se distingue da religião, mas que a toma como objeto de estudo e crítica. A Psicanálise é oficialmente definida como ciência, e *tudo aquilo que ela pode ter de religião* torna-se impensável. No fundo, é a questão do *valor* que assombra a Psicanálise que se pensa ciência sem valores, e que é enfrentada sempre que Freud, e quase todos os psicanalistas depois dele, afirmam que a Psicanálise não possui uma *ética*, não constitui uma *mística*, não gera uma *utopia* e não é base de uma *Weltanschauung*. O diálogo e os desentendimentos entre Freud e todos aqueles que quiseram fazer da Psicanálise o que ela *não é* — como, por exemplo, Jung, Pfister e Putnam, que transformaram a Psicanálise em ética, mística, utopia e visão de mundo — ocupam uma posição quase mítica na história da Psicanálise, pois permitem reafirmar, através da percepção exemplar do desvio, o que a Psicanálise deve ser.

Gostaria de deixar claro que, quando uso a noção de dissociação estrutural desta maneira, não estou de modo algum sugerindo que a Psicanálise é, no fundo, religião.[4] A riqueza desta formulação reside, exatamente, na sua complexidade, que permite captar, simplificando muito, como a Psicanálise diz uma coisa e faz outra — e como o que ela *faz* é muitas vezes responsável pela sua transformação naquilo que ela afirma não ser. Em outras palavras, Freud nega radicalmente que a Psicanálise seja uma *Weltanschauung*, mas foi o primeiro a agir concertadamente de modo a torná-la uma, através da difusão sistemática de "conhecimento psicanalítico".

É também importante deixar claro que essa dissociação estrutural não é um simples caso de contradição ou incoerência que pudesse ser facilmente sanado através de um trabalho conceitual psicanalítico.[5] O importante aqui é deixar registrada a sua possível existência e seu importante papel na compreensão de certos fenômenos do campo psicanalítico, como, por exemplo, a questão da "cisão" que foi discutida acima. Uma análise mais sistemática desta dissociação e a formulação de propostas conceituais para enfrentá-la são tarefas que estão muito além dos limites do presente artigo. Para que se tenha uma idéia da complexidade do problema da relação da Psicanálise com

---

4 A grande dificuldade neste contexto é que as posições em torno da Psicanálise difundida ao ponto de saturação tendem a ser muito polarizadas: enquanto analistas em geral afirmam peremptoriamente que a Psicanálise não é uma *Weltanschauung*, a maior parte dos observadores da Psicanálise em sociedade afirma que ela o é. Não é possível entrar nessa questão aqui, exceto para dizer que, como sugeri em alguns trabalhos anteriores (Figueira, 1976, 1984), há uma *Weltanschauung* potencial que convive com a própria Psicanálise, que foi gerada pela própria obra freudiana e que se atualiza em determinadas circunstâncias.

5 Ver nota 3.

sua difusão, basta dizer que a ausência de uma teoria psicanalítica sobre a difusão da Psicanálise é uma peça fundamental nas estratégias de difusão psicanalítica (ver Figueira, 1981c, 1984).

DUAS CONSEQÜÊNCIAS DA DISSOCIAÇÃO ESTRUTURAL DA PSICANÁLISE

Além de se expressar, por repetição, na atitude dos analistas que cindem o campo psicanalítico em "boa" e "má" Psicanálise, a dissociação estrutural que acabou de ser discutida emerge na filigrana do raciocínio desses analistas de dois outros modos que serão agora brevemente apresentados.

Primeiramente, um dos critérios para a cisão do campo psicanalítico parece ser a oposição entre os analistas que levam seus pacientes a uma conversão à Psicanálise como sistema simbólico (isto é, a uma incorporação de um sistema de crenças através do efeito da sugestão), e os bons analistas que permitem ao analisando a descoberta de sua singularidade (vale dizer, a descoberta de si próprio como sujeito desejante através do processo transferencial). Simplificando um pouco a questão, é como se para o primeiro tipo de analista a Psicanálise fosse um sistema palpável de discursos que são externos ao paciente, enquanto para o segundo tipo apenas *o sujeito em si* existiria, o saber psicanalítico ficando deslocado do papel de mediação simbólica. O primeiro tipo de analista, porque deita o paciente no leito de Procusto de seu saber, acaba convertendo o paciente à Psicanálise e transformando-a num mero conjunto de valores a serem seguidos e mesmo venerados; o segundo tipo de analista, porque consegue investir seu saber de modo não religioso (sendo, portanto, capaz de *abandoná-la* na hora certa), consegue fazer da Psicanálise apenas um instrumento na produção/emergência da singularidade do paciente.

Neste caso, a oposição entre bons e maus analistas pode se resumir à oposição entre os que usam a Psicanálise como *valor* e os que usam a Psicanálise como *meio* ou *instrumento*. Como pode ser notado, esta cisão replica a dissociação entre a definição oficial da Psicanálise como ciência neutra e sua possibilidade, sempre rejeitada, de *ser também valor* (isto é, mística, *Weltanschauung*, utopia, ética etc.).

O que é interessante notar aqui é que a rejeição do que, do ponto de vista dos analistas que cindem o campo psicanalítico, é psicanálise-valor, se dá paralelamente ao uso de um valor não explicitado quando a Psicanálise é definida como meio ou instrumento: o "indivíduo" das ideologias individualistas.

É a própria existência do individualismo enquanto ideologia e o papel que nela desempenha o "indivíduo" enquanto valor que permitem que a própria noção de singularidade do sujeito desejante tenha significado para psicanalistas e pacientes. Historicamente, é a emergência do *indivíduo* e do culto

que o toma por objeto que possibilitaram a própria constituição da Psicanálise. As relações entre Psicanálise e individualismo são, no entanto, muito complexas para a presente discussão (ver Figueira, 1981a), sendo suficiente aqui assinalar que várias definições dadas por psicanalistas das mais diversas orientações sobre o que sejam os efeitos do tratamento psicanalítico entram em ressonância com o individualismo dominante.

Antes de passar à discussão da segunda conseqüência da dissociação estrutural da Psicanálise, três passagens sobre o "indivíduo" e o "individualismo", publicadas originalmente no século dezenove, serão citadas para ilustrar o contexto de valores e normas históricos no qual a Psicanálise opera, e que por ela é pressuposto mesmo nas suas formulações às vezes as mais conceituais:

> Eles [os indivíduos] não devem nada a ninguém, não esperam nada de ninguém: aprendem sempre a considerar-se como sendo sozinhos, e são capazes de acreditar que todo seu destino está nas suas mãos. Assim, a democracia não-somente faz cada homem esquecer os seus ancestrais, mas também esconde os seus descendentes e o separa dos seus contemporâneos; ela faz o homem sempre depender de si mesmo e por fim ameaça confiná-lo inteiramente na solidão do seu próprio coração (Tocqueville, 1956, p. 194, publicado originalmente em 1835).*

> Nos tempos medievais, os dois lados da consciência humana — essa que foi virada para dentro e essa que foi virada para fora — ficavam sonhando ou estavam apenas meio-acordados sob um véu comum. Através desse véu tecido de fé, de ilusão e do preconceito infantil, o mundo e a história apareciam em matizes estranhos. O homem era consciente de si mesmo somente como um membro de uma raça, de uma nação, de um partido, de uma família, ou de uma associação — somente através de alguma categoria geral. Foi na Itália, em primeiro lugar, que esse véu começou a se dissipar; um tratamento *objetivo* e uma deliberação sobre o Estado e sobre todas as coisas desse mundo tornaram-se possíveis. O lado *subjetivo* firmou-se ao mesmo tempo com a correspondente ênfase; o homem tornou-se um indivíduo espiritual, e se reconheceu como tal (Burckhardt, 1958, p. 143, publicado originalmente em 1860).*

> Isto não quer dizer... que a consciência comum esteja ameaçada de desaparecer totalmente. Apenas, ela consiste, cada vez mais, em maneiras muito gerais e muito indeterminadas de pensar e de sentir que abrem espaço para uma crescente multiplicidade de dissidências individuais. Há certamente um lugar no qual essa consciência se afirmou e se precisou; é aquele ponto do qual ela considera o indivíduo. Na medida em que todas as outras crenças e todas as outras práticas assumem um caráter cada vez menos religioso, o indivíduo se torna objeto de uma espécie de religião. Nós temos um culto pela dignidade da pessoa que, como todo forte culto, já possui suas superstições. É portanto bem, por assim dizer, de uma fé comum; mas ela só se faz possível pela destruição das outras... se a fé é comum enquanto compartilhada pela comunidade, ela é individual por seu objeto. Dirige todas as vontades na direção de um mesmo fim, mas este fim não é social. Ela possui portanto um lugar perfeitamente excepcional na consciência coletiva. É realmente da sociedade que essa fé tira sua força, mas não é à sociedade que ela nos liga: é a nós mesmos (Dunkheim, 1973, p. 147, publicado originalmente em 1893).**

---

* Trechos de Tocqueville e Burckhardt traduzidos do inglês por Grażyna Drabik.

** Tradução do francês: Grażyna Drabik.

Essas citações preparam o caminho para a apreensão de uma segunda conseqüência da dissociação estrutural da Psicanálise: a cisão da população de pacientes — que repete a cisão da população de analistas — entre aqueles que "realmente demandam singularidade" e aqueles que "demandam adaptação e normatividade". Os pacientes que parecem estar demandando adaptação e normatização são vistos como demandando *algo que a Psicanálise não é e não deve propiciar*: valores, visão de mundo, ética, utopia etc. A demanda de singularidade aparece aos analistas que cindem o campo analítico como a "boa" demanda, aquela que a Psicanálise pode e deve *atender*. Em outras palavras, quem demanda singularidade está pedindo que a Psicanálise opere como um instrumento de "liberação", enquanto quem demanda valores, se for atendido, acaba deixando a Psicanálise no papel de instrumento de adaptação.

O que esta posição diante da demanda deixa de perceber é que, se a "verdadeira" demanda não se apóia em valores óbvios, ela certamente tem o valor "indivíduo" como respaldo, e pressupõe o tempo todo certos mecanismos do imaginário do universo individualista. Um desses mecanismos, que chamei em outro trabalho de "primeiro corolário do individualismo" (Figueira, 1981a), pode ser definido da seguinte maneira:

> É uma disposição psicológica idiossincrática que nos dificulta reconhecer claramente a seguinte evidência: quando algo trivial, até então para mim desconhecido, torna-se uma verdade de experiência para mim, facilmente imagino tê-lo inventado. Uma idéia comum se apresenta como uma idéia pessoal quando se torna totalmente real. Os romances estão cheios de exemplos disso: temos uma estranha necessidade de imaginar que o que nos acontece é *unique* de modo a poder reconhecê-lo como próprio, ao passo que, na verdade, não passa do cotidiano de uma coletividade particular ou da humanidade. Uma estranha confusão: existe realmente a pessoa, uma experiência individual e *unique*, mas compõe-se na maior parte de elementos comuns, e não há nada negativo em reconhecer o seguinte: extraia de você o material social e o que lhe restará não será mais que a potencialidade para a organização pessoal (Dumont, 1972, p. 40).

Além de pressupor a operação de mecanismos imaginários como o que acaba de ser descrito, o exercício da Psicanálise e a demanda de singularidade são sempre, e inevitavelmente, *adaptativos*. Não é possível discutir aqui a concepção simplificada de "adaptação à sociedade" que a maior parte dos analistas utiliza (aproximando-se, assim, de concepções que são fundamentais na visão de mundo individualista de sua clientela). Os próprios psicanalistas são tão marcados pela concepção individualista de liberdade como algo que se dá *fora* da (e em *oposição* à) sociedade que conseguem imaginar um tratamento psicanalítico que não levasse a algum tipo de *adaptação* (ver Figueira, 1981a). Somente o "indivíduo" como valor e categoria poderia dar conta do ideal que é partilhado por analistas e pacientes, de uma individualidade absolutamente singular sem compromissos ou negociações com o meio cultural em que vive.

Mas a cisão da demanda em "boa demanda de singularidade" e "má demanda de adaptação" deixa de perceber um outro problema complexo: admitindo-se que haja realmente uma cultura psicanalítica instalada no Brasil, a demanda de singularização pela Psicanálise é, com espantosa freqüência, nada mais nada menos que uma demanda de adaptação a uma cultura que opera regida pelos cânones do individualismo psicologizado.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, M. I. M. — *Representações da maternidade e construção da identidade feminina.* Projeto de Tese de Mestrado. IUPERJ, Rio de Janeiro, 1983.

ALMEIDA, M. I. M. — *Psicologia e maternidade: uma experiência alternativa da gravidez e do parto*. Trabalho apresentado no congresso 'Les sociologies deux', promovido pelo Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien. Paris, Sorbonne, maio 1984.

ASSOUN, P. L. — Freud e a mística. *Religião e sociedade*, Rio, Ed. Campus, 1984, n. 11/12.

AULAGNIER, P. — Sociétés de psychanalyse et psychanalyste de société. *Topique*, 1969, *1*.

BARTHES, R. — *Sade, Fourier, Loyola*. Nova Iorque, Hill and Wang, 1976.

BATESON, G. — *Naven*. Stanford, Stanford University Press, 1958.

BERGER, P. — Towards a sociological understanding of psychoanalysis. *Social Research*, 1965, *32*.

BOCOCK R. — British sociologists and Freud: a sociological analysis of the abscence of a relationship. *British Journal of Sociology*, 1981, *32*.

BURCHELL, G. — Putting the child in its place. *Ideology and Consciousness*, 1981, *8*.

BURCKHARDT, J. — *The civilization of the Renaissance in Italy*. Nova Iorque, Harper Colophon Books, 1958.

BURNHAM, J. C. — *Psychoanalysis and American Medicine, 1894-1918: medicine, science and culture*. Nova Iorque, International University Press, 1967.

CASTEL, R. — L'inconscient social de la psychanalyse. *Topique*, 1969, *1*.

CASTEL, R. — *Le psychanalysme*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

COSTA, J. F. — Psicoterapia breve: uma abordagem psicanalítica. S. A. Figueira (Ed.), *Sociedade e doença mental*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1978.

COSTA, J. F. — Sobre a geração AI-5: violência e narcisismo. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

DECKER, H. S. — *Freud in German*. Nova Iorque, International University Press, 1977.

DUARTE, L. F. D. — A pesquisa em ciências sociais e um fantasma psicológico (sobre textos de Arakcy Martins Rodrigues). *Religião e Sociedade*. Rio, Ed. Campus, 1984. n. 11/.

DUMONT, L. — *Homo Hierarchicus*. Londres, Paladin, 1972.

DURKHEIM, E. — *De la division du travail social.* Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

FERENCZI, S. & RANK, O. — *The development of psychoanalysis.* Nova Iorque e Washington. Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1925.

FIGUEIRA, S. A. — Notas introdutórias ao estudo das terapêuticas: Lévi-Strauss e Peter Berger. *Revista da APPIA*, 1976, *2*.

FIGUEIRA, S. A. — *O contexto social da psicanálise*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1981a.

FIGUEIRA, S. A. — Modernização da família e desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil. *Boletim da ABEP*, 1981b, *15*.

FIGUEIRA, S. A. — Psicanálise e história: a histria psicanalítica de Alain Besançon. G. Velho & S. A. Figueira (Eds.), *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1981c.

FIGUEIRA, S. A. — Psicanálise e antropologia: uma visão do mundo brasileiro. *Jornal do Brasil*, 1981d, 20 de dezembro.

FIGUEIRA, S. A. — Resenha de *Sigmund Freud*, de R. Bocock. *International Review of Psycho-Analysis*, 1983, *10*.

FIGUEIRA, S. A. — *The study of psychoanalytic diffusion*. Tese de Doutorado, Universidade de Londres, 1984.

FIGUEIRA, S. A. — Difusão da psicanálise no público brasileiro: o caso do Rio de Janeiro. Projeto de Pesquisa, CNPq, 1985a.

FIGUEIRA, S. A. — Psicologismo, Psicanálise e Ciências Sociais na cultura psicanalítica". S. A. Figueira (Ed.), *'Cultura psicanalítica' no Brasil*, 1985b, no prelo.

FREUD, S. — A difficult in the path of psychoanalysis. *Standard Edition*, 1917a, *17*.

FREUD, S. — Lines of advance in psychoanalytic therapy. *Standard Edition*, 1919a, *17*.

FREUD, S. — The resistances to psychoanalysis. *Standard Edition*, 1925e, *19*.

FREUD, S. — New introductory lectures on psychoanalysis. *Standard Edition*, 1933a, *22*.

FREUD, S. — Some elementary lessons in psychoanalysis. *Standard Edition*, 1940b, *23*.

GABRIEL, Y. — *Freud and society*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

GUIMARÃES N. A. — Um estudo sobre a representação social do trabalho do psicólogo. *O Serviço de Psicologia Aplicada da PUC-RJ: uma prática em debate*. Rio de Janeiro, PUC, 1982.

HALE, N. — *Freud and the Americans*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1971.

HALE, N. — From Berggasse XIX to Central Park West: the Americanization of psychoanalysis, 1919-1940. *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 1978, *14*.

JAHODA, M. — The migration of psychoanalysis: its impact on American psychology. *Perspectives in American History*. Boston, Harvard University, 1968.

JONES, E. — *Sigmund Freud. Life and work. Years of maturity: 1901-1919*. Londres, The Hogarth Press, 1955.

KUPER, A. — *Anthropologists and anthropology. The British School 1922-1972*. Harmondsworth, Penguin Books, 1975.

LANGENBACH, M., BOSCHI, S., LOPES, A., SILVA, C. & VIEIRA, M. — História do IPA: algumas reflexões sobre a formação da psicologia no Rio de Janeiro. *O Serviço de Psicologia Aplicada da PUC-RJ: uma prática em debate*. Rio de Janeiro, PUC, 1982.

LOW, B. — A note on the influence of psychoanalysis upon Englisch education during the last eighteen years. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 1929, *10*.

MARTINS, L. A geração AI-5. *Ensaios de Opinião*, 1979, *2*.

MASCARENHAS, E. — *O Boom* da Psicanálise e a consciência nacional. *Jornal do Brasil*, 12 de fevereiro de 1978.

MELLO, S. L. — *Psicologia e profissão em São Paulo*. São Paulo, Ática, 1980.

NICOLAI-DA-COSTA, A. M. — Mal-estar na família: descontinuidade e conflito entre sistemas simbólicos. S. A. Figueira (Ed.). *Cultura psicanalítica no Brasil*, 1985, no prelo.

RIEFF, P. — *The triumph of the therapeutic*. Harmondsworth, Penguim Books, 1973.

RUSSO, J. A. — *Os efeitos terapêuticos da Psicanálise: uma discussão*. Tese de Mestrado, Departamento de Psicologia PUC-RJ, 1982.

RUSSO, J. A. — A cultura psi' no Brasil nos anos 70. Trabalho apresentado no congresso 'Les sociologies deux', promovido pelo Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien. Paris, 1984.

RUSSO, J. A. & SANTOS, T. C. — Psicanálise e casamento. G. Velho & S. A. Figueira (Eds.), *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1981.

SANTOS, T. C. — *A difusão da psicanálise na família: um estudo de seus efeitos sobre a mulher*. Tese de Mestrado, Departamento de Psicologia, PUC-RJ, 1982.

SARGANT, W. — Psychiatric treatment here and in England. *The Atlantic Monthly*, 1964, July.

SILVA, P. S. & SILVA, M. A. — Narcisos e mutantes. Datilografado, Rio de Janeiro, 1983.

TOCQUEVILLE, A. — *Democracy in America*. Nova Iorque, Mentor, Plume and Meridian Books, 1956.

VELHO, G. — *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

VELHO, G. — A busca da coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas média urbanas. S. A. Figueira (Ed.), *Cultura psicanalítica' no Brasil*, 1985, no prelo.

YELLOLI, M. — *Social work theory and psychoanalysis*. Nova Iorque, Van Nostrand Reinhold Company, 1980.

COMUNICAÇÕES do ISER

Artigos curtos, linguagem informal e debates.
Trabalhos em andamento na área de estudos da religião e entrevistas.
Seis números por ano.

Já lançados em 1985:

nº 13 – Os segredos da rosa: Debate sobre o livro *O nome da rosa*, de Umberto Eco, com Leonardo Boff, José Américo Pessanha, Célia Pedrosa e Dom João Evangeslita Enout.

nº 14 – Nossas preces por Tancredo: comentários sobre as manifestações de religiosidade popular que tomaram conta do país durante a doença, morte e sepultamento de Tancredo Neves. Por Alba Zaluar, Eduardo Diatahy, Frei Betto, Leonardo e Clodovis Boff, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Roberto da Matta e Rubem César Fernandes. Três importantes documentos sobre a Igreja na Polônia de hoje: Litanias do Solidariedade, Propostas para o desenvolvimento de uma pastoral dos trabalhadores e uma carta inédita de Lech Walesa para Lula. Entrevista de Ralph Della Cava e um artigo de Raymundo Heraldo Maués.

nº 15 – Ecumenismo, solidariedade a Leonardo Boff, religião e negritude, as organizações não-governamentais.

As *Comunicações do ISER* estão à venda nas livrarias Vozes e Paulinas e no ISER (Rua Ipiranga, 107 – 22231 – Rio de Janeiro – tel: 265 5747), onde também podem ser feitas assinaturas anuais.

Instituto de Estudos da Religião

ISER

A gestão diocesana na República Velha **

Sergio Miceli *

As duas primeiras décadas do regime republicano constituíram um momento particularmente crítico para a Igreja Católica Brasileira. Tendo que enfrentar movimentos sociais da magnitude de Joazeiro, Canudos e Contestado, e encontrar soluções viáveis para a manutenção e expansão de suas instituições, os dirigentes eclesiásticos viram seus esforços condicionados quer pela necessidade de acertarem fórmulas de acomodação com as elites oligárquicas quer pelas diretrizes impostas pela política pontifícia de "romanização" nas regiões periféricas. As perspectivas de expansão que então se abriram à corporação eclesiástica em diversos domínios de atividade, mormente no sistema de ensino, sucediam em meio a toda sorte de conflitos político-religiosos com que se defrontaram os prelados.

A maioria dos bispos atuantes nesse período se viram envolvidos em conflitos sérios com irmandades leigas e em pendências judiciais com autoridades

---

* Este trabalho é parte de uma pesquisa mais ampla a respeito do desenvolvimento organizacional e político da Igreja Católica no Brasil, no período 1890-1980, que contou com o apoio financeiro e institucional da Fundação John Simon Guggenheim, New York. Foi apresentado no 8.º Encontro Anual da ANPOCS, Grupo de Trabalho "Elites Políticas". Águas de São Pedro, SP, out. 1984.

** Sociologia — UNICAMP.

Arquivo da Cúria Metropolitana

Presidente Artur Bernardes e D. Joaquim Arcoverde, Cardeal do Rio de Janeiro

públicas em torno de questões patrimoniais. Acostumados às prerrogativas vigentes no regime imperial, os membros das mesas administrativas das irmandades resistiram, com os meios ao seu alcance, aos avanços da autoridade episcopal. Sendo em geral compostas por figuras ilustres das oligarquias locais, as mesas administrativas relutaram em abrir mão do controle que exerciam sobre as rendas coletadas, tanto mais consideráveis quanto mais rendoso o movimento de fiéis nos lugares santos sob jurisdição dessas irmandades. Via de regra, o primeiro passo dos prelados era entabular negociações com os dirigentes, buscando partilhar as principais posições no sistema interno de poder, aquelas de provedor ou tesoureiro, para as quais desejavam indicar nomes de sua confiança. Quando falhavam, sucessivas tentativas de aproximação e equacionamento amigável, os prelados passavam a fazer ameaças de interdição dos bens e, como último ato dessa escalada, chegavam inclusive à destituição sumária dos dirigentes, invocando em seu favor as novas disposições legais assegurando o poder dos prelados sobre os negócios temporais da Igreja. Dado o volume considerável de interesses pecuniários em jogo, a reação dos antigos dirigentes não tardava, decidindo freqüentemente iniciar um processo judicial a fim de resguardar os antigos direitos que lhes haviam sido concedidos na vigência do regime de padroado. Como era de se esperar, os conflitos mais dramáticos tiveram lugar onde eram mais lucrativos os negócios de exploração dos lugares santos, principal fonte de renda das irmandades. A não ser aqueles casos raros em que as negociações encaminhadas pela autoridade episcopal tiveram um desfecho favorável, os prelados quase sempre levaram a melhor, obtendo ganho das causas julgadas em tribunais civis. Os conflitos envolvendo D. Joaquim José Vieira e a Irmandade de São Francisco das Chagas do Canindé ou, então, D. Jerônimo Tomé da Silva e a Irmandade de Bom Jesus da Lapa, ilustram bem as duas modalidades de resolução desse tipo de litígio em torno da administração e apropriação das rendas auferidas pela exploração dos santuários de mesmo nome.[1]

---

1 WILLEKE, Frei Venâncio, O.F.M. *São Francisco das Chagas de Canindé (Resumo Histórico)*. Salvador/Bahia, Ed. Mensageiro da Fé Ltda., 1962. 184 pp.; QUINDERÉ, Mons. José, *Dom Joaquim José Vieira, 2.º Bispo do Ceará, aspectos da sua vida*. Fortaleza, Revista do Instituto do Ceará, s/d., e do mesmo autor; *Reminiscência*, 2.ª ed., Fortaleza/Ceará, 1979; SEGURA, Pe. Turíbio Vilanova (Capelão do Santuário), *Bom Jesus da Lapa (Resenha Histórica)*. São Paulo, Gráfica São José, 1948. 3.ª ed. Conflito semelhante ocorreu em torno do controle das rendas arrecadadas no Santuário do Bonfim, conforme relata o Dr. José Eduardo Freire de Carvalho em *A Devoção do Senhor Jesus do Bom-Fim e sua História*. Bahia, Typ. de S. Francisco, 1923. 220 pp. Entre diversos outros casos ocorridos no período, D. Silvério Pimenta também conseguiu dobrar as pretensões da Irmandade à frente do Santuário do Senhor Bom Jesus do Matosinhos em Congonhas do Campo, o mesmo ocorrendo com D. Antonio Xisto Albano que teve ganho de causa nos tribunais civis contra a Irmandade de Sant'Anna de Óbidos, em torno da "destinação dos bens" por ela angariados. Consultar, respectivamente, SOUZA, D. Joaquim Silvério de, *op. cit.*; p. 407; SANTOS, João, *op. cit.*, pp. 116 e segs.; PACHECO, D. Felipe Condurú, *op. cit.*, p. 347 e segs.

O culto a São Francisco na localidade cearense do Canindé, em plena região das secas, remonta a fins do século XVIII, em seguida à construção da igreja e à entronização de uma grande imagem de São Francisco, estimulado no Ceará e em todo o Nordeste pelas três ordens franciscanas após a interdição da catequese jesuíta decretada por Pombal em 1759. A Irmandade de São Francisco fora instituída para arcar com as despesas das festas anuais do padroeiro, tendo seu compromisso aprovado pela lei de 1870, que lhe assegurava o direito de administrar o patrimônio do referido santuário. A exemplo do que sucedeu em outras tantas confrarias, os recursos disponíveis foram muitas vezes empregados em obras civis e serviços particulares não autorizados pelas autoridades eclesiásticas. Na medida em que o santuário foi se convertendo num centro de atração de romarias, arrecadando uma quantidade crescente de bens em espécie e recursos em dinheiro, os dirigentes da Irmandade passaram a se valer dos privilégios garantidos pela legislação civil para que pudessem se furtar a prestar contas das aplicações que faziam à autoridade eclesiástica competente. Em 1886, por ocasião da visita pastoral a Canindé, D. Joaquim externou reservas quanto aos procedimentos da confraria, que deixara de cumprir suas obrigações em relação à pompa externa do culto. Ao cabo de alguns anos, tendo sido infrutíferas suas solicitações concernentes à prestação de contas e vendo negado seu pedido para que se entregasse os bens e documentos do santuário como condição preliminar à eleição da nova mesa regedora, D. Joaquim anulou o compromisso de 1870 e delegou a administração provisória da Irmandade ao pároco de Canindé. Em represália a antiga mesa regedora moveu um processo contra o prelado, que teve ganho de causa. D. Joaquim entregou a direção do Santuário aos capuchinhos e procurou amaciar sua intervenção através da criação de dois orfanatos e da instalação de luz elétrica no Canindé, empenhando-se ainda em providenciar outros melhoramentos urbanos que pudessem favorecer a expansão do culto.

A devoção ao Bom Jesus da Lapa, marco espiritual do ciclo do gado na região do rio São Francisco, também teve início em fins do século XVII, por iniciativa de um ex-pintor pobretão que se fez anacoreta após graves desentendimentos com as autoridades em Salvador, embrenhando-se pelos sertões baianos até fixar-se na gruta de Bom Jesus em adoração à imagem de Cristo crucificado que ele mesmo trouxera. Em face do êxito alcançado pelo místico português, logo chamado de Monge, naquela localidade que se tornara um entroncamento obrigatório do caminho para o ouro das Minas Gerais, por onde passavam faiscadores, mascates, criadores e escravos, o então arcebispo baiano achou preferível convocar à capital o Monge que acaba aceitando a proposta de se ordenar e assumir oficialmente a liderança como capelão nomeado do santuário do Bom Jesus da Lapa. As ofertas milionárias dos comerciantes e atravessadores de ouro permitiram a constituição de um patrimônio vultoso sob a forma de alfaias, imagens, paramentos. Valendo-se de seu prestígio, o místico-capelão logrou por sua vez a concessão de terras pela coroa portuguesa, passando a explorá-las e mais tarde incorporando-as ao patrimônio do santuário. Já em 1849, o então arcebispo da Bahia, atendendo à solicitação de pessoas da vizinhança e devotos do Bom Jesus, aprovou um Compromisso de Irmandade que devia zelar pelo Santuário em estado de abandono, cuidar do patrimônio, tratar de expandi-lo e organizar a festa anual de 6 de agosto. Podia pertencer à Irmandade "toda pessoa, homem ou mulher" que pagasse de entrada a esmola de quatro mil réis e anualmente um mil réis, contanto que morassem numa distância de até quinze léguas da gruta, tendo direito ao uso de opas roxas, ao sufrágio de vinte missas e enterramento gratuito no cemitério paroquial. Dos diretores da Irmandade, o procurador era o único a receber os 5% das rendas das fazendas e do Engenho do Brejo e um boi a cada dois meses, devendo os administradores prestarem contas ao Juiz de Órfãos e Capelas ao fim de cada ano. As riquezas provenientes das ofertas dos romeiros e fiéis bem como da exploração

dos bens patrimoniais acabaram suscitando a cobiça de alguns dirigentes da Irmandade a ponto de fazer com que o presidente da província mandasse recolher ao depósito público quantia superior a quarenta contos em ouro, prata e papel, pertencente àquela Capela, em meados da segunda metade do século XIX. E os negócios deviam ser de fato bastante lucrativos, quando se sabe que as funções de sacristão acabaram se tornando um "objeto de luta e de cobiça dos magnatas da terra" por volta de 1878. A essa altura do segundo império, o santuário se convertera num móvel de disputa entre os coronéis da região, pressurosos em monopolizarem as funções dirigentes na Irmandade, criando toda sorte de dificuldades ao trabalho dos capelães, "não se tolerando a presença do Vigário". Em 1884, o Presidente da Bahia apresentou à Câmara o projeto de criação da Freguesia do Bom Jesus da Lapa, encontrando resistência por parte do Governador do Arcebispado que justificou sua atitude invocando as dificuldades para sustento material de um vigário na localidade. Segundo as fontes consultadas, a irmandade em questão "tem sido uma indecente comidilha, pouso de discórdias, princípio e fim de todas as questões do Termo, onde os nós górdios são cortados à ponta de faca, ou a tiros de bala, com a mais revoltante impunidade." Assim, não é de se estranhar que o primeiro prelado da arquidiocese pós-separação tenha tomado providências para pôr fim a essa situação. Para tanto, incumbiu o vigário forâneo do Alto São Francisco de propor à mesa administrativa da Irmandade um acordo pelo qual a administração do santuário com todos os seus bens voltasse às mãos do Arcebispo que, por sua vez, se comprometia "a construir e sustentar com os donativos e esmolas dos fiéis um estabelecimento para educação de crianças pobres nesta cidade (...) e a vender o rico patrimônio das fazendas pertencentes ao Bom Jesus, dando preferência aos Diretores da Irmandade". A razão principal dessa disposição tão generosa de liquidar o contencioso num arreglo a portas fechadas entre os dirigentes da confraria e o prelado baiano tem a ver, de um lado, com a estratégia defensiva do bispo desejoso de não abrir mais um flanco em meio à efervescência do movimento de Canudos e, de outro, com a qualidade social de seus interlocutores à testa da Irmandade[2]. O presidente da mesa administrativa da irmandade era o Coronel Francisco Joaquim Flores, criador de gado em Sant'Ana dos Brejos, membro ilustre do Partido Republicano da Bahia, intendente do município, senhor todo-poderoso da região, um dos coronéis mais ativos do estado no período 1889-1937. A barganha aventada pelo emissário do arcebispo não poderia ser mais favorável aos interesses dos coronéis locais. O patrimônio, vendido a preços aviltados, incluía a Fazenda da "Barra do Bom Jesus", comprada pelo Capitão Avelino Bastos (suplente do Juiz Preparador do Termo e membro da comissão nomeada pelo arcebispo para edificação do estabelecimento que entrara como uma das cláusulas do acordo) e por Horácio Antonio Fernandes (tesoureiro da Irmandade), por vinte contos; o Brejo do Bom Jesus, comprado por José Marques, do Riacho de Sant'Ana, por cinco contos; várias outras fazendas em Sant'Ana dos Brejos, compradas pelo Cel. Francisco Joaquim Flores (Presidente da Mesa Administrativa da Irmandade), por onze contos etc., todas elas com muito gado e vários engenhos de açúcar. O dinheiro apurado foi empregado no Colégio-Asilo[3]. Findas as transações, o Arcebispo da Bahia extinguiu a confraria por ato de 28 de agosto de 1894, por ocasião da visita pastoral que empreendeu à região do santuário. Em 1902, o mesmo arcebispo entregou o santuário aos cuidados dos padres agostinianos recoletos que já se encontravam à frente de algumas paróquias na zona do São Francisco.

---

2 SEGURA, Turibio Vilanova, *op. cit.*, pp. 201/203.

3 *Idem. ibid.*, p. 204.

Desejosos de impedir a ocorrência de surtos de mobilização religiosa nesses lugares de devoção que pudessem escapar ao seu controle, a exemplo do que sucedera em Joazeiro e Canudos, os prelados da República Velha não mediram esforços para coibir desmandos nas irmandades, buscando sujeitá-las a um regime idêntico de submissão e respeito à autoridade episcopal a que se sujeitavam as ordens terceiras e associações pias fundadas pela Igreja no contexto da política de "romanização". Nestas condições, o empenho em canalizar as rendas auferidas por essas confrarias por conta da exploração econômica de importantes santuários se inscrevia num quadro amplo de preocupações quanto ao disciplinamento das principais festas religiosas, sobretudo aquelas dos santos padroeiros.

Através de pastorais, circulares, apelos, verifica-se ampla unanimidade entre os prelados do período quanto à urgência de severo disciplinamento das festas religiosas. Trata-se, a rigor, de um problema em tudo idêntico ao das irmandades. Ao longo do século XIX, o encargo de coletar recursos para as despesas com a organização dessas festas se tornara um direito exclusivo de comissões integradas por figuras eminentes das elites locais, muitas vezes dispensando a colaboração dos padres e vigários. Essa tradição fora progressivamente alheando a presença eclesiástica do processo decisório relativo à alocação dos recursos levantados. A situação chegara a tal ponto que parcelas crescentes da arrecadação era empregada na decoração externa de ruas e praças, na montagem de quermesses, festas, fogos e bailes, cabendo à igreja-matriz uma quantia irrisória.

Apesar do esforço orquestrado de muitos prelados para difundir em suas dioceses certos cultos romanizados como a devoção ao Sagrado Coração de Jesus,[4] ou, então, encorajando a criação de filiais do Apostolado da Oração,[5] não havia jeito de se furtarem ao desafio que as festas religiosas tradicionais impunham à própria autoridade diocesana. Nesses casos, era difícil distinguir o interesse meramente pecuniário do empenho manifestamente político de fazer valer, pela via das doutrinas romanizadas da ortodoxia litúrgica, os pontos de vista e sobretudo o monopólio de autoridade doutrinária que os prelados queriam impor em quaisquer campos de sua alçada. No entender dos bispos, tais festas haviam sofrido um completo desvirtuamento, tendo-se tornado eventos

---

4 Em 1889, por decreto do Papa Leão XIII, "toda a humanidade foi solenemente consagrada ao Sagrado Coração", sendo que essa devoção, surgida e desenvolvida na França, fora amplamente difundida no Brasil pelas ordens de origem francesa, sobretudo pelos lazaristas, além de haver adotada com empenho pelos prelados da época. Ver *The Catholic Encyclopedia*. New York, 1913. v. VII, p. 163/167.

5 Praticamente a maioria dos prelados do período em pauta instituíram filiais do Apostolado da Oração, obra diocesana votada ao culto do Sagrado Coração de Jesus, estimulado como uma espécie de alternativa às festas populares, em especial àquelas dos padroeiros.

"secularizados", "paganizados", oportunidades de lazer "desbragado", em que os focos de interesse externo haviam suplantado os atos religiosos no interior das Igrejas. E mesmo as procissões haviam se convertido em espetáculos coloridos e pirotécnicos que pouco tinham a ver com suas finalidades originais. Diante do que lhes parecia um descalabro, a grita dos prelados se traduziu rapidamente em medidas disciplinares que desencadearam por vezes ferozes reações de anticlericalismo. Em geral, o atrito inicial ocorria entre o bispo recém-chegado e as comissões organizadoras que relutavam em depositar as quantias arrecadadas em mãos das autoridades eclesiásticas, ou então, o que dava no mesmo, em favor do altar e do templo do(a) padroeiro(a).

Assim, por exemplo, D. Adauto determinou após sua posse como bispo da Paraíba (1899), "que só façam parte das comissões de festas religiosas os verdadeiros católicos obedientes às legítimas prescrições da autoridade diocesana — e que expliquem os Vigários aos fiéis o sentido das esmolas aos Santos Padroeiros, o qual não é nem pode ser a sua aplicação em passeatas, jantares, bailes, foguetes e coisas semelhantes, esquecendo, entre outros elementos essenciais, a própria organização do templo".[6] Entre as medidas tomadas para "recristianizar" a Festa das Neves, D. Adauto incluiu a celebração dos Corpus Christi com todo o esplendor litúrgico das pompas romanizadas, a adoração do Santíssimo Sacramento, a publicação no jornal diocesano de uma pastoral do bispo de Goiás condenando os abusos do culto externo tais como "estampidos de foguetes, rumores de instrumentos musicais", e mais a exigência de as comissões organizadoras cederem à Igreja a metade da quantia arrecadada, para limpeza do templo e compra de ornamentos.[7] Atribuindo ao bispo intenções gananciosas, as comissões rejeitaram a proposta, com apoio do batalhão militar sediado na capital estadual que abrigava inúmeros membros da maçonaria. Criado o impasse. D. Adauto decidiu adiar a festa, mandando inclusive trancar as portas do templo. As represálias à decisão episcopal consistiram em "festejos profanos no adro da Catedral, passeata saída do quartel do 27.º (Batalhão de Caçadores), de algum clube e de edifício da Associação Comercial, ameaças de arrombamento do templo, cantos de litanias ao som de piano, rabeca e flauta, as irmandades acompanhando o préstito, com apoio do exército, dos aprendizes marinheiros, insultos ao bispo e ao clero".[8] No ano seguinte, dando seqüência às manifestações de desforra "um alferes do Exército (...) vestiu-se de bispo, praticando cinicamente pelas ruas da capital toda a sorte de facécias e afrontas à Igreja lançando com suas mãos crispadas em covardes gestos a bênção a todos os que encontrava",[9] Sua detenção por alguns dias não pôs fim à pendência nem aos ataques do jornal anticlerical da cidade. A resposta de D. Adauto foi idêntica à do ano anterior, mandando realizar um "soleníssimo tríduo de preparação para a consagração das dioceses ao Sagrado Coração de Jesus". No sábado de aleluia desse ano 1900, uma turma de maçons e militares tomou a iniciativa de exibir publicamente dois judas em trajes alusivos às figuras do bispo e do cura da Sé, cuja malhação deveria ocorrer após a missa da Aleluia, no momento do regresso do prelado à sua casa. O plano gorou porque o copeiro do Seminário, por certo trabalhado pelos de sua facção carola, teve o peito de destruir os espantalhos a serem tripudiados. O jornal diocesano publicou a lista

---

6 LIMA, Pe. Francisco, *op. cit.*, vol. I, p. 181.

7 *Idem, ibid.*, pp. 181/182.

8 *Idem, ibid.*, p. 184.

9 *Idem, ibid.*, p. 196.

de integrantes das comissões organizadoras conforme determinação do bispo que alegou motivos de doença para novamente adiar a festa, "desta vez sem protestos nem insultos", que acabou se realizando entre os dias 5 e 15 de agosto, com pontifical procissão e *Te Deum*, obedecendo ao mais estrito figurino romano.[10]

As pendências entre os prelados e autoridades públicas envolviam em regra a reapropriação de bens imóveis que, embora tendo pertencido à Igreja, haviam caído em mãos do governo, quer por terem sido abandonados, quer por terem sido objeto de transações legais. Houve também alguns casos de negócios com bens do patrimônio eclesiástico (terrenos, prédios, conventos etc.) por decisão e iniciativa dos próprios prelados que vislumbraram nessas barganhas a oportunidade de lograrem outras vantagens sob a forma de subsídios financeiros oficiais ou privados. D. Antonio Xisto Albano, por exemplo, vendeu por 40 contos de réis o antigo convento das Mercês, toda uma quadra com diversos edifícios, ao governo maranhense, tendo incluído na transação a cessão gratuita do terreno que abrigava a secular igreja das Mercês. D. Joaquim José Vieira conseguiu fazer com que o governo estadual, por intercessão de seu próprio presidente Dr. Álvaro Machado, devolvesse à diocese o Convento de Santo Antônio, e tornou definitiva a posse eclesiástica do palácio episcopal que passara ao Domínio da União, tendo contado para tanto com o apoio do General Pinheiro Machado, parente distante e seu grande amigo.[11]

O caso mais interessante, no entanto, foi a pendência envolvendo o governo federal e o prelado capixaba D. Fernando de Souza Monteiro. Tão logo assumiu suas funções como primeiro bispo diocesano do Espírito Santo, D. João

---

10 *Idem, ibid.*, p. 201. Os incidentes ocorridos em torno da tradicional festa do "Círio de Nazaré" em Belém, ao tempo de D. João Ireneo Joffily, que a considerava então uma ameaça de desvirtuamento "religioso e litúrgico", foram uma das principais razões da crise que culminou com seu pedido de renúncia. D. Francisco de Paula e Silva, D. Eduardo Duarte da Silva e D. Joaquim Silvério de Souza, entre outros, também combateram as festas populares através de ações e pastorais. Consultar NÓBREGA, Apolônio, "Diocese e Bispos do Brasil", *in Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 222 (janeiro-março). pp. 3-328, 1954; Sacramento Blake, *op. cit.*, vol. II, p. 246/7 e vol. IV, p. 519; CARVALHO, Celso de, *op. cit.*, p. 106. Em 1896, D. Eduardo Duarte da Silva difundiu a *Pastoral das Funções e Festividades Religiosas*, que encontrou ampla receptividade entre aqueles prelados a braços com dificuldades semelhantes no disciplinamento dessas festas. Ver ainda o trabalho recente de ALVES, Isidoro, *"O Carnaval Devoto". Um estudo sobre a Festa do Nazaré, em Belém*, Petrópolis, Vozes, 1980.

11 Sobre as transações efetuadas durante a gestão D. Antonio Xisto Albano, consultar SILVA, D. Francisco de Paula e, *op. cit.*, p. 400, e PACHECO, D. Felipe Condurú, *op. cit.*, p. 469 e segs. O palácio arrematado por 60 contos em leilão público por D. Joaquim José Vieira no Ceará fora, primitivamente, oferta do governo estadual ao tempo de seu antecessor, D. Luís Antonio dos Santos, por ato benemérito da Associação Comercial Cearense. A esse respeito, ver QUINDERÉ, Mons. José, *Dom Joaquim José Vieira. ed. cit.*, pp. 94/96.

Batista Corrêa Néry decidiu solicitar ao Vaticano autorização para reincorporar o Convento e o Santuário da Penha à jurisdição da cúria diocesana. Sua demanda foi acolhida favoravelmente através do Rescrito da Internunciatura Apostólica de 18 de dezembro de 1889, tendo logo em seguida tomado posse de ambos. Entretanto, em setembro de 1911, o Ministro da Justiça requereu o seqüestro dos bens (convento e igreja) dos franciscanos. O então bispo D. Fernando de Souza Monteiro tomou providências, constituindo um advogado para sustar a execução da medida, logrando ganho de causa junto ao tribunal federal.[12]

Outro item importante na agenda de trabalho dessa geração de prelados atuantes na República Velha foram as medidas e iniciativas implementadas no intuito de se alinharem às diretrizes da política de "romanização" em vigor. Tal esforço de sintonia organizacional e doutrinária se manifestou de inúmeras maneiras, desde a firme disposição de implantar o estilo de mando episcopal europeizado, passando pela adoção das pastorais como instrumento por excelência de difusão das palavras de ordem eclesiásticas, pela realização de visitas pastorais regulares, pela convocação de sínodos e retiros anuais para o clero, pelo cumprimento da exigência canônica de viagens periódicas (a cada cinco anos) a Roma para prestação de contas, até a imposição de novos padrões litúrgicos às diversas solenidades de culto e de uma divisão do trabalho diocesano ajustada a esse conjunto de mudanças.

O novo estilo de mando derivava em parte das prerrogativas de que esses prelados estavam investidos enquanto detentores de um poder eclesiástico apreciável nos limites de sua jurisdição. Dispunham assim de faculdades decisórias bastante amplas em todos os domínios de atividade de interesse para a corporação eclesiástica: gestão e orientação disciplinar e curricular dos seminários e casas de formação, atribuições e carreira dos padres seculares, encargos e responsabilidades das ordens religiosas, composição e atuação de colegiados como os cabidos e as câmaras eclesiásticas, ereção de novas paróquias e outras circunscrições eclesiásticas, perfil doutrinário e político dos jornais e periódicos diocesanos, criação de escolas e colégios diocesanos, de obras pias e assistenciais, administração e obras nos santuários e lugares santos, fixação de um programa de investimentos, campanhas políticas de mobilização e de arrecadação de recursos financeiros, criação de novas dioceses, indicação de novos membros do episcopado e dos demais ocupantes de cargos e dignidades eclesiásticas, seleção de ajudantes e auxiliares de confiança etc.

O desempenho dessa extensa e complexa série de atribuições requereu quase sempre a adoção de um estilo de trabalho decididamente "romanizado", a começar pelo uso corrente das vestimentas e demais insígnias do poder episcopal (anel, báculo, brasão etc.), a encenação de solenes pontificais, *'te-déums'*

---

12 NOVAES, Maria Stella de, *História do Espírito Santo, ed. cit.*, pp. 382/383.

e outras cerimônias conspícuas de estrito enquadramento nas pomposas normas litúrgicas ditadas pela Santa Sé, até a montagem do séquito de cargos cerimoniais e de auxiliares de confiança que eram o apanágio da imagem hierática dos bispos europeus na segunda metade do século XIX.[13] Embora essas exteriorizações ostensivas do absolutismo dos bispos tenham certamente contribuído para o êxito do projeto de moralização do clero e da organização eclesiástica, as inclinações romanizantes também marcaram o estilo de trabalho dos prelados no que diz respeito ao detalhamento tanto de seus encargos cotidianos como dos momentos fortes de exercício de suas altas funções.

A despeito da extensão territorial considerável de uma parcela significativa das dioceses e das dificuldades de locomoção e transporte, os prelados assumiram como ponto de honra a realização de penosas visitas pastorais que freqüentemente duravam meses atingindo regiões longínquas da sede episcopal.[14] A programação dessas visitas obedecia a uma dupla intenção. De um lado, era a oportunidade de enquadrar padres e vigários rebeldes aos parâmetros da nova ordem eclesiástica em matéria de costumes, de participação política, de cumprimento de suas obrigações litúrgicas, de tudo enfim que pudesse contrariar as disposições diocesanas quanto ao valor das quantias arrecadadas e sobretudo quanto ao quinhão de que se apropriavam os membros locais do clero, propiciando a moldura organizacional adequada à imposição da autoridade episcopal. De outro lado, tais visitas eram operações explícitas de arrecadação. Quer através da administração dos sacramentos e da regularização de uniões maritais, quer através de coleta de recursos e donativos junto às classes proprietárias, os relatos posteriores dessas missões pelo interior dos estados, do próprio punho dos prelados e seus ajudantes, procediam a uma contabilidade rigorosa dos indicadores de produtividade capazes de atestar os dividendos materiais e espirituais. À quantidade de batizados, crismas, comunhões, casamentos (descritos como "reparações de uniões ilícitas"), missas e

---

13 Em Campinas, o séquito de D. Nery incluía um secretário particular, primeiro e segundo mestres de cerimônias, camareiro e caudatário; em Botucatu, D. Lúcio dispunha de um cerimoniário em palácio. Atendendo às diretrizes romanas da época, D. Nery, D. Becker, D. Silvério e D. Joaquim promoveram sínodos diocesanos, sendo que o último organizou três em Diamantina (1903, 1913, 1927). D. Adauto, D. Joaquim Silvério, D. Jerônimo e D. Silvério, entre outros, realizaram peregrinações aos lugares santos (Lourdes, Jerusalém etc.), alguns, como D. Silvério, em mais de uma oportunidade (1905, 1913).

14 A respeito das visitas pastorais feitas por D. Joaquim Silvério, diz seu biógrafo Celso de Carvalho, *op. cit.*, pp. 104/5: "(...) Além disso, as bolsas se abriam com maior generosidade, às vezes, nestas ocasiões, para as obras que o pastor tinha em mente ou em execução. E os ardorosos companheiros dele alargavam as inscrições de membros da Associação de S. José pelos seminaristas pobres". Meramente a título de ilustração de algo corrente na época, D. Jerônimo atravessou 1.500 léguas pelos sertões baianos em 1894, fazendo outra visita em 1906/1907, que durou seis meses.

pregações, seguia-se um balanço dos recursos materiais amealhados através de espórtulas, dinheiro vivo e donativos de bens móveis e imóveis, ofertados em troca de indulgências, do acesso honorífico ao quadro de associações pias, do direito de construção de igrejas e capelas nos domínios territoriais dos grandes proprietários, e até mesmo em função do cobiçado privilégio de hospedar o prelado em trânsito e sua comitiva.[15]

Essas visitas exigiam um amplo planejamento, a começar pela indicação dos acompanhantes e discriminação de suas posições hierárquicas na comitiva, passando pela fixação de um roteiro incluindo freguesias e lugares santos, providências quanto aos meios de transporte, aos lugares de hospedagem, até a definição de um ritmo de atividades, repartindo o tempo disponível entre audiências, atos e cerimônias litúrgicos, jantares e homenagens, pregações e visita aos lugares santos. O prolongado período de ausência dos titulares das sedes diocesanas, algumas dessas visitas tendo alcançado a marca de cinco ou seis meses, requeria cuidados especiais na seleção do pessoal eclesiástico para o preenchimento de cargos estratégicos nas cúrias, como os de vigário-geral, provisor do bispado, cura da sé, e dirigentes do seminário, do colégio e do jornal diocesanos. Quando por vezes a visita pastoral assumia o caráter de uma expedição punitiva no intuito de repreender padres faltosos ou sustar a programação de movimentos religiosos que escapavam ao controle da hierarquia, os prelados titulares preferiam delegar tais missões politicamente sensíveis e espinhosas aos bispos auxiliares, preservando uma área de manobra em caso de radicalização das posições em confronto ou de acirramento dos conflitos entre os grupos de interesse envolvidos.

Em termos de política externa, as tendências romanizantes impunham algumas obrigações aos prelados, dentre elas o pronto-entendimento às demandas pecuniárias pontifícias, a veiculação das disposições da Santa Sé em quaisquer matérias envolvendo os interesses da Igreja, e a realização das já citadas visitas *ad limina apostolorum*. Tais visitas se destinavam à prestação de contas perante as autoridades pontifícias das realizações e iniciativas dos prelados, servindo ainda para o encaminhamento dos seminaristas selecionados para estudos e treinamento em Roma, bem como para o reforço das ligações dos prelados com as diversas panelas da cúria. Alguns prelados estendiam sua visita a outros países católicos europeus onde buscavam firmar diversas modalidades de colaboração com ordens religiosas, visando a importação de mão-de-obra especializada para colégios, seminários e outras obras diocesanas. Outros prolongavam suas viagens ao exterior, dando-lhes o feitio de peregrinação aos

---

15 D. Adauto percorreu nove paróquias em sua primeira visita pastoral em 1905, com o saldo de 24.121 crismas, 16.356 comunhões e 1.115 "reparações de uniões ilícitas". Na primeira visita pastoral realizada por D. Francisco de Paula e Silva no Maranhão, com duração de quatro meses e 2.500 quilômetros, foram efetuados 55 pregações, 573 batizados, 250 casamentos, 2.868 crismas e 3.249 comunhões.

lugares santos tanto na Europa (Lourdes etc.) como na Palestina (Jerusalém etc.).

O processo de romanização envolvia também cuidados especiais na difusão e vulgarização das devoções e associações pias ligadas ao culto do Sagrado Coração de Jesus e da Virgem Maria, objetos da predileção dos bispos brasileiros quando se impunha a escolha dos motivos iconográficos que ornariam seus brasões e lemas episcopais.

Muito embora a descrição do tipo ideal de gestão episcopal no período em questão se aplique particularmente às dioceses novas, as diretrizes então vigentes de acumulação patrimonial e a busca de alianças rentáveis junto a setores católicos dirigentes eram também adotadas pelos prelados à testa de circunscrições constituídas antes da separação entre a Igreja e o Estado (1890). A documentação consultada não deixa margem de dúvida quanto ao teor das diretrizes transmitidas aos jovens prelados no momento de sua indicação quer pelos bispos mais velhos, "donos" de seu ingresso no episcopado, quer diretamente pelo núcleo residente, quer por outras figuras de peso na hierarquia eclesiástica local ou pontifícia.

Na impossibilidade de contarem com a remuneração pública a que faziam jus na vigência do regime de padroado (à qual continuavam tendo direito aqueles bispos e padres nomeados antes da instalação do regime republicano), os novos prelados se viram premidos pela necessidade imperiosa de regularizar as fontes de renda nas dioceses recém-criadas para que eles mesmos pudessem ostentar um padrão de vida condigno seja com seu elevado *status* na hierarquia eclesiástica e política, seja com as expectativas romanizadas de exercício de autoridade a que se sentiam compelidos em seguida ao prolongado estágio fora do país e às sucessivas visitas que faziam ao exterior.

Conforme assinalam as evidências empíricas disponíveis, a indicação de um jovem prelado para uma diocese nova se fazia acompanhar por um trabalho concomitante das autoridades hierárquicas superiores com vistas a instilar nele um compromisso explícito de se empenhar a fundo com a consecução de um programa mínimo de realizações no território eclesiástico para onde fora designado. Numa conjuntura particularmente difícil (e decisiva) do ponto de vista financeiro — as duas primeiras décadas após a perda das rendas asseguradas pela Coroa —, convinha cercar-se, em primeiro lugar, de condições mínimas de cobertura material e financeira das atividades eclesiásticas. A urgência premente de dar conta de tais desafios acabou convertendo inúmeros prelados da República Velha em verdadeiros "empresários" empenhados com brio e energia na tarefa complexa e politicamente delicada de formação de um patrimônio diocesano capaz de garantir fontes regulares de receita. Para tanto, cumpria ampliar os contatos junto aos grupos dirigentes, encontrar "benfeitores" generosos dispostos a fazer doações de terras, fazendas, terrenos urbanos, prédios, ações ou, então, a ceder esses mesmos bens imóveis a preços

irrisórios. Ademais, era preciso levar a bom termo negociações espinhosas junto aos dirigentes de ordens religiosas estrangeiras que se mostrassem inclinados a fazer investimentos no país. Embora as perseguições religiosas em curso na Europa favorecessem as condições de negociação com os provinciais das ordens estrangeiras, havia inúmeras outras regiões concorrendo pelos recursos materiais e de pessoal em disponibilidade no contexto do amplo movimento expansionista da Igreja em escala mundial. Assim, as gestões dos novos prelados chegaram por vezes a envolver o apoio de figuras eminentes em Roma em condições de pressionar as decisões superiores dessas ordens e congregações.

Assim, o principal elemento das práticas político-administrativas dessa leva de prelados brasileiros diz respeito ao programa básico de empreendimentos e iniciativas que se empenharam em implantar nas dioceses.

Os integrantes dessa nova geração de prelados brasileiros sentiam-se eles mesmos, em maior ou menor medida, profundamente engajados no compromisso de encetar um programa mínimo de realizações. Esse projeto-padrão de investimentos incluía a edificação do palácio episcopal,[16] a criação do seminário diocesano,[17] a construção ou reforma da catedral[18] e a fundação de estabelecimentos de ensino,[19] e de jornais e/ou periódicos a cada uma dessas institui-

---

16 Entre outros, mandaram construir *palácios episcopais*, D. Alberto (em Ribeirão Preto), D. Nery (em Pouso Alegre), D. Lúcio (em Botucatu), D. Santino (em Maceió), D. Antonio Xisto Albano (em São Luís), "suntuoso palácio episcopal (...) onde gastou mais de 140 contos de réis", (soma apreciável na época), D. Hermeto (em Uruguaiana), D. João Antonio Pimenta (em Montes Claros), D. Joaquim Arcoverde (Palácio São Joaquim, no Rio de Janeiro), D. José Carlos de Aguirre (em Sorocaba), D. José de Camargo Barros (em Curitiba), D. José Maurício da Rocha (um em Corumbá e outro em Bragança Paulista), D. Ranulfo (em Guaxupé), D. Agostinho Benassi (em Niterói). D. Joaquim José Vieira, D. Duarte Leopoldo e Silva (Palácio S. Luís em São Paulo) e D. Adauto, adquiriram e reformaram prédios senhoriais já existentes.

17 Foram criados seminários diocesanos (imóvel e curto) em Ribeirão Preto, Pouso Alegre, Campinas, Vitória, Paraíba (um na capital estadual e um de férias na Serra da Raiz), Botucatu, Campos, Teresina, Ilhéus, Natal, Belo Horizonte, Campanha, Uruguaiana, Porto Alegre, Pelotas, Diamantina (um novo de férias e um prédio novo para o antigo seminário), Sorocaba, Curitiba, Taubaté, Niterói, Maceió e São Paulo (prédio novo para o Seminário Central da Imaculada Conceição na capital).

18 Foram construídas novas catedrais em Ribeirão Preto, Campos, Belo Horizonte, Belém (concluída por D. Jerônimo), Montes Claros, Porto Alegre, Diamantina, Sorocaba, São Paulo (início da construção em 1912, na gestão D. Duarte). Melhoramentos e reformas importantes foram feitos nas catedrais de Fortaleza, Pelotas e Rio de Janeiro.

19 As gestões episcopais mais empreendedoras na área educacional foram as seguintes: D. Nery/Vitória — Colégio Nossa Senhora Auxiliadora; D. Nery/Pouso Alegre — uma escola agrícola, um colégio, uma escola normal e um ginásio diocesano; D. Nery/Campinas — Externato de São João, Ginásio Diocesano de Santa Maria, uma escola agrícola e Colégio do Coração de Jesus; D. Adauto/Paraíba — Colégio Nossa Senhora das Neves (fem.), um colégio em Mossoró (fem.), Colégio Santo Antonio em Natal (masc.), Colégio da Imaculada Conceição em Natal (fem.), restauração do Colégio do

ções correspondendo às principais frentes de atuação da organização eclesiástica, conforme os conteúdos dominantes que definiam a contribuição da Igreja, ao trabalho político e cultural. Em dioceses situadas em regiões economicamente prósperas, os prelados dilatavam suas ambições empreendedoras com a abertura de escolas secundárias masculinas e femininas em cidades de algum porte pertencentes à sua jurisdição, subsídios de todo tipo para auxiliar as despesas de instalação de ordens religiosas convidadas, e a criação de outras obras assistenciais, como asilos, hospitais, orfanatos etc. Além disso, esses bispos não mediram esforços para que suas dioceses pudessem contar com as obras pias e devocionais (o Apostolado da Oração, por exemplo) recém-constituídas nos moldes espirituais e hierárquicos do apostolado "romanizado" então em voga desde o Concílio Vaticano I que subordinara inteiramente essas atividades leigas ao controle dos superiores eclesiásticos. Diversamente das antigas irmandades criadas ao longo do período colonial e cujas mesas diretoras leigas dispunham de virtual autonomia decisória perante a autoridade diocesana,[20] as congregações leigas recém-fundadas constituíam extensões do poder episcopal que indicava seus dirigentes, ratificava suas decisões e transmitia as senhas do culto, os objetos de devoção, as motivações das campanhas, e o estilo completo de atuação religiosa e política. No caso das antigas regiões de colonização portuguesa onde as autoridades eclesiásticas podiam invocar o legado dos dissídios e pendências patrimoniais e políticas com as irmandades e ordens terceiras, o zelo foi tanto maior no sentido de garantir o controle das atividades desenvolvidas pelas novas associações.

O empenho em dotar cada diocese de um prédio luxuoso para servir como residência episcopal prendia-se à tradição romanizante que concebia política e simbolicamente a posição de bispo como chefe supremo da igreja local e

---

Padre Rolim em Cajazeiras, e um colégio diocesano na capital e o Colégio São José para meninos pobres; D. José de Camargo Barros/Curitiba — Colégio dos Anjos (fem.), Florianópolis/Colégio do Sagrado Coração (fem.), Colégios em Tubarão e Blumenau (fem.); D. Helvécio/Mariana — Ginásio Arquidiocesano, Ponte Nova /Ginásio "Dom Helvécio", Itabira/Escola Normal Nossa Senhora das Dores, Cataguazes/Escola Normal das Carmelitas, Anchieta/Escola Rural; D. Silvério/colégios em Mariana, Ponte Nova, Pitangui e Ubá; D. Antonio dos Santos Cabral/Natal — Círculo escola e recreatório para operários, Escola de Comércio para moços e Instituto de Proteção para moças, Belo Horizonte/Círculo Operário. Foram criados ginásios diocesanos também em Botucatu (e mais o Colégio dos Anjos, feminino), Teresina, Campanha, Goiás e Taubaté. Por inicitiva dos respectivos diocesanos, foram fundadas as Escolas Normais de Cajazeiras e Lavras, colégios confessionais em Pelotas etc.

20 Consultar a obra clássica de BOXER, C. R. *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, Londres, Penguin, 1973. caps. 10, 11 e 12; ALVES, Marieta, *História da Venerável Ordem 3.ª, da Penitência do Seráfico Pe. São Francisco da Congregação da Bahia*, Salvador/Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1948; FONTES, Henrique da Silva, *A Irmandade do Senhor dos Passos e o seu hospital e aqueles que os fundaram*, Florianópolis, edição do autor, 1972.

representante encarnado da figura do papa. Após a ruptura entre a Igreja e o Estado, era preciso edificar um espaço arquitetônico ajustado às pretensões de influência política e espiritual de que estavam imbuídos os integrantes da primeira geração de prelados nomeados pós-separação. No contexto de "estadualização" do poder eclesiástico, a residência episcopal devia procurar ombrear-se com os prédios que sediavam a intendência, a associação comercial, o instituto histórico e geográfico, e outras instituições de relevo no âmbito da divisão do trabalho oligárquico, de preferência buscando-se como modelos dessas residências algum famoso palácio romano.[21]

O seminário diocesano constituía, por assim dizer, um ponto de honra no programa mínimo de realizações episcopais. Tendo freqüentemente seu desempenho aferido em função do número de padres que ordenava ao longo de sua gestão, da eficácia das associações pias fundadas para estimular e subsidiar vocações, e do montante de recursos que lograram alocar em favor das casas de formação, os bispos dessa época não mediram esforço para fazer sobressair suas iniciativas no tocante ao recrutamento e formação de futuros quadros para a organização eclesiástica. Afora sucessivas campanhas para levantamento de recursos destinados à construção dos seminários, os bispos procuravam garantir a continuidade das casas de formação, firmando contratos com os dirigentes de províncias européias de algumas ordens religiosas, renomadas pelos bons frutos já alcançados através da gestão de seminários, chegando por vezes a pôr em risco projetos ambiciosos nessa área pela excessiva intromissão em assuntos internos aos seminários (fixação dos conteúdos e da orientação doutrinária de disciplinas, diretrizes disciplinares etc.), motivando ciumeiras entre ordens concorrentes,[22] atritos entre alunos e professores, sem falar no semnúmero de ocasiões em que se desentenderam gravemente com os dirigentes de seminários que eles próprios haviam selecionado.

Os cuidados extremados com as casas de formação também se explicam por outras razões, a principal delas sendo a estreita ligação entre as possibilidades de expansão e influência das ambições políticas dos prelados e a produção regular e numerosa de braços religiosos. Dada a persistente escassez de vocações na maioria dos estados brasileiros desde aquela época, em parte como resultado de sucessivas medidas de contenção no regime imperial, a fundação de um misto de seminário e colégio masculino oferecia às famílias da região um sucedânio institucional bastante apreciado em regiões desprovidas de estabe-

---

21 Aquele construído em Botucatu, por exemplo, era "uma cópia do Palácio da Chancelaria em Roma", *in* Cônego Luís Castanho de Almeida. *op. cit.*, p. 38.

22 Como, por exemplo, o conflito entre capuchinhos e jesuítas em torno do controle do Seminário de Porto Alegre, conforme relata ZAGONEL, Carlos Albino, *op. cit.*, no capítulo a respeito da gestão D. Claudio José Gonçalves Ponce de Leão.

lecimentos escolares, como era o caso de inúmeras cidades médias e capitais estaduais da época.[23]

Cientes das resistências que acabariam encontrando junto ao clero mais idoso, remanescente dos tempos do Império, acostumado a toda sorte de regalias e facilidades em matéria de rendas e costumes, habituados às práticas usuais de clientelismo político, os bispos pós-separação tinham necessidade urgente de ampliar a oferta de mão-de-obra religiosa sob pena de não poderem levar a cabo os empreendimentos de porte que se dispunham a realizar. Embora não houvesse maiores empecilhos à importação de religiosos europeus, mormente em países a braços com perseguições anticlericais ferozes como a Alemanha, França e Portugal, a saída era sem dúvida a formação de um contingente nativo de padres leais às autoridades episcopais, sintonizados com suas pretensões de poder e influência. Por força de todas essas injunções, o seminário se incluía entre as prioridades do programa mínimo de realizações diocesanas da época.

Conforme as circunstâncias políticas do estado, quer dizer, em função das demandas dos grupos dirigentes para ampliação da rede escolar, das disponibilidades dos recursos públicos e privados, e das facilidades para subsidiar a vinda de religiosos estrangeiros, outra prioridade de peso consistiu na abertura de escolas e colégios diocesanos (femininos e masculinos). Afora o fato de favorecerem a reaproximação ou mesmo a colaboração mais estreita com as elites locais, o funcionamento desses estabelecimentos de ensino proporcionava uma fonte segura de renda para manutenção do pessoal e das obras diocesanas. Aliás, os dirigentes eclesiásticos encontravam maior receptividade quando solicitavam recursos e donativos em favor de instituições de prestação de serviços altamente especializados para os filhos das classes abastadas. Por outro lado, as iniciativas no mercado escolar permitiam acomodar materialmente os grupos de religiosos estrangeiros, a maioria esmagadora de europeus, cuja instalação no país dependeu muitas vezes de gestões dos próprios prelados junto aos dirigentes provinciais das congregações e às altas autoridades potifícias.

A República Velha constituiu a fase áurea para a expansão dos colégios religiosos, tendo sido criados ginásios diocesanos em praticamente todas as cidades-sedes das novas circunscrições eclesiásticas, a que se seguiram as escolas confessionais abertas nos principais centros urbanos, aquelas geridas por freiras para atendimento da clientela feminina e aqueles entregues aos padres

---

23 "A tendência do catolicismo brasileiro, sobretudo através do aporte estrangeiro, passou a ser no sentido de um maior aprofundamento doutrinal. Torna-se mais letrado e intelectual. Encontrará maior afinidade entre as camadas cultas da população e dispensará de fato o melhor de suas energias na criação de colégios para as classes altas e médias da população", *in* BEOZZO, José Oscar, A Igreja na crise final do Império, 1875-1888, *in História da Igreja no Brasil*, tomo II/2, Segunda Época, A Igreja no Brasil no Século XIX", Petrópolis, Vozes, 1980, p. 290.

voltados para o público masculino, afora os inúmeros estabelecimentos de ensino destinados a acolher crianças e jovens dos grupos subalternos. Em algumas dioceses, a iniciativa episcopal praticamente monopolizou o mercado de ensino, quer se incumbindo diretamente dos colégios, quer entregando a direção às ordens religiosas. Ao longo do episcopado de D. Adauto na Paraíba, por exemplo, foram abertos quatro colégios diocesanos (dois masculinos e dois femininos, respectivamente, em João Pessoa e Natal), uma escola para meninos pobres e restaurado o Colégio do Padre Rolim em Cajazeiras. As iniciativas episcopais no campo do ensino incluíram ainda a fundação de escolas normais e agrícolas, escolas para filhos de operários, escolas-asilos etc.[24]

Outro item importante no programa mínimo de investimentos e realizações dos prelados da época consistiu na criação de diversos gêneros de publicações, desde algumas poucas iniciativas bem-sucedidas de jornais diários, passando pelas revistas diocesanas com periodicidade mensal, pela impressão de boletins eclesiásticos para divulgação de documentos e diretrizes pontifícias e outras informações de interesse do clero local, até as revistas das obras e associações pias.[25] Nas condições de acirrada competição ideológica da época, e tendo em vista o acirramento da concorrência no campo religioso brasileiro, com a presença ofensiva das dominações protestantes e os surtos radicais de heresia e contestação religiosa (Canudos, Joazeiro e Contestado), a fundação de um instrumento precioso para difusão das tomadas de posição em matérias polêmicas envolvendo os interesses da Igreja no sistema de ensino e nas lutas políticas, contribuindo ainda para o êxito da cooptação de intelectuais leigos e para o adestramento de quadros promissores do clero para os embates doutrinários com ateus, hereges, apóstatas, maçons, protestantes e outros porta-vozes de grupos políticos locais e estaduais discordantes das posições eclesiásticas ortodoxas. Uma vez que as classes abastadas constituíam então o público-alvo das iniciativas dos prelados, as publicações diocesanas asseguravam a presença da Igreja numa das principais instâncias da luta ideológica e política da época.

---

24 Sobre tais iniciativas, ver nota 19.

25 Nessa área da produção cultural, cumpre destacar os jornais criados por D. Adauto na Paraíba (*A Imprensa*, um dos poucos diários católicos do país, aberto em 1903, substituído em 1906 pela revista mensal *Boletim Eclesiástico*), D. Nery em Campinas (*O Mensageiro*), D. Antonio dos Santos Cabral em Belo Horizonte (primeiro o semanário *O Horizonte*, mais tarde transformado em *O Diário*), D. José de Camargo Barros (*São Paulo*, em 1905, depois substituído pela *Gazeta do Povo*), D. Silvério em Mariana (*D. Silvério* em 1912, impresso numa moderna rotativa Marinoni), e mais os periódicos editados por D. Nery (*A Semana Religiosa* e o *Mensageiro Eclesiástico*), D. Joaquim Silvério em Diamantina (*Boletim Eclesiástico*, *A Messe* e a revista das Obras das Vocações), D. José de Camargo Barros em Curitiba (semanário *A Estrela*) e em São Paulo (*Boletim Eclesiástico*), D. Epaminondas em Taubaté (o semanário *O Lábaro*/ 1910), D. Francisco de Paula e Silva em São Luís (*O Mensageiro Diocesano*), dentre os principais.

Esse conjunto de empreendimentos requeria, no entanto, um esforço redobrado em termos de acumulação patrimonial, seja através da coleta de recursos pecuniários ou de doações de imóveis (terrenos, casas etc.), seja através da exploração de propriedades agrícolas (algumas adquiridas ou doadas para a produção de produtos de exportação como café, outras cedidas através de inventários e utilizadas para abrigar residências de férias para seminaristas e para o clero em geral), seja através de entesouramento de apólices e letras do tesouro, contando para isso com o auxílio das lideranças católicas leigas. A política patrimonial de alguns prelados baseava-se, portanto, na compra de apólices da dívida pública e de letras do tesouro, na arrecadação de dinheiro vivo e na incorporação de imóveis, valendo-se da mediação exercida pelas ligas de senhoras católicas, pelas confrarias diocesanas, pelas obras pias de vocações sacerdotais, secundada pelos subsídios e doações das autoridades governamentais estaduais e federais, bem como pelas contribuições dos chamados grandes beneméritos pertencentes aos setores abastados da classe de proprietários rurais. Diversas dioceses adquiriam casas de aluguel, fazendas, engenhos, fábricas, buscando realizar aplicações rentáveis onde pudessem fazer benfeitorias com finalidades produtivas.[26] O programa mínimo de realizações episcopais incluiu ainda as pioneiras instituições previdenciárias do clero no país, datando desse mesmo período a fundação de duas congregações femininas, respectivamente, em Campinas e Taubaté, por iniciativa dos respectivos bispos diocesanos.[27]

---

26 Apenas a título da ilustração, D. Lúcio adquiriu uma turbina para alimentar duas máquinas de beneficiar café e algodão, construiu represa, plantou eucaliptos, explorando uma grande fazenda de café em Bernardino de Campos (que rendeu 400 contos de réis na colheita de 1923) e outra chácara na cidade com 70 mil pés de café, e mantendo ainda uma série de casas de aluguel na rua do palácio, além de gerir criteriosa e eficientemente tanto o Santuário do Senhor Bom Jesus Iguape como a carteira de letras, apólices do tesouro e títulos privados, que havia recebido como dotação para patrimônio diocesano. D. Silvério Gomes Pimenta, por sua vez, adquiriu, ao longo de sua profícua e prolongada gestão, as fazendas Marimbondo, onde instalou moderno engenho de cana (1893/200 alqueires) e Primavera (1894), uma outra propriedade rural em São José do Rio Preto (1897), uma fábrica de tecidos em Tombadouro (1901), tendo instituído como pré-condição, para elevar qualquer vila à categoria de freguesia, a existência de igreja, casa paroquial e patrimônio sob a forma de apólices, para que se pudesse manter no seminário um ordinando pobre. A respeito de ambas as gestões, respectivamente, em Botucatu e Mariana, consultar as obras já citadas do ALMEIDA, Cônego Luís Castanho de e SOUZA, D. Joaquim Silvério de.

27 Uma das primeiras entidades assistenciais do clero foi a "União do Clero" aberta em 1884 no Ceará por D. Joaquim José Vieira, dotada de prédio próprio. Em seguida, diversos prelados fundaram instituições de caráter previdenciário para atender ao clero diocesano, entre outros, D. Duarte em São Paulo ("Recolhimento de São Pedro"), D. José de Camargo Barros (Abrigo em Itu), etc. D. Francisco de Campos Barreto

A implantação de todos esses projetos teve de enfrentar toda sorte de embaraços, tanto da parte dos setores dirigentes como de grupos anticlericais que tentaram resistir aos avanços da corporação eclesiástica, valendo-se, entre outros expedientes, de táticas de desmoralização da autoridade episcopal. Inúmeros bispos e altos dignitários do clero, mormente aqueles mais afoitos em implementar as iniciativas do programa mínimo, foram acusados de interesseiros, materialistas, caluniados como praticantes de atos de simonia, denunciados por estarem apenas interessados em tirar proveito pessoal das campanhas de arrecadação de recursos, sendo-lhes endereçadas críticas de teor semelhante àquelas com que eram brindados os dirigentes políticos republicanos. Embora certas acusações tivessem algum fundamento nos excessos e liberalidade cometidos por uns poucos prelados, boa parte dessas acusações eram conseqüência da crescente visibilidade institucional da corporação eclesiástica ou, então, provinham daqueles setores dirigentes que tiveram seus interesses políticos feridos pelo alinhamento da Igreja com outras facções oligárquicas.

Em resumo, a Igreja contribuiu amplamente para a unificação do sistema político republicano e para a manutenção da ordem social vigente através de seu envolvimento intenso nos diversos domínios de atividade onde logrou alcançar uma posição de virtual monopólio. A criação e gestão dos estabelecimentos de ensino primário, secundário, agrícola e profissional converteram a organização eclesiástica no maior e mais importante empresário da rede de ensino privada, exercendo o controle sobre 70% das instituições em funcionamento no final dos anos 20.[28] A participação nas principais campanhas cívicas promovidas pelos grupos dirigentes ao longo da República Velha — em prol do alistamento e do serviço militar obrigatório, das reformas da instrução, a mobilização patriótica da mocidade acadêmica — garantiu à hierarquia eclesiástica a concessão de subsídios e empréstimos governamentais, envolvendo montante significativo de recursos, em favor de instituições, ordens, dioceses, colégios etc. Ademais, o estilo "romanizado" de culto então em voga e tão apreciado pelas frações dirigentes católicas se prestava ao trabalho de legitimação do poder oligárquico através da encenação de solenidades festivas de entronização de imagens-padroeiros(as), de missas campais, de procissões e outras ocasiões propícias à homenagem rendida aos dirigentes e seus feitos. Afora os amplos dividendos simbólicos e políticos carreados por essas iniciativas, a Igreja católica contribui ainda para a organização intelectual e cultural do setor católico da classe dirigente através da fundação de instituições como o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, a Confederação Católica, e tantas

---

fundou o Instituto das Missionárias de Jesus Crucificado (1927) em Campinas e D. Epaminondas de Ávila e Silva criou a congregação das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada em Taubaté.

28 BEOZZO, José Oscar, *op. cit.*, p. 290.

outras obras militantes. Também prestou uma colaboração direta ao trabalho político oligárquico assumindo o desempenho de cargos executivos ao nível estadual (D. Aquino foi, por exemplo, bispo de Cuiabá e presidente do Mato Grosso), como prefeituras, secretarias estaduais, além de cargos parlamentares, partidários, e através também de militância na imprensa, em instituições culturais (academias etc.) e cívicas. Por último, cabe mencionar o auxílio prestado pela organização eclesiástica às forças governamentais na repressão aos movimentos messiânico de Canudos e da região do Contestado que punham em risco a própria organização eclesiástica local.

Funções organizacionais do culto numa igreja anarquista

Reed Elliot Nelson *

A quase total falta de estruturas e procedimentos organizacionais formais da Congregação Cristã no Brasil (a segunda maior igreja protestante no Brasil) faz dela uma das organizações mais singulares no país. A Congregação Cristã no Brasil (CCB) não distribui folhetos, proíbe pregação ou proselitismo público, tem um único manual de procedimentos, com cerca de 20 páginas, e não tem mecanismos formais para comunicação e coordenação, exceto uma circular bimensal que anuncia as datas e locais dos próximos batismos. A igreja nega possuir hierarquia, não tem cleros pagos, tem pouquíssimas posições oficiais, e não oferece aconselhamento pastoral. Não possui registros de membros, não pede dízimo, e não faz coleta nas reuniões.[1]

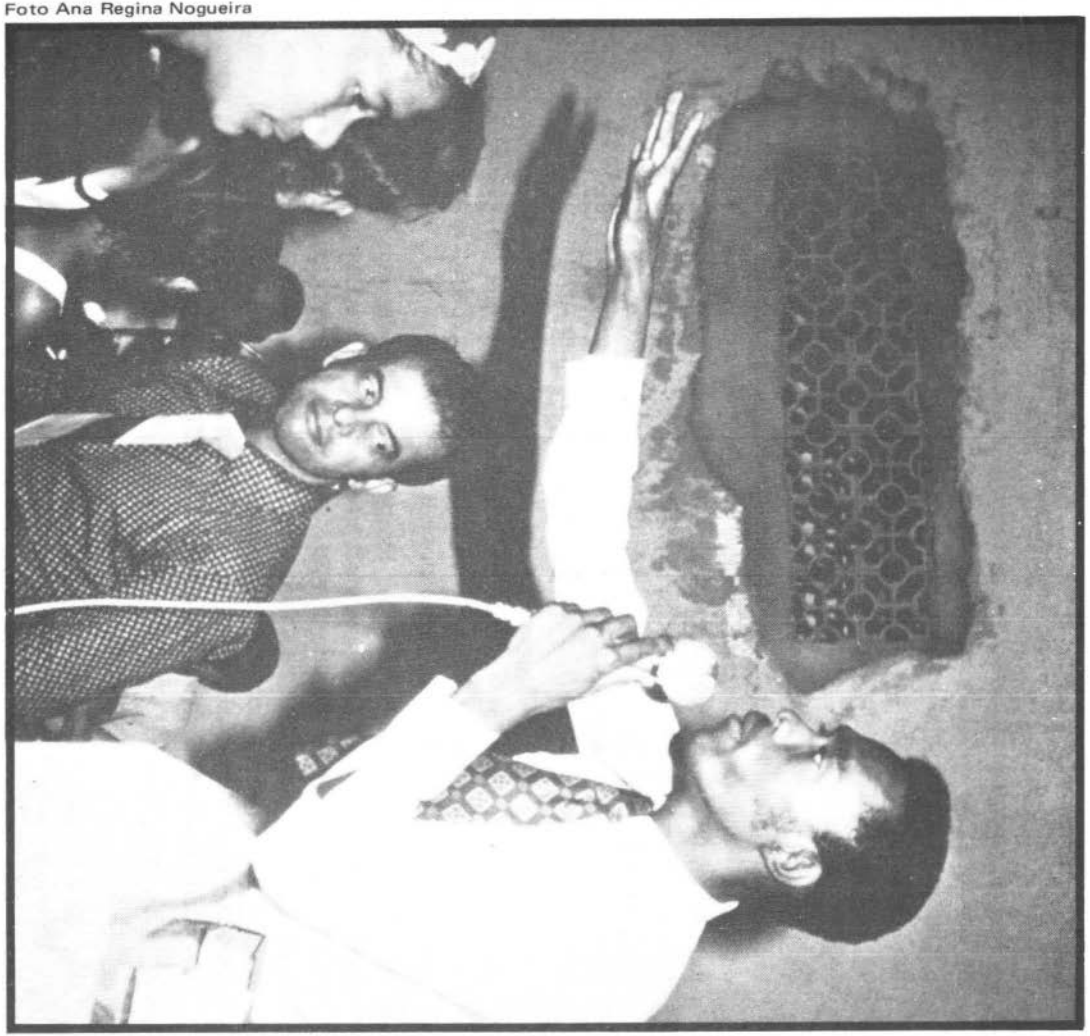
Apesar de tudo isso, a CCB funciona com uma eficiência notável. A despeito da proibição contra proselitismo público, a seita tem crescido rapidamente, acrescentando em média 60 mil novos membros todo ano.[2] Apesar de não possuir hierarquia formal, a homogeneidade de crença e o controle social

* Administração UFMG.

1 CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL. *Fé, Doutrina e Estatutos*. São Paulo, Spina, 1962.

2 ———. *Endereços e informações estatísticas*. São Paulo, CCB, 1982.

Foto Ana Regina Nogueira



são fortes dentro da igreja. Até agora, não houve cisões na CCB, apesar da predominância de conflitos internos no pentecostalismo latino-americano. Mesmo com sua política de arrecadação *laissez-faire*, a CCB já construiu mais de 1.900 prédios próprios e tem um braço caritativo, "A Obra da Piedade", que é extremamente ativo.[3] Tudo isso ocorre numa igreja de periferia, cujos membros ganham em média menos de dois salários mínimos.[4]

A ausência de mecanismos burocráticos é especialmente interessante quando consideramos as observações de Peter Fry e Gary Nigel Howe de que as igrejas pentecostais brasileiras refletem o lado burocrático do *psyche* nacional.[5] Embora a CCB abrigue a mesma rigidez de outras seitas pentecostais, em termos de austeridade e restrições morais ela não dispõe das estruturas burocráticas geralmente usadas para reforçar e fiscalizar essa rigidez.

Já escrevi outro ensaio analisando o modo como a CCB evita a burocratização no seu funcionamento geral.[6] No presente artigo, proponho-me examinar em detalhe as funções organizacionais preenchidas pelo culto na CCB. O culto ou reunião na CCB é o ponto central em torno do qual gira sua vida espiritual e social. Representa o auge da experiência religiosa do membro, fato que é refletido na freqüência dedicada do crente. O membro da CCB vai à igreja em média três vezes por semana, enquanto os demais pentecostais assistem aproximadamente duas reuniões (2.2) e o católico menos de uma reunião por mês.[7]

Além dos aspectos puramente expressivos do culto, ele constitui um sistema ritual que preenche funções de adaptação e manutenção organizacional, servidas por mecanismos burocráticos em outras igrejas. Especificamente, o culto contribui para três funções institucionais:

1 — O culto exerce funções terapêuticas realizadas por pessoas especializadas em outras igrejas. Nas igrejas cristãs em geral, aconselhamento, confissão, ou outras formas de terapia são atividades individuais, realizadas por pessoas especializadas. Essa especialização leva à diferenciação interna e hierarquização da organização, previstas pela teoria "seita-igreja" de Troeltsch,[8] com seus efeitos colaterais de alienação e divisão. Na CCB, a própria estrutura e conteúdo do culto são voltados para os problemas e preocupações pessoais do

---

3 CCB, 1982.

4 CAMARGO, P. *São Paulo: crescimento e pobreza*. São Paulo, CCB, 1982.

5 FRY, P. H. & HOWE G. N. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *In*: *Debate e Crítica*, 1975, p. 283-294, n.º 6.

6 NELSON, R. E. Análise organizacional de um igreja brasileira: a Congregação Cristã no Brasil. *In*: *Rveista Eclesiástica Brasileira*. No prelo.

7 ———. *Cultural environment and organization design in a Brazilian pentecostal sect*. Tese de Mestrado, Brigham Young University, 1978.

8 TROELTSCH, E. *The social teachings of the Christian Church*. New York, McMillan, 1931.

membro, levando a uma espécie de catarse grupal com fortes elementos terapêuticos.

2 — O culto tem implicações para a integração organizacional, especialmente para as funções de comunicação, controle e resolução de contradições internas da organização. Em outras igrejas, essas funções são desempenhadas principalmente por estruturas formais específicas e outros mecanismos burocráticos, como relatórios, manuais e reuniões especiais. Na Congregação Cristã, o culto atende automaticamente muitas das necessidades integrativas da organização.

3 — O culto exerce funções adaptativas ausentes ou fracas em muitas organizações burocráticas. Uma das críticas perenes contra as organizações burocráticas é sua comprovada incapacidade de se adaptarem às mudanças no meio ambiente.[9] A rigidez e artificialidade das estruturas e procedimentos formais geralmente são culpadas por essa fraqueza das organizações tradicionais. Na Congregação Cristã no Brasil, o culto contribui de forma decisiva para a capacidade da organização de absorver novas informações do meio ambiente sem que isto ameace o seu funcionamento interno.

Para poder entender como o culto substitui tantas funções organizacionais sem as desvantagens dos mecanismos burocráticos será necessário fornecer uma descrição detalhada do culto da CCB. Depois desta descrição, passaremos a analisar diretamente as funções organizacionais do culto.

O CULTO DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

Na CCB há somente um tipo de reunião geral para todos os membros, cujo formato é fixo. Essa reunião é repetida em vários bairros da cidade, em diferentes noites da semana. A congregação mais antiga de uma área geralmente realiza o seu culto numa noite especial em que nenhuma outra congregação das redondezas se reúne, fornecendo assim um ponto de encontro para membros de diferentes igrejas. Além dessa reunião central, é comum membros residentes numa mesma área freqüentarem cultos em outros bairros. Aliás, visitar congregações distantes é uma das atividades mais valorizadas na CCB, com a visita a outra congregação assumindo, às vezes, as mesmas características de uma romaria católica.

Embora o formato do culto seja previamente determinado — e é mesmo uniforme na igreja inteira — o conteúdo das reuniões é totalmente improvisado. Pelo menos na teoria, senão na prática, ninguém sabe o que ocorrerá na reunião antes que ela aconteça. Nem o próprio orador da noite sabe que será chamado antes da hora da "palavra" (sermão). Essa improvisação é considerada necessária para assegurar que tudo seja feito de acordo com o "espírito". Qualquer

---

[9] BENNIS, W. *Changing organizations*. New York, McGraw-Hill, 1966.

planejamento ou premeditação provém da "carne", sendo então proibido. Essa improvisação, por si só, cria um suspense que torna o culto mais interessante do que a maioria das outras reuniões religiosas.

ORDEM DO CULTO

Fundamental para o sucesso da reunião é o papel do pregador como adivinho ou oráculo.[10] O auge do culto surge quando um membro da congregação recebe inspiração para ler determinada passagem de escritura e interpretá-la como sendo a mensagem de Deus para a congregação naquela noite. Tudo que acontece antes desse momento contribui para um clima de expectativa e tensão focalizadas no sermão ou "palavra".

Ao entrarem na igreja, os fiéis comunicam os pedidos de oração ao porteiro, que anota o número de pedidos de tipos diversos num cartão próprio, posteriormente entregue ao "ancião" que rege o culto. Os pedidos são classificados em poucas categorias que correspondem a temas básicos na vida do crente e refletem os dilemas da classe baixa brasileira. As categorias são as seguintes: tribulações, causas, enfermidades, viagens e testemunhados. (Existe ainda a categoria de acidentes, pouco usada.) Apesar da natureza geral das categorias, cria-se uma taxonomia mais ou menos precisa da maneira pela qual o membro vê o seu mundo.

"Causas" geralmente referem-se aos problemas fora do controle, entendimento, ou alcance imediato do membro, tais como problemas legais ou burocráticos, filhos ou outros parentes rebeldes e outras dificuldades não facilmente explicadas pela ideologia da seita, ou pelo "senso comum".

"Tribulações" referem-se à perseguição e outras pressões sociais de não-membros, aflições de espírito, como depressão ou tristeza, e os efeitos materiais da pobreza. Comparadas com as causas, as tribulações geralmente têm alguma explicação na doutrina informal da CCB, ou são tão comuns (como a pobreza) que explicações não são procuradas com freqüência. As "enfermidades" constituem uma tribulação muito comum, cujas causas não são abordadas ideologicamente na CCB. Já a perseguição tem respaldo bíblico, e a depressão e outros problemas psicológicos são atribuídos às tentações do diabo.

Como já mencionamos, as viagens são de grande importância na CCB e objeto de constante interesse por parte dos membros. Antes de empreender uma viagem, o membro procura confirmação divina de que determinada viagem deve ser feita, e pode ser realizada em segurança. Essa confirmação vem através de algum ponto do sermão, que o membro acredita ser um sinal de aprovação divina. "Testemunhados" são pessoas que são objeto dos esforços proselitistas

---

10 As informações sobre o culto da CCB provêm de observações pessoais feitas como parte de um estudo antropológico do protestantismo brasileiro.

dos membros. Depois de recebidos pelos porteiros, os pedidos de oração são entregues ao ancião, que apresenta as várias categorias de pedidos à congregação a fim de serem lembrados na oração. No cartão que o porteiro entrega ao "ancião" consta o número de pedidos de cada tipo, mas este dado não é relatado à congregação.

Ao entrarem na igreja, membros do mesmo sexo saúdam-se com o "ósculo santo" prescrito pelas epístolas paulinas enquanto as mulheres batizadas cobrem suas cabeças com um véu, o que também é uma instrução bíblica. (É possível que essas duas práticas tenham origem nos costumes sociais e religiosos dos imigrantes italianos que fundaram a seita.)

O culto começa oficialmente quando o ancião sobe ao púlpito e diz em voz alta: "Deus seja louvado", ao que os congregados respondem com um "amém" bem alto. Nesse ponto, alguém na congregação indica o número de um hino. Se o ancião concorda com a seleção, que deve ser feita por inspiração, ele anuncia o número uma segunda vez e a banda toca o hino. A congregação canta em altos brados. Depois do primeiro hino, outro é escolhido da mesma forma que o primeiro; tudo é feito espontaneamente, nada pode ser planejado de antemão.

Depois dos hinos, o ancião lê as categorias de pedidos de oração e fala: "Vamos clamar a Deus em oração", sendo respondido com outro "amém". Alguns dirigentes elaboram esta introdução com instruções sobre a maneira como a oração deve ser feita, mas em geral as introduções para as várias partes do culto são curtas e ritualizadas.

A congregação toda se ajoelha e começa uma invocação preliminar, consistindo de expressões como "louvado seja Deus", "bendito seja o Rei da glória", "glória a Deus", e outras frases padronizadas. Às vezes isto é acompanhado por glossolalias curtas e altas. Essas expressões de louvor continuam até o momento em que são interrompidas por uma pessoa "para quem Deus dá oração". A oração, bastante emocional e usando uma linguagem estilizada, continua por dois a cinco minutos.

A oração consta de vários pedidos padronizados feitos com bastante freqüência, além dos pedidos lidos pelo ancião. Pedidos repetidos com regularidade incluem pedidos pelas autoridades constituídas, pela mocidade, e pelos membros do ministério que se encontram em viagem. Logo se pede a Deus que mande "a sua santa e bendita palavra" para a congregação.

Terminada a oração, as expressões extáticas continuam até o ancião proclamar outro "Deus seja louvado". Indica-se outro hino e o ancião anuncia a hora dos testemunhos. Cada testemunho (feito voluntariamente por membros da congregação) começa com "louvado seja Deus" respondido por "amém" pela congregação.

Quase sem exceção, o testemunho inclui o relato de algum problema pessoal resolvido por intervenção divina confirmada no sermão, ou obtida por meio de oração ou, de preferência, por ambos. Freqüentemente o fiel relata que passou grande aflição para chegar à igreja mas foi "libertado" na hora da palavra ou que, quando voltou para casa, encontrou o problema resolvido. Também são comuns relatos de decisões inspiradas feitas da mesma forma; o membro vai "à casa de oração" procurando iluminação sobre determinada decisão, e na hora da palavra o orador, embora não conhecendo a dúvida do fiel, dá uma resposta certa. Viagens são "confirmadas" da mesma forma, embora também exista uma forma semi-institucionalizada para a aprovação de viagens.

Em muitos casos, o testemunho é pronunciado como pagamento de um "voto", similar à "promessa" da igreja católica. Uma pessoa em apuros com determinada "causa", "tribulação", "enfermidade", ou outro problema promete a Deus "glorificar o seu nome na congregação", se o problema for resolvido. Em casos especialmente graves, o fiel pode fazer um voto de "glorificar o seu nome (de Deus) em toda igreja onde vier a congregar". O voto é pago quando a pessoa levanta na hora dos testemunhos e relata como foi libertada por Deus. Os testemunhos mais apreciados contêm referência à oração, voto, e à resolução da dificuldade conforme prometida na hora da palavra.

É comum nos testemunhos se transmitir "saudações" recebidas durante visitas a congregações longínquas ou pedir permissão para levar saudações a outras congregações. A comunicação de saudações parece conferir uma certa medida de prestígio à pessoa em viagem ou recém-chegada de uma jornada, e dá ao visitante pretexto para se apresentar. Quanto mais longe for levada a saudação, tanto mais prestígio ela tem. Saudações do exterior são especialmente bem-vindas, e visitantes de regiões remotas são sempre convidados para pregar na hora da palavra.

Depois de 15 a 25 minutos de testemunhos, o ancião introduz o sermão ou palavra pedindo a todos os presentes para "ficarem em comunhão" para que Deus possa "mandar a sua palavra" à congregação. Durante este tempo, os homens sentados na frente da capela folheiam suas bíblias e a congregação aguarda alguma passagem específica da escritura que será indicada para servir de base da pregação. O ancião olha para vários membros com ar indagador, apontando para um e outro, até achar a pessoa indicada, ou seja, quem aceite falar naquela noite. Alternativamente, o ancião aponta para poucas, ou para nenhuma pessoa, e assume imediatamente a leitura da palavra.

A palavra em si consiste em ler uma passagem da Bíblia e interpretá-la como sendo a mensagem de Deus para a congregação naquela noite. O trecho lido geralmente é curto (um capítulo, no máximo) e o restante do discurso, de trinta a quarenta minutos, aborda diretamente a vida pessoal dos crentes, referindo-se

à escritura só para traçar uma analogia entre a passagem e as preocupações atuais do membro

TIPOS DE SERMÃO

A mensagem da palavra geralmente se enquadra em uma de três categorias: libertação, exortação e síntese. A palavra de libertação é talvez a mensagem mais freqüente. O orador lê a história de uma das curas milagrosas relatadas na Bíblia e aplica-a às necessidades da congregação. Isto se faz colocando o dilema do fiel em termos dramáticos, mas gerais, e prometendo resolução. A linguagem se mantém no nível alegórico, exceto por referências esporádicas aos problemas específicos: "Tem irmão aqui hoje que acha que não tem mais esperança, não tem mais jeito. Chegou aqui abatido e triste, mal criou ânimo para chegar à congregação. Mas Deus te diz esta noite, "Tens ânimo porque vou fazer uma obra na sua casa". Os vizinhos podem achar impossível, os parentes podem estar se rindo de você, o médico pode já ter desenganado, mas quando Deus promete, ele cumpre. Fique em comunhão que o irmão vai ver a poderosa mão de Deus".

Da mesma forma que a palavra de libertação identifica um problema ou preocupação do membro e oferece uma solução ou promete libertação, a palavra de exortação revela uma falha na vida do crente e corrige o erro. É nestes sermões que a posição ideológica da CCB como renunciadora da ordem social existente é mais óbvia.[11] Na maioria dos sermões de exortação uma dicotomia clara é feita entre "o mundo" e "a obra de Deus", e o membro é chamado a escolher qual dos dois ele quer.

O mundo é visto como um lugar de atribulação, isto é, de violência, vingança, conflito, vício etc., enquanto na congregação encontra-se alegria, irmandade, comunhão, paz e bênçãos divinas. A metáfora bíblica do êxodo é usado freqüentemente para ilustrar a dicotomia mundo-congregação. Esse êxodo inclui a renúncia às "ofertas malignas" do mundo, incluindo os artefatos materiais e culturais do capitalismo moderno e exige humildade e simplicidade das classes baixas. Freqüentemente a palavra de exortação promete dons carismáticos para aqueles que são fiéis na renúncia ao mundo.

A palavra de exortação também pode relembrar o crente de votos não cumpridos e viagens adiadas ou outras falhas eventuais do crente praticante. A história de Jonas é freqüentemente citada nessa relação.

É nos sermões que enfatizam o recebimento dos dons carismáticos que uma síntese entre a palavra de libertação e exortação é observada com mais

---

11 Para uma análise das orientações sociais de malandragem, vingança e renúncia, ver: DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio, Zahar, 1980, 2.ª ed.

freqüência. Em harmonia com a proposição de Weber de que os movimentos carismáticos são estratificados de acordo com a ocorrência dos fenômenos carismáticos, parece haver certa ansiedade entre alguns membros da CCB pela ausência de manifestações divinas na sua vida. A extrema preocupação da CCB com milagres, curas, profecias e outras manifestações sobrenaturais cria, sem dúvida, dissonância na vida dos membros que não desfrutam dessas experiências. A palavra de síntese reduz essa frustração aconselhando a paciência, prometendo manifestações espirituais (que muitas vezes acompanham esse tipo de sermão) ou afirmando que a obediência renovada resultará num chamado especial.

Esse tipo de sermão contém elementos de libertação porque o orador identifica sentimentos de desânimo, dúvida ou ambigüidade sobre a falta de manifestações espirituais na vida do membro, a falha de um missão inspirada ou outra promessa feita na palavra ou em oração. Depois de identificar este problema, o orador informa à congregação que Deus está querendo "fazer uma obra" ou "escrever as suas palavras no coração" de determinado membro que há muito espera essa bênção. Junto com essa promessa costuma vir a advertência de que somente aquele que continua firme no caminho receberá esta bênção, ou a correção de algum erro na sua vida, contribuindo assim o componente de exortação para a palavra de síntese.

Quando o sermão termina, o ancião faz, às vezes, um breve sumário da reunião e pede oração, que é feita segundo o mesmo modelo da oração inicial. Depois da oração, canta-se mais um hino e o ancião repete uma bênção apostólica à semelhança da bênção final da missa católica. Para finalizar, cada membro saúda o membro do lado com "a paz de Deus" e dá mais um ósculo.

ANÁLISE DAS FUNÇÕES DO CULTO

Tendo agora uma visão geral do desenvolvimento do culto, passamos à análise da reunião à luz de suas funções organizacionais.

O CULTO COMO SISTEMA RITUAL TERAPÊUTICO

Cada elemento do culto contribui para a eficácia do sermão como instrumento de redução de tensão através da resolução simbólica dos problemas ou conselhos inspirados. Encarados juntos, os elementos do culto constituem um sistema que classifica, registra e responde às preocupações do membro. A Fig. 1 mostra, graficamente, este processo.

O pedido de oração feito para o porteiro obriga o membro a classificar seus problemas e aspirações dentro da taxonomia usada pela seita. Essa categorização reduz uma grande diversidade de ocorrências em poucos tipos básicos que serão facilmente tratados na oração e no sermão (i.e. causas, tribulações, enfermidades, viagens e testemunhados). Desta forma, a pregação, mesmo de

caráter geral, terá respaldo pessoal na vida do membro. O registro das categorias de pedidos dá ao ancião uma idéia de quais categorias de preocupação são mais freqüentes entre os membros da congregação.

A oração, além de aumentar o clima emocional da reunião, apresenta formalmente os problemas do membro (já classificados em categorias universais), dando-lhe certeza de que seu caso está em pauta na reunião da noite e aumentando a expectativa de que o sermão terá alguma mensagem pessoal para o ouvinte.

Os testemunhos reforçam a legitimidade do sermão como oráculo e aumentam o clima de expectativa de duas formas. Primeiro, geralmente citam casos que foram resolvidos de acordo com uma promessa ou conselho dados na palavra. Segundo, particularizam a pregação generalizada que será feita na palavra através de casos específicos e pessoais. Fornecem, assim, um modelo cognitivo para a aplicação do sermão à situação particular do indivíduo.

A palavra, que vem por último, aproveita a credibilidade e energia geradas pelas partes anteriores do culto, junto com a autoridade de uma passagem bíblica, para exorcisar os problemas da congregação. O membro volta para o cotidiano sem tensão e preocupação, liberto pelo efeito catártico do ciclo ritual. Interpreta os estímulos do seu meio de acordo com as revelações da palavra, o que o leva a considerar resolvidos problemas que tinham antes do culto. Pelo mecanismo do voto garante-se que essas libertações e conselhos divinos serão relatados nos testemunhos de cultos futuros, sustentando assim o sistema ritual terapêutico descrito acima.

Através do culto, o membro da CCB recebe força mental e conselhos para lidar com as dificuldades pessoais. Embora todos os três tipos de sermão possam ter o efeito terapêutico mencionado, a palavra da libertação está mais diretamente ligada a essa função.

FUNÇÕES INTEGRATIVAS DO CULTO

Através da estrutura ritual examinada na seção anterior, o culto atende às funções organizacionais através de especialização em instituições burocráticas. A interação entre saudações, votos (promessas), testemunhos e o costume de visitas entre congregações constitui um importante sistema de difusão de informação que, por sua vez, contribui para a homogeneidade de crença e estabilidade da igreja. Os três tipos de palavra apresentados no culto contribuem, por sua vez, para o controle organizacional e a amenização de contradições internas.

A saudação e o voto desencadeiam o processo de difusão de informação pela organização. O voto é feito quando o crente se encontra numa situação difícil, onde uma simples oração não estaria à altura da gravidade da situação. Dessa forma, ocorrências corriqueiras são eliminadas dos testemunhos, deixan-

do espaço para acontecimentos mais dramáticos. Quando o problema que foi alvo do voto for resolvido, o membro se vê na obrigação de contar o seu caso perante a congregação (glorificar a Deus na congregação) como pagamento do voto, assegurando um fluxo constante de milagres que dão credibilidade para a seita e fornecem histórias interessantes para o culto. O voto de glorificar a Deus em toda congregação que seja porventura visitada invoca situações excepcionais, espalha os relatos mais dramáticos pela organização afora. Esses relatos servem de modelo para outras "maravilhas", que são repetidas nos testemunhos até que surja uma mitologia organizacional mais ou menos uniforme na organização inteira.

Se o voto seleciona o material que será espalhado pela igreja, as viagens e saudações são mecanismos de transmissão. Mesmo que o visitante não tenha algum voto a cumprir que exija a apresentação em toda congregação que visitar, o *status* conferido ao portador de saudações impulsiona-o a se levantar na hora do testemunho para dar e receber saudações. Como ninguém se levanta só para transmitir saudações, o visitante também dará um testemunho, o que contribuirá para a transmissão de informação entre congregações. A saudação também identifica o visitante e o seu local de origem para o ancião, que dá prioridade, na hora da palavra, aos discursantes que vêm de longe, contribuindo mais ainda para a difusão da informação.

O efeito homogeneizador desse sistema é mais facilmente percebido levando em consideração o isolamento da seita de outros meios de comunicação. A CCB proíbe uso de televisão e rádio, assim como jogos, filmes e outras atividades que colocariam o membro em contato com o "mundo". Assim sendo, o conteúdo do culto oferece uma das poucas fontes de informação social de que dispõe o membro. No vácuo criado pelo isolamento da seita, o sistema de difusão do culto é mais eficaz como agente de controle organizacional.

Os três tipos de sermão típicos na CCB ajudam a preencher funções integrativas na organização. O valor terapêutico da palavra de libertação é talvez o serviço mais importante que a igreja presta aos membros, e atrai novos conversos procurando alívio para as suas aflições.

Ligada ao sistema ritual do culto, a palavra de exortação substitui mecanismos de controle individualizados usados em outras organizações. Os mesmos elementos do culto que dão à palavra de libertação a sua força terapêutica dão à palavra de exortação grande impacto na vida do membro sem as desvantagens da confrontação pessoal que acompanham as práticas disciplinares da burocracia. Como a palavra é considerada revelação divina, o pregador que repreende ao membro não corre o risco de desaprovação social, pois está apenas servindo de instrumento da vontade divina. Igualmente, o membro repreendido não se sentirá ofendido, já que não há acusação pessoal. Finalmente, como a repreensão é feita de forma particular, utilizando diferentes indivíduos em diferentes ocasiões, não existe nenhum ponto da estrutura orga-

nizacional que possa se tornar o foco de oposição, como freqüentemente é o caso em organizações burocráticas.

A palavra de síntese ajuda a resolver um dos dilemas mais problemáticos da organização. O produto principal da CCB são os milagres; o membro é atraído para o culto na esperança de que, na hora da palavra, alguma coisa milagrosa aconteça para resolver algum problema de sua vida particular. O sistema de votos e testemunhos reforça essa percepção selecionando somente os casos mais extraordinários para chegarem ao conhecimento da congregação. É claro que se o membro faz um voto com o fim de testemunhar na congregação e receber determinada graça, e não a recebe, não terá obrigação nem inclinação para relatar o fracasso na hora do testemunho.

Portanto, cada culto traz muitos relatos de milagres e maravilhas, enquanto a vida cotidiana do membro pode apresentar poucas ou nenhuma situação que poderia ser encarada como milagrosa (por exemplo, se a probabilidade de ocorrência de uma coincidência que pode ser interpretada como milagre fosse de uma por indivíduo por semana, uma congregação de 300 membros registraria, em média, três milagres novos por semana, acrescidos pelos milagres contados por visitantes. No entanto, a probabilidade de tal ocorrência na vida individual do membro continua uma em cem).

Essa falta de milagres deve ser uma fonte de dissonância para muitos membros, especialmente aqueles de maior nível educacional ou de espírito mais crítico, que não aceitam qualquer coincidência favorável como milagre.

A síntese faz frente a essa dissonância de duas formas: confronta a dissonância, e promete dons carismáticos contingentes à fidelidade às normas da igreja. Os dons carismáticos, sendo subjetivos, não dependem de acontecimentos externos para confirmar a sua validade e tendem a funcionar como válvula de escape para frustrações acumuladas. Assim, a palavra de síntese que identifica a falta de intervenção divina na vida do membro e promete manifestações espirituais é especialmente apropriada para o ciclo de tensão/libertação que forma a base psicológica do culto.

O elemento de exortação presente na síntese atende especialmente bem às necessidades integrativas da organização, justamente porque são os membros mais inteligentes e críticos que mais sofrem da falta de milagres, precisando, portanto, de atenção especial para manter a sua fidelidade à seita. De acordo com essas observações, a palavra de síntese aparece com mais freqüência nas congregações de nível sócio-econômico mais alto.

FUNÇÕES ADAPTATIVAS

Algumas organizações têm departamentos ou posições para lidar com contingências do meio ambiente. Um departamento de *marketing*, por exemplo, procura adaptar a produção da organização às preferências e variações do mercado. Departamentos de relações públicas servem funções parecidas. Apesar

desses esforços formais, a própria forma burocrática das organizações inibe o contato com o meio ambiente e impede a adaptação às modificações no meio ambiente em tempo hábil. É por isso que as grandes inovações surgem caracteristicamente em pequenas organizações que ainda não aprimoraram o seu sistema administrativo interno.[12]

Apesar da extrema rigidez e isolamento da CCB em termos de contato com instituições e costumes da sociedade global, a estrutura do culto garante a adaptação da organização às mudanças ambientais que afetam o cotidiano do brasileiro de classe baixa.

Quando surge uma nova contingência na vida do membro, essa novidade logo é abordada nos testemunhos que contribuem para a formulação de sermões e de libertações individuais (Fig. 1). Em breve, a novidade começa a ser tratada pela palavra, levando a mais votos e testemunhos que são rapidamente transmitidos pela organização através das viagens e saudações. O mesmo acontece quando determinado fato ambiental deixa de ser relevante na vida do membro: diminui o número de votos e testemunhos a respeito, com reflexo diminutivo na palavra e no sistema de comunicação interigreja, levando à eventual extinção do assunto.

Um exemplo deste processo de adaptação e transmissão pode ser útil aqui. Na medida em que o desemprego aumenta em época de crise, o número de votos feitos a respeito da colocação profissional aumenta e, em conseqüência, o número de testemunhos sobre empregos milagrosamente "preparados por Deus" ou demissões que foram bênçãos disfarçadas aumenta em proporção à freqüência do problema. Graças a esses testemunhos, o sermão aborda o assunto diretamente ou é interpretado, em termos de emprego, com mais freqüência, multiplicando o número de casos de empregos "confirmados" no sermão. Devido ao *status* dado às viagens, visitantes relatam para congregações em toda a parte as suas experiências com o desemprego e, dentre em pouco, mitos sobre o desemprego e a sua resolução são espalhados pela igreja, mantendo assim o contato íntimo da organização com o seu meio e aumentando a sua atração para pessoas que estejam experimentando dificuldades com o desemprego. O mesmo processo ocorre em outras situações, sejam elas epidemias, crime, violência política ou desastres naturais, fazendo com que a palavra de libertação faça referência aos problemas mais atuais e cruciantes do crente.

CONCLUSÃO

O propósito deste artigo foi analisar como o culto de uma igreja pentecostal brasileira preenche funções organizacionais que exigem estruturas buro-

---

12 ALDRICH, H. *Organizations and Environments*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1979.

cráticas em outras organizações. Embora a ritualização das funções organizacionais tenha logrado grande êxito na Congregação Cristã no Brasil, não posso dizer até que ponto esse sistema ritual teria sucesso em outras organizações ideológicas. No entanto, acredito que três elementos presentes no sistema ritual da CCB seriam importantes para as instituições, independente de suas formas organizacionais:

1 — O culto da CCB é dedicado quase na íntegra às necessidades pessoais e imediatas do indivíduo. Na medida em que as organizações se desviam desse objetivo para aprimorar ideologia ou funcionamento interno, perdem legitimidade e força.

2 — A participação do membro é assegurada pela estrutura do sistema. O culto da CCB não funciona sem a participação direta do membro; a estrutura da reunião requer o envolvimento da congregação em cada momento. Isso se contrasta com as organizações em geral, onde as estruturas servem invariavelmente para impedir a participação dos níveis hierárquicos inferiores.

3 — O sistema do culto é suficientemente flexível para acomodar mudanças externas, porém suficientemente estável para garantir a continuidade da experiência religiosa do membro. A maioria das organizações tende à rigidez excessiva ou à confusão total. O culto da CCB mantém equilíbrio entre mudança e continuidade pelo uso de uma estrutura ritual que predetermina a forma da reunião mas não o seu conteúdo.

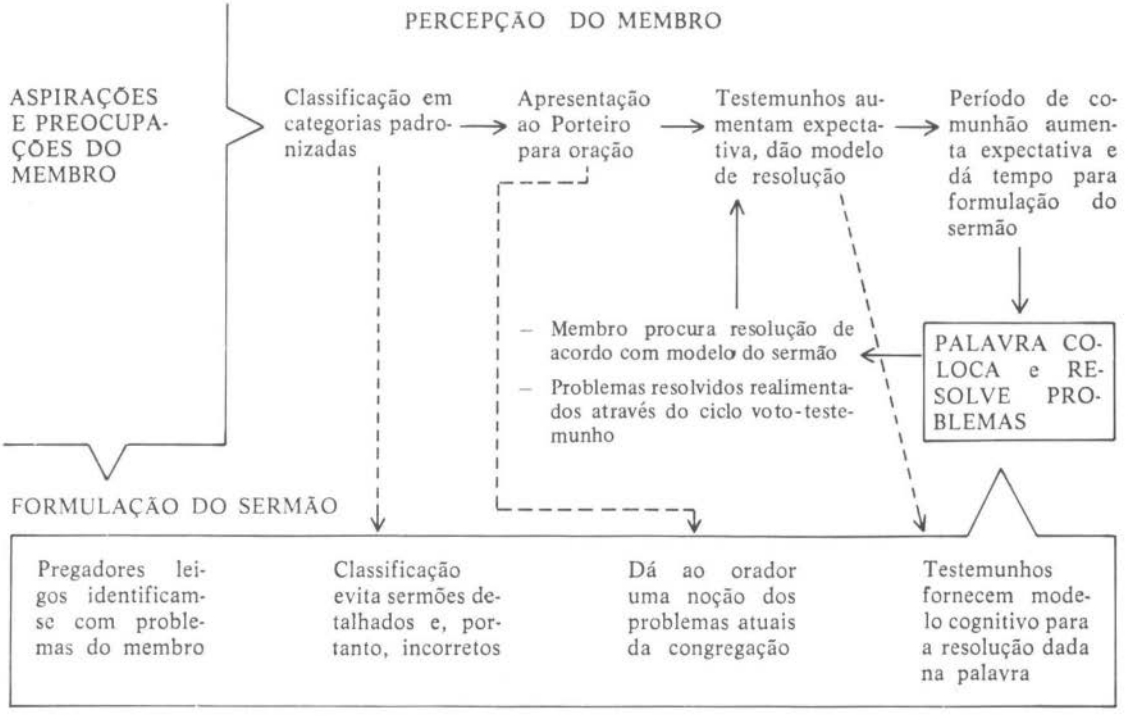


Fig. 1: Estrutura ritual do culto.

Vol. 27, n. 1, 1984 *ISSN 001-5258*

dados
REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Uma publicação do INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO

Editores
Amaury de Souza
Charles Pessanha

HISTÓRIA ORAL E HISTÓRIA DE VIDA

Os Usos da História Oral e da História de Vida: Trabalhando com Elites Políticas	Aspásia Camargo	5
Interpretando as Vidas de Pessoas Comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner	Norman K. Denzin	29
Encontrando Taso, me Descobrindo	Sidney W. Mintz	45
Reflexões sobre o Quefazer da História Oral no Mundo Rural	Esther Iglesias	59
Cultura e Ideologia	Eunice R. Durham	71
LIVROS		
Partidos Políticos Brasileiros; a Experiência Federal e Regional: 1945-1964, de Olavo Brasil de Lima Junior		
Uma Resenha e uma Resposta	Gláucio Ary Dillon Soares	93
Resposta a Gláucio Soares	Olavo Brasil de Lima Junior	105

(English Language Table of Contents on page 111)

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 telegráficó: CAMPUSRIO

EDITORA CAMPUS

Poesia

Nota introdutória

Grażyna Drabik

WILLIAM BLAKE

NA ETERNIDADE

Na grande eternidade, cada forma particular lança
ou emana
Sua própria luz singular; e a forma é a Divina
Visão,
E a luz é seu traje. Isso é Jerusalém
em cada homem,
A tenda e o tabernáculo do perdão mútuo, as vestes
macho e fêmea.
E Jerusalém é chamada liberdade entre os filhos
de Álbion.

• Tradução de Grażyna Drabik

Urizen lutando contra as águas do materialismo
William Blake

Como o astro,
sem aceleração
e sem descanso...

Goethe

A possessão, o tema dos artigos que encerram este número e que serviu como ponto de partida para a seção de poesia, no reino poético lembra-nos de outras manifestações de êxtase — das visões e da inspiração.

Inspiração, diz Garcia Lorca, é um estado de reconhecimento. Volta-se da inspiração como se volta de um país estrangeiro e o poema, a palavra talhada e musicada, tenta narrar a viagem. Imaginação faz estrelas cantarem, vislumbra o invisível, acredita ser quase fácil o impossível. Nas suas asas, abertas pela paixão, o homem pode entrar na eternidade. Os místicos entram pelo caminho reto: admirando Deus. Os poetas a desejam, a imaginam, e quando a sentem faltando, criam sua própria eternidade. Uns e outros são capazes de alcançar a luminosidade do misterioso *re-ligare*. "Que espetáculo esse de Deus"!, exclama São João. "Que espetáculo esse da minha imaginação em movimento"!, responde Jiménez.

Deixo os espanhóis falarem: Santa Teresa de Ávila que conversava com Deus no silêncio da oração e São João da Cruz, seu irmão de hábito, carmelita descalço. Teresa de Jesus foi dona de prosa fluida, surpreendente, tão boa de ler como devia ser de escrever. Misturam-se nas páginas do *Livro da vida* o orgulho nada santo, o encanto quase infantil com suas aventuras espirituais, puro júbilo, e tormento. Pois vivia na luz de Deus, mas também na sua sombra; o demônio sempre por perto, o pecado nunca satisfatoriamente purgado. Anotava tudo às pressas, queixando-se apenas: "desejo que pudesse escrever com ambas as mãos, para não esquecer uma coisa enquanto estou contando outra...". João da Cruz, mestre, como Teresa, da vida ascética e contemplativa, encontrou na poesia a forma perfeita para meditação e para o canto do seu amor. O "Cântico dos Cânticos" foi para os dois místicos uma fonte viva de inspiração. Mas esse era um terreno perigoso, aos olhos vigilantes dos jesuítas, próximo demais da tênue fronteira entre o dogmático e o herético.

Em 1572, Frei Luis de León, respeitado teólogo, foi preso pela Inquisição, sendo uma das acusações contra ele a tradução do "Cântico" de Salomão para o vernáculo. "Concepções do Amor de Deus", comentário de Teresa de Jesus sobre algumas linhas do "Cântico", foi julgado pelo seu confessor, P. Yanguas, arriscado demais, e não por causa de algo especificamente errado que ele encontrou lá, mas pelo mero fato do livro ter sido escrito. P. Yanguas mandou apreender e queimar o manuscrito; o "Cântico" não foi considerado um tema apropriado para mulher comentar. Os lindos versos das "Canções entre a Alma e seu Esposo" de João da Cruz (*¿Adónde te escondiste, amado, y me dejaste com gemido? Como el ciervo huiste, habiéndome herido...*) esperaram meio século para serem publicados, só incluídos na segunda edição das suas obras, em 1630. Amando, João da Cruz subia, passo a passo, seu Monte Carmelo. Amando, lutava pela purificação do espírito para que a alma pudesse juntar-se ao divino. É uma entrega que somente se completa quando chega a morte.

A poesia de Juan Ramon Jiménez é tão diferente desse canto como sua região de origem, Andaluzia, é distinta da terra de São João e de Santa Teresa. Ávila, encerrada no coração da Espanha, é chamada a cidade dos cavaleiros e dos santos. Andaluzia, litoral e sonora, é a terra da música e dos aventureiros. Foi no cais do porto de Moguer que La Niña de Colombo parou na volta da América e onde o Cortaz desembarcou chegando do México. Em Moguer embarcou Jiménez, viajante e modernissimo, em busca do "nome exato das coisas": "Que minha palavra seja a própria coisa, criada novamente por minha alma..." Poema por poema, Jiménez aproxima-se da expressão de si mesmo, descobre consciência — *de uno mismo, de su órbita, y de su ámbito.* É uma conquista que se realiza enquanto dura a vida.

Os primeiros poemas, exuberantes, encantam-se com as imagens, as cores, os sons. Logo, porém, Jiménez inicia o exigente processo

da depuração e do aprofundamento, como se descendo ao fundo do poço cuja superfície antes contemplara. Desnuda a palavra, concentra a idéia, renuncia a qualquer excesso. Nas *Eternidades* constrói o poema austero, tão contido que alcança um quase-silêncio. De fato, pouco tempo depois, com mais de trinta livros de poesia já publicados, Juan Ramon cala-se durante muitos anos. Nas últimas décadas da vida escreve dois ciclos de poemas: *A Estação total* e *Animal de fundo*. Do colorido e ensolarado, atravessando as penumbras e o branco silencioso, o poeta chega à luz sublime, diáfana. A palavra agora é límpida, o poema circular e sereno. Como se o "desejo de totalidade" que o acompanha durante toda a peregrinação, encontrasse a essência na forma do magistral poema-cristal.

Preparando essa seleção de Jiménez, lembrei-me do arqueiro zen. Pois re-lendo *Eternidades* eu tinha às vezes a nítida impressão de ouvir o estalo da corda. Senti a flecha de repente solta, tangindo o ar. Mas nos últimos poemas eu *vi* o arco: perfeitamente curvado, a corda estirada no máximo de tensão. Dispara-se a flecha. A corda vibra. A flecha atinge o centro do alvo tão certamente como dirigida não pela vontade do poeta mas pela sua própria lógica.

O poeta segura firme o arco, o arco encerra o universo, a flecha atravessa o espaço, e o poema é flecha, arco, alvo, e arqueiro, e ar. "O espontâneo submetido ao consciente", assim Jiménez define sua poesia. "Emoção pura, descarnada, desligada do controle lógico, mas com uma tremenda lógica poética. Sou apaixonado instintivamente", confessa Lorca, "e a poesia lógica é insuportável para mim". Blake o apóia, declarando: "Não vou raciocinar e comparar. Meu negócio é criar". Pois Deus, talvez, criou o mundo, mas somos nós que possuímos o dom divino da poderosa e mágica palavra.

Durante a luta secular pela autonomia do homem, despimos a palavra dessa força reveladora. Tirando de Deus o direito de definir

quem somos e como devia ser o nosso mundo, achamos necessário
e corajoso negar o espiritual. Ansiosos pela nossa liberdade
recém-conquistada, recuamos do mistério. Escolhemos ficar nos limites
do corpo. Confiar na palavra que designa, descreve, classifica.
Em algum lugar em nossos grossos dicionários, entre uma definição
e outra, cada vez mais elaborada, perdemos o fio de nós mesmos.
O sonoro "eu raciocino" (eu penso, eu quero) abafou a palavra
mais silenciosa e verdadeiramente audaz: nomeo. Sinto. Sou — consciente
de mim mesmo, de minha órbita, e do meu âmbito.

In principio erat verbum. A palavra está conosco. A chispa de logos,
a consciência revelada. A múltipla palavra luminosa.

Grażyna Drabik

SANTA TERESA DE JESUS
(1515-1582)

LIVRO DA VIDA

Em cada graça — visão ou revelação — que o Senhor me fazia, minha alma ficava com grande lucro. Algumas visões deixavam muitíssimo proveito. Assim foram as de ver a Cristo. Sua grandíssima formosura ficou impressa em mim e assim o tenho sempre. Para isto bastaria uma só vez, quanto mais fazendo-me o Senhor tão freqüentemente esta graça!

Vendo o Senhor e com ele conversando tão contínua e intimamente, comecei a sentir por ele maior amor e confiança. Compreendi que é Deus, mas é também homem e não se espanta das fraquezas dos homens. Conhece bem nossa miserável natureza, sujeita a muitas quedas em conseqüência do primeiro pecado que ele veio reparar. Embora seja senhor, posso tratar com ele como com um amigo. Verifiquei que não é como os potentados da terra, que fazem consistir todo o seu poderio no aparato exterior. Marcam dias e horas para suas audiências e só certas pessoas podem falar em particular. Se um pobrezinho tem algum negócio a tratar, à custa de quantos rodeios, empenhos e trabalhos chega a aproximar-se!

E que será falar com o rei! Aqui é proibida a entrada a gente pobre sem brasões. Não há remédio senão recorrer aos mais privados, que certamente não serão pessoas que tenham o mundo debaixo dos pés. Estes nada temem nem devem temer, e por isso dizem a verdade: não são feitos para os palácios onde não se usa de franqueza. Na corte é forçoso calar o que se desaprova, e nem sequer se ousa ter um pensamento contrário, pelo receio de ser desfavorecido.

Ó Rei da glória e Senhor de todos os reis, vosso império não é uma armação de pauzinhos. É reino que não tem fim! Não há necessidade de intermediários para chegar a vós! Só de contemplar vossa pessoa, logo se vê que sois o único a merecer que vos chamem Senhor. É tal a Majestade que mostrais que não há necessidade de séquito nem de gente de guarda para dar a conhecer que sois rei.

Trechos dos capítulos 37, 38 e 40 do *Livro da vida*, Edições Paulinas, São Paulo, 1983.

• Tradução das carmelitas descalças do Convento Santa Teresa do Rio de Janeiro.

Um rei da terra, estando só, dificilmente se fará reconhecer como tal. Por mais que se queira dar a conhecer, não o acreditarão, pois em si mesmo não tem mais que os outros. É preciso que se veja aparato régio, para crer. É preciso usar de certas pompas que conferem autoridade. Se não as tiver, não o respeitarão. É que não lhe vem de si a aparência de poderoso. A autoridade lhe vem de outros.

Ó Senhor meu! Ó Rei meu! Quem saberia descrever agora a majestade que tendes! É impossível deixar de ver que sois imperador, por serdes vós quem sois. A vista de vossa Majestade enche de assombro. A par de tanta grandeza, Senhor, mais espanta ver vossa humildade e o amor que mostrais a uma criatura como eu. Em tudo podemos tratar e falar como quisermos convosco. Passado o primeiro espanto e temor de ver a Vossa Majestade, fica-nos um temor ainda maior, para nunca mais vos ofendermos. Não é por medo de castigo, Senhor meu. Este não conta comparado ao mal de vos perder.

Uma noite estando tão doente, a ponto de querer dispensar-me de ter oração, tomei um rosário para rezar vocalmente, procurando não recolher o intelecto. Estava retirada num oratório. Quando, porém, o Senhor quer, de pouco valem nossas diligências! Ao cabo de bem pouco tempo sobreveio-me um arrebatamento de espírito, com tanto ímpeto, que não houve resistência possível. Parecia-me estar dentro do céu, e as primeiras pessoas que lá vi foram meu pai e minha mãe. Contemplei coisas tão sublimes, em tão pouco tempo como o de uma Ave-Maria. Fiquei fora de mim, tendo por extraordinário tal favor.

Isto de ser em tão breve tempo não posso assegurar. Seria mais talvez. Todavia tive a impressão de muito pouco tempo. Temi alguma ilusão. Contudo não me pareceu engano. Não sabia o que fazer. Tinha grande vergonha de ir ao confessor relatar isto, não por humildade, creio eu, senão pelo temor de que zombasse de mim e me perguntasse se eu era São Paulo ou São Jerônimo para ver coisas do céu. Por haverem tido estes gloriosos santos coisas semelhantes, mais intimidada ficava eu e não fazia senão chorar abundantemente, porque me parecia disparate.

Finalmente, embora sentindo muito, fui ao confessor. Jamais ousei calar coisa alguma, por mais que me custasse dizê-la, pelo grande medo que tinha de ser enganada. Ele, vendo-me tão aflita, muito me consolou com boas palavras, e tirou-me toda angústia.

Com o decorrer do tempo aconteceu, e acontece ainda algumas vezes, ir-me o Senhor mostrando maiores segredos. É impossível a alma querer ver mais do que se lhe apresenta. Não há meio algum. De cada vez eu só via o que o Senhor queria mostrar-me. Era tanto, que a menor parcela bastaria à alma para ficar deslumbrada e com muito proveito, estimando e tendo em pouco todas as coisas da vida.

Quisera eu poder dar a conhecer alguma parte mínima do que entendia nessas revelações e, pensando como o poderia exprimir, reconheço que é impossível. A diferença existente entre a luz que vemos e a que então nos é representada é tão grande, que apesar de ambas serem luz, não há comparação. Mesmo a claridade do sol parece desbotada. Em suma, por mais sutil que seja, a imaginação não é capaz de pintar nem de esboçar esse esplendor, nem coisa alguma das que o Senhor me dava a entender com uma felicidade tão soberana que não se pode descrever. Todos os sentidos se regozijam em tão alto grau, com tanta suavidade, que jamais se poderia encarecer suficientemente. Por conseguinte, é melhor calar-me.

Estando uma vez nas Horas, com todas as monjas, minha alma subitamente recolheu-se. Pareceu-me vê-la como um claro espelho, que não tinha avesso, nem lados, nem alto, nem baixo. Estava toda luminosa, e no centro foi-me dado contemplar Cristo, nosso Senhor, como costumo vê-lo. Tive a impressão de que em todas as partes de minha alma eu o via com tanta nitidez como num espelho. Ao mesmo tempo, este espelho se esculpia inteiramente não sei dizer como, no mesmo Senhor, por inefável comunicação sumamente amorosa.

Sei que esta visão me foi de grande proveito, e ainda o é, sempre que me lembro dela, especialmente quando acabo de comungar. Entendi

que numa alma em estado de pecado mortal este espelho cobre-se de densa névoa e fica totalmente negro, de modo a não refletir nem deixar ver este Senhor, embora ele continue presente, dando-nos o ser.

Em relação aos hereges, o espelho está como quebrado, o que é muito pior do que simplesmente obscurecido. É grande a diferença que há entre ver e exprimir estas coisas, porque mal se podem explicar. O certo é que tirei muito proveito. E que tenho grande pesar das vezes que obscureci minha alma, com as minhas culpas, de modo a não ver este Senhor!

Parece-me útil semelhante visão às pessoas que se dão ao recolhimento. Ensina a considerar o Senhor no mais íntimo da alma. Esta representação interior prende mais e é muito mais frutuosa do que buscá-lo fora de si, como tenho dito outras vezes. O mesmo está escrito em alguns livros de oração, que ensinam onde buscar a Deus.

Em especial o glorioso santo Agostinho diz que nem nas praças, nem nos contentamentos, nem em parte alguma o achou como dentro de si mesmo. E é muito claro ser isto o melhor. Não é preciso ir ao céu nem sair de nós mesmos, o que só serviria para cansar o espírito e distrair a alma sem obter tanto fruto.

Uma vez, na oração, foi-me dado a entender, muito brevemente, sem representação visível, mas com extrema clareza, como se vêem todas as coisas em Deus, e como ele as encerra totalmente em si. Descrever como foi isto, não o sei, mas ficou muito impresso em minha alma. É uma das grandes graças que o Senhor me tem feito e das que me têm causado mais confusão e vergonha, pela lembrança dos pecados cometidos. Creio que se o Senhor se tivesse dignado mostrar-me isto em outros tempos, e o revelasse aos que o ofendem, nem eles nem eu teríamos coração e atrevimento para pecar.

Tenho a impressão de ter visto o que vou dizer, sem poder, entretanto, afirmar que o tenha visto positivamente. Alguma coisa se oferece à vista, já que posso fazer a comparação que se segue. Contudo é de

maneira tão sutil e delicada, que o intelecto não pode alcançá-lo. Talvez eu mesma não saiba entender essas visões. Não parecem imaginárias. Em algumas, deve haver imagem, ao menos até certo ponto. Como a alma está em arroubamento, as faculdades depois não sabem reproduzir o que o Senhor lhes quis dar a ver e provar.

Digamos pois que a divindade é como um claríssimo diamante, muito maior que todo o universo. Ou como aquele espelho que representava a alma na visão já referida. Mas aqui é de modo tão superior e sublime, que não o posso encarecer. Neste diamante vê-se tudo quanto fazemos. É de tal natureza que encerra tudo em si, e nada há que subsista fora de sua imensidade.

Foi para mim um maravilhoso espetáculo ver neste claro diamante, em tão pouco tempo, tanta coisa junta. Sinto grande lástima cada vez que me recordo de ter considerado coisas tão feias, como eram meus pecados, que se refletiam naquela claridade limpidíssima! O certo é que, a esta lembrança, não sei como posso resistir. Na ocasião, fiquei tão envergonhada, que não sabia onde me meter.

Quem pudera dar e entender isto aos que cometem pecados muito grandes e desonestos, para se recordarem de que não ficam ocultos! Com razão Deus os sente, pois os cometemos na presença de Sua Majestade, e com tanto desacato nos desmandamos diante dele! Vi com quanta justiça se merece o inferno por uma só culpa mortal. A extrema gravidade da ofensa excede toda compreensão. É pecar diante de tão excelsa Majestade, à qual tanto repugna coisas semelhantes. Também aqui resplandece mais a misericórdia do Senhor. Vê que sabemos tudo isto e, todavia, nos suporta.

Estas graças e muitas outras o Senhor tem feito e faz continuamente a esta pecadora. Penso que não há razão para as dizer todas. Pelas que ficam ditas se conhece minha alma e o espírito que o Senhor me deu. Seja bendito para sempre aquele que tanto cuidado tem tido comigo.

* * *

Oh! beleza que excedeis
A todas as belezas!
Sem ferir, dor fazeis,
E sem dor desfazeis
O amor das criaturas.
Oh! laço que assim juntais
Duas coisas tão desiguais!
Não sei por que as desatais,
Pois atado, força dais,
Em bem os males transformais.
Juntais quem não tem ser
Com o Ser que não se acaba:
Sem acabar, acabais,
Sem ter que amar, amais,
Engrandeceis vosso nada.

• Tradução do poema por Allinges Mafra Mac Knight.

SÃO JOÃO DA CRUZ
(1542-1591)

ROMANCE I
(Toledo, cárcere — 1578)

No princípio morava
o Verbo, e em Deus vivia,
nele sua felicidade
infinita possuía.
O mesmo Verbo Deus era,
e o princípio se dizia.
Ele morava no princípio,
e princípio não havia.
Ele era o mesmo princípio:
por isso dele carecia.
O Verbo se chama Filho,
pois do princípio nascia.
Ele sempre o concebeu,
e sempre o conceberia.
Dá-lhe sempre sua substância
e sempre a conservaria.
E assim, a glória do Filho
é a que no Pai havia;
e toda a glória do Pai
no seu Filho a possuía.
Como amado no amante
um no outro residia,
e esse amor que os une,
no mesmo coincidia
com o de um e com o de outro
em igualdade e valia.
Três pessoas e um amado
entre todos três havia:

Em *Obras completas*, Vozes, Petrópolis em co-edição com o Carmelo Descalço do Brasil, 1984.

• Tradução das carmelitas descalças do Convento Santa Teresa do Rio de Janeiro.

e um amor em todas elas
e um só amante as fazia,
e o amante é o amado
em que cada qual vivia;
que o ser que os três possuem,
cada qual o possuía,
e cada qual deles ama
à que este ser recebia.
Este ser é cada uma,
e este só as unia
num inefável abraço
que se dizer não podia.
Pelo qual era infinito
o amor que os unia,
porque o mesmo amor três têm,
e sua essência se dizia:
que o amor quanto mais uno,
tanto mais amor fazia.

A SUBIDA DO MONTE CARMELO

Prólogo (fragmentos)

Trata este livro de como poderá a alma dispor-se para chegar em breve à divina união. Dá avisos e doutrina, tanto para os principiantes, como para os mais adiantados, muito proveitosa, a fim de que saibam desembaraçar-se de tudo o que é temporal e não embaraçar-se com o que é espiritual, ficando em suma desnudez e liberdade de espírito, como se requer para a união divina.

As ditosas almas destinadas a chegar a este estado de perfeição, devem, de ordinário, afrontar trevas tão profundas, suportar sofrimentos físicos e morais tão dolorosos, que a inteligência humana é incapaz de compreendê-los e a palavra de exprimi-los. Somente aquele que por isso passa saberá senti-lo, sem todavia poder defini-lo. Para dizer, portanto, alguma coisa desta noite escura, não me fiarei de experiência nem de ciência, porque uma e outra podem falhar e enganar; todavia ajudar-me-ei de ambas no que me puderam valer. Para tudo quanto com o favor divino hei-de-dizer, ao menos para as coisas de mais difícil compreensão apoiar-me-ei na Sagrada Escritura: tomando-a por guia, não há perigo de engano, pois nela fala o Espírito Santo.

Parece-me, contudo, que por mais cabal e perfeitamente que se escrevesse, a bem poucos seria de proveito esta matéria; porque não se trata de coisas muito morais e saborosas, nem de consolações sensíveis, como gostam muitos espirituais. Pretendo ensinar doutrina substancial e sólida para aqueles que estão determinados a passar pelo despojamento interior que aqui se expõe.

Encerra-se nas canções seguintes toda a doutrina que desejo expor, assim como o segredo de alcançar o mais alto cume desta montanha, que outra coisa não é senão o estado de perfeição — estado sublime que definimos neste tratado como o da união da alma com Deus.

Em *A subida do Monte Carmelo*, Editora Ocidente Ltda., Rio de Janeiro, 1945.

• Tradução das carmelitas descalças do Convento Santa Teresa do Rio de Janeiro.

CANÇÕES

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh! ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada disfarçada,
Oh! ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

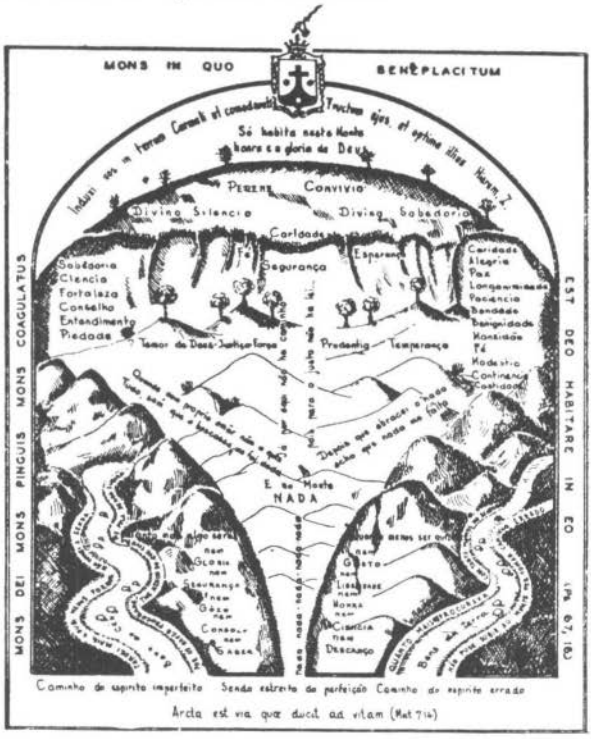
Essa luz me guiava
Com mais clareza que a do meio dia,
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,
Oh! noite mais amável que a alvorada;
Oh! noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que inteiro só para Ele se guardava,
Quedou-se adormecido...
E eu, terna, O regalava,
E dos cedros o leque O refrescava .

Enquanto a brisa amena,
Lá do alto, em seus cabelos perpassava,
A sua mão serena,
Em meu colo tocava,
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinando sobre o Amado,
Cessou tudo e deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açuoenas olvidado.



Monte Carmelo
Desenho de São João da Cruz

JOSÉ HIERRO
(n. em 1922)

YEPES COCK-TAIL
(fragmento)

João da Cruz, dize-me se valia
a pena desprender-te durante a noite
de tua prisão ao Tejo, ser ferido
pelas palavras e as disciplinas,
suportar corações, bocas, olhos
rigorosos, beber a solidão...
— Outro whisky?

A ruiva
— quadris largos, olhos verdes —
oferece gim a um amigo.
Ombros e peito sacodem
com o riso. Ó chama de amor viva
que docemente feres!
Junto ao embaixador da China,
atrás da cantora sueca,
do adido militar
dos Estados Unidos da América,
João da Cruz bebe um licor
de luz de mel...

Dize-me se valia
a pena, João de Yepes, vadear
noites, chagas, olvidos, gelos, algemas,
afundar em nada o corpo, fazer
nascerem dele as palavras vivas,
em silêncio e tristeza, João de Yepes.
Amor, chama, palavras: poesia,
tempo abolido... Dize-me se valia
a pena para isto...

• Tradução de Allinges Mafra Mac Knight.

O autor
aplaudido com o simples do êxito,
a amiguinha do produtor
velando seu pudor de náilon,
as faces que se aproximam
femininamente: "Meu batom
mancha, querida..." (Mancha amor
quando nas bocas não há amor.)
João da Cruz, dize-me se valia
a pena padecer com fogo e sombra,
beber os sumos da injúria,
golpear a carne contra a bigorna, João
de Yepes, para isto... Vagabundo
pelo amor e órfão de amor.

JUAN RAMON JIMÉNEZ
(1881-1958)

Para mí la poesía ha estado siempre íntimamente fundida con toda mi esistencia y no ha sido poesía objetiva casi nunca. Y cómo no había de estarlo en lo místico panteísta la forma suprema de lo bello para mí?

La evolución, el devenir de lo poético mío ha sido y es una sucesión de encuentro con una idea de dios. Al final de mi primeira época, hacia mis 28 años, dios se me apareció como en mutua entrega sensitiva; al final de la segunda, cuando yo tenía unos 40 años, pasó dios por mí como un fenómeno intelectual, con acento de conquista mutua; ahora que entro en lo penúltimo de mi destinada época tercera, que supone las outras dos, se me ha atesorado dios como un hallazgo, como una realidad de lo verdadero suficiente y justo. Si en la primera época fué éstasis de amor, y en la segunda avidez de eternidad, en esta tercera es necesidad de conciencia interior y ambiente en lo limitado de nuestro moderado nombre. Hoy concreto yo lo divino como una conciencia única, justa, universal de la belleza que está dentro de nosotros y fuera también y al mismo tiempo. Porque nos une, nos unifica a todos, la conciencia del hombre cultivado único sería una forma de deísmo bastante. Y esta conciencia tercera integra el amor contemplativo e el heroísmo eterno y los supera en totalidad.

Comprendí que el fin de mi vocación y de mi vida era esta aludida conciencia mejor bella, es decir jeneral, puesto que para mí todo es o puede ser belleza y poesía, espresión de la belleza.

J.R.J.

NATURALEZA

Todo infinito a que yo aspiro
— belleza, Obra, amor, ventura —,
es, en el acto, yo.

Y sigue igual el infinito.

TARDE

A veces, las estrellas
no se abren en el cielo.
El suelo es el que brilla
igual que un estrellado firmamento.

GLÓRIA BAIXA

Às vezes as estrelas
Não despontam no céu:
O solo é que cintila
Igual a um firmamento.

De *Piedra y cielo* (1917-1918).

• Tradução de Manuel Bandeira.

IMORTALIDADE

Tu, palavra de minha boca, animada
deste sentido que te dou,
te fazes meu corpo com minha alma.

* * *

Cada momento novo julgue,
sozinho, todo o resto. Apaga
tuas anteluzes.

AMOR

Me alcei ao céu puro
e acendi minha lâmpada entre as estrelas,
sobre todos os sonhos.

A terra era uma rosa aberta: eu vi!

De *Eternidades* (1916-17) e *Poesias* (1917-23).
• Tradução de Allinges Mafra Mac Knight.

A MÃO
Contra a luz

Não somos senão um débil saco
de sangue e ossos,
e um alfinete, verdade, pode matar-nos;
mas corre em nós a semente
que pode deixar fora de nós
a borboleta única,
de luz apenas e de apenas sombra e apenas nossas,
sem pele, rede ou armadura,
nem possibilidade de ser capturada
por nada humano ou divino;
o ser invulnerável,
imaterial, tão vasto como o mundo,
que acalma, livre, o infinito
e escapa dele para o impossível.

De *Poesias* (1917-23).

• Tradução de Allinges Mafra Mac Knight.

O VENCEDOR OCULTO

1
Estou Vivendo

Estou vivendo. Meu sangue.
está queimando a beleza.

Vivendo. Meu duplo sangue
está evaporando o amor.

Estou vivendo. Meu sangue.
está fundindo a consciência.

3
Vida, Graças, Morte

Graças, vida, porque tenho sabido
entrar no segredo do espírito.

(Graças porque tenho querido
chegar ao infinito.)

Graças, morte, porque tenho podido
suster-me no mar do idealismo.

De *La Estación total* (1923-36).

• Tradução de Grażyna Drabik.

A FRUTA DE MINHA FLOR

Esta consciência que me rodeou
por toda a minha vida,
como halo, aura, atmosfera de mim,
encerrou-se agora em mim.

Agora o halo é de dentro
e agora é meu corpo centro
visível de mim mesmo; sou, visível,
corpo maduro deste halo,
assim como a fruta, que flor
dela mesma foi, é agora a fruta de minha flor.

A fruta de minha flor sou, hoje, por ti,
deus desejado e desejante,
sempre verde, florido, frutuoso
e dourado e nevado, e reverdecido
outra vez (estação total toda plena)
sem mais tempo ou espaço
que o de meu peito, esta
minha cabeça sentida palpitante,
todo o corpo, alma, meus
(com a semente sempre
do mais antigo coração).

Deus, já sou o invólucro de meu centro,
de ti dentro.

De *Animal de fondo* (1949).

• Tradução de Allinges Mafra Mac Knight.

ESSA ÓRBITA ABERTA

Os pássaros do ar
balançam nos ramos das nuvens,
os pássaros da água
balançam nas nuvens do mar
(e vento, chuva, espuma, sol em torno)
como eu, deus, balanço nos embates
de onda e ramo, vento e sol, espuma e chuva
de tua consciência balançante bem-aventurada.

(Não é o gozo maior
do divino do humano
o deixar-se balançar em deus, na consciência
suspendida de deus, na imanência levedada,
com seu vaivém seguro interminável?)

Vai e vem, o movimento
do eterno que volta, nele mesmo
e em si mesmo;
essa órbita aberta
que não sai de si nunca, aberta,
e que nunca se libera de si, aberta,
(porque)
o fechado não existe em seu infinito
embora seja regaço e mãe e glória.

De *Animal de fondo* (1949).

• Tradução de Allinges Mafra Mac Knight.

WILLIAM BLAKE
(1757-1827)

APÊNDICE AOS *LIVROS PROFÉTICOS*
NÃO HÁ RELIGIÃO NATURAL

PARTE UM

O ARGUMENTO

O homem não tem noção da moral senão através da educação. Por sua natureza, o homem é apenas um órgão natural, sujeito aos sentidos.

I

O homem não pode perceber naturalmente senão com seus órgãos naturais e corporais.

II

O homem, pelo seu poder de raciocínio, só pode comparar e julgar o que já percebeu.

III

Da percepção por apenas três sentidos, ou três elementos, ninguém pode desejar o que não percebeu.

IV

Ninguém poderia ter outras idéias fora das naturais ou orgânicas, se não tivesse outras além das orgânicas percepções.

V

Os desejos do homem são limitados por suas percepções; ninguém pode desejar o que não tinha percebido

VI

Os desejos e as percepções do homem, conduzidos somente pelos órgãos dos sentidos, têm que ser limitados aos objetos dos sentidos.

CONCLUSÃO

Se não existisse o gênio poético ou profético, o filósofo e experimental logo seriam a razão de todas as coisas; e ficariam parados, incapazes de fazer qualquer coisa além de repetir a mesma tediosa ronda outra vez e outra.

PARTE DOIS

I

A percepção humana não é confinada aos órgãos da percepção; o homem percebe mais que os sentidos (embora sempre tão agudos) podem descobrir.

II

A razão, ou a relação de tudo que nós já conhecemos, não é a mesma que será quando conhecermos mais.

III

(—)

IV

O confinado é abominado por seu possuidor. A mesma tediosa ronda, ainda que do universo, logo seria apenas um moinho com rodas complicadas.

V

Quando os muitos se tornam como os poucos, quando possessos, 'Mais! Mais!' é o grito da alma enganada: menos que tudo não pode satisfazer o homem.

VI

Se alguém fosse capaz de desejar o que é incapaz de possuir, o desespero teria que ser seu eterno destino.

VII

O desejo do homem sendo infinito, o possuir é infinito, e ele próprio é infinito.

APLICAÇÃO

Ele quem vê o infinito em todas as coisas, vê Deus. Quem vê apenas a razão, vê apenas a si mesmo.

PORTANTO

Deus se torna como nós somos para que possamos ser como ele é.

• Tradução de Grażyna Drabik.

Resenhas

RIBEIRO, René

Antropologia da religião e outros estudos. Recife, Editora Massangana, 1982. 310 pp.

UMA IMPORTANTE CONTRIBUIÇÃO DO NORDESTE

René Ribeiro, professor da Universidade Federal de Pernambuco, antropólogo e médico psiquiatra, reúne nesse volume quinze de seus trabalhos publicados em épocas diversas, em grande parte dispersos e portanto inacessíveis, até então, aos pesquisadores da religião e da questão racial no Brasil. São artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, comunicações e conferências apresentadas em reuniões, congressos e simpósios realizados no Brasil e no Exterior, cobrindo um período que se estende de meados dos anos quarenta ao final dos anos setenta. A esses artigos o autor acresce o capítulo III ("Situação étnica e sócio-cultural no nordeste do Brasil") e a conclusão de sua tese de mestrado — *Religião e relações raciais* — publicada pelo Ministério da Educação e Cultura, em 1956.

O livro está dividido em quatro seções nas quais os artigos estão dispostos não cronologicamente, porém pela natureza dos assuntos tratados. A primeira — "Descendentes de africanos e sociedade global brasileira" — pode-se considerar como um amplo quadro histórico dos contatos raciais entre negros e brancos no Brasil: as estruturas de apoio (magia, irmandades, candomblés etc) que serviram para o negro participar, integrar-se ou reagir diante da cultura e da sociedade brasileira em formação; os mecanismos de acomodação

e sobrevivência de suas instituições no Brasil; a tolerância do patriarcalismo cristão luso-brasileiro que explica atualmente uma etiqueta de raças no Nordeste, caracterizada por uma ausência de segregação racial, no que o autor segue muito de perto as teses de Gilberto Freyre. A segunda — "Religiões Afro-Brasileiras" — é um estudo na linha personalidade e ajustamento sócio-cultural, que se inicia com uma descrição dos "xangôs" (equivalente pernambucano do candomblé baiano) e a seguir trata de aspectos específicos do culto; o significado sócio-cultural das cerimônias do Ibegi (Cosme e Damião); a possessão vista como problema de etnopsicologia; a problemática pessoal e interpretação divinatória (jogo de búzios); e um estudo sobre personalidade e ajustamento psicossexual (homossexualidade masculina nos centros religiosos). Como o próprio autor ressalta, uma constante nos artigos é o interesse na pessoa do fiel como indivíduo e membro de um grupo social e da sociedade global. Seu interesse sendo "culturalista, sociológico e psicológico, interessando principalmente a dinâmica das formas sócio-culturais, os fenômenos de retenção, de mudança e de influência sobre a personalidade dos indivíduos" (p. 25). A terceira seção — "Utopias Religiosas" — refere-se à contribuição do autor à reunião promovida em 1960 pelo comitê editorial de "Comparative Studies in Society and History" na Universidade de Chicago e dedicada ao estudo do messianismo, ocasião em que propôs a seguinte tipologia para o messianismo brasileiro: 1) movimentos indígenas primitivos, de inspiração mítica e liderança religiosa tribal, resultantes da dinâmica interna das tribos; estes movimentos sendo antecedentes à chegada dos portugueses e portanto distintos dos; 2) movimentos indígenas secundários ligados à colonização e à aculturação forçada tais como as "Santidades" (denominação dada pelos jesuítas aos movimentos do final do século XVI surgidos entre índios aldeados); inclui-se também, nesse segundo tipo, movimentos indígenas mais modernos (área do Rio Negro Içana e Uaupés na Amazônia) resultantes da situação de contato dos índios e sociedade brasileira em expansão; 3) movimentos das populações neobrasileiras, sebastianistas ou não, também chamados messiânicos e milenares de influência cristã-ocidental que, conforme o autor, correspondem a períodos críticos vividos pelas populações neobrasileiras ou sociedades rústicas (Canudos, Contestado, Mucker etc.); e finalmente, 4) movimentos salvacionistas sem forte influência milenar, de inspiração cristã ou sincrética (beatos, "santos", curandeiros populares). Nesta última categoria estão incluídos pequenos surtos de religiosidade, concomitantes ao surgimento de taumaturgos e "santos" que, de modo geral, têm curta duração, ficando confinados às cidades e nunca levando os fiéis a abandonar casa e haveres para seguirem os seus beatos; os líderes são tidos como autores de curas miraculosas, tendo suas casas assediadas por multidões de consulentes, fenecendo tais movimentos à proporção que diminui o prestígio do líder ou que há intervenção das autoridades, tal como sucedeu com o surto da "Santa dos Coqueiros", ocorrido em Pernambuco em 1951. Entre os exemplos analisados merecem ser ressaltados

os dois interessantíssimos casos virtualmente desconhecidos da literatura especializada; o primeiro ocorrido na Serra do Rodeador (1817-20), município de Bonito (Pernambuco) e violentamente reprimido pelo então governador Luiz do Rego Barreto. René, que estuda o movimento através de fontes primárias ("Devassa acerca dos acontecimentos da Serra do Rodeador"), constantes da correspondência de governadores com o Ministério do Reino (1820-21), e existentes no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, analisa sua estrutração militar e idéia de salvação, seu "anúncio" e conclui ser ele um nítido movimento sebastianista. O segundo exemplo trata de um "messianismo fracassado", a saga do profeta Cícero José de Farias (ou Israel II de acordo com a Bíblia e sua "Legião Jesuítica Cristã"), o qual após vinte anos de visão reveladora ocorrida em Arcoverde, sertão de Pernambuco (1932), "ressurge" em 1952 na serra do Teixeira (80 km de Arcoverde), de onde é expulso pelas autoridades policiais e eclesiásticas indo para Patos e Campina Grande (Paraíba) sempre realizando pequenas curas através do que consegue reunir um pequeno grupo de seguidores. Passa um tempo em Recife, mas ao tentar estabelecer-se com seu grupo em Juazeiro do Norte (1960), precisamente no Horto, é repelido de forma hostil pelos frades guardiães do espólio de N. Sra. das Dores e dos jagunços romeiros do padre Cícero. O grupo disperso e desfalcado tenta estabelecer-se debalde em Recife, em Campina Grande, sempre pressionado pelas autoridades policiais, e René explica seu insucesso pela falta de carisma do líder, por circunstâncias conjunturais da região e peculiaridades da personalidade do profeta e dos seus métodos de aliciamento. Finalmente a última seção — "Antropologia religiosa e psiquiatria transcultural" — compreende um estudo sobre o pluralismo religioso no Brasil (catolicismo, pentecostalismo, umbanda e candomblé) que aponta as razões da vitalidade e/ou descenso dessas religiões, suas mudanças históricas, suas estratégias, o grau de comunalismo e participação, debaixo de uma ótica comparativa sobretudo com a África, pois o artigo "Igrejas e cultos no Brasil" foi uma comunicação do autor ao Simpósio sobre Civilizações Africanas realizado em Lagos, Nigéria, 1977. De interesse particular aos antropólogos com formação básica em Psicologia e Psiquiatria há de ser o último trabalho do volume ("Cogitação em torno de uma Psiquiatria transcultural"), em que René repassa diversas experiências de tratamento que reconciliam as práticas médicas xamanística e científica (Canadá); o tratamento de doentes mentais nos sanatórios "abisa" (Gana); a experiência de hospitais abertos de Ibadan (Nigéria) e outros casos. É um artigo que repensa as relações entre misticismo, religião e psicopatologia, que relativiza a separação entre religião e magia e que propõe que se pensem os problemas de saúde de cada população a partir de sua situação sócio-cultural peculiar.

Em termos metodológicos o autor analisa fenômenos sociais brasileiros sob a ótica dos estudos da aculturação, podendo-se identificar ao longo dos artigos conceitos como "integração", "contribuição", "empréstimos culturais"

e principalmente "enculturação" e "reinterpretação" da cultura. O que é de se esperar se levarmos em conta a época e o ambiente acadêmico em que René se formou, de marcada influência da antropologia norte-americana e os teóricos que influíram em sua formação, especialmente Melville Herskovits sob cuja orientação René se tornou pesquisador social na *Northwestern University*, Estados Unidos. Nos estudos que compõem a segunda seção, sua abordagem também reflete a influência da tradição norte-americana no campo das teorias da personalidade, especialmente a teoria biossocial eclética de Gardner Murphy que confere grande ênfase à "canalização" (processo pelo qual um motivo ou concentração de energia encontra um meio de se descarregar no comportamento), e ao conceito de papel social que se tornam conceitos-chave para o autor. Vê-se que no estudo sobre a possessão, mesmo rompendo com a tradição psicopatológica instaurada anteriormente por Nina Rodrigues, o autor busca as "motivações" e o grau de "ajustamento" dos membros do culto utilizando-se de testes projetivos (manchas de Rorschach) terminando por identificar tipos de personalidades "problemáticas" de médiuns como Claudina, Maria José e outras pessoas da pobreza urbana de Recife. Ao mesmo tempo, vê os cultos de possessão como meio de ajustamento social e a possessão propriamente dita como mecanismo de "canalização" que reduz as tensões de sujeitos que, não aceitando papéis sociais que lhes são impostos, terminam por se tornarem desviados da/na sociedade (p. 166-169). Se a metodologia em questão esclarece muito do ponto de vista médico, cria ao mesmo tempo sérios embaraços a começar pelas limitações lógicas da relação entre dados empíricos (cada personalidade) e a construção de uma teoria da possessão (abstração). Como fazer generalizações teóricas a partir de personalidades particulares? Poderíamos ser levados a dois limites: ou cada personalidade pode ser discriminada como um subtipo distinto de outra personalidade, distinguindo-se personalidades quase que *ad infinitum*; ou, ao inverso, todos os sujeitos "possuídos" o são por terem as mesmas motivações e necessidades de canalizar uma agressividade, por exemplo. Também identificar "desvio" e fracasso em obedecer às regras ou desempenhar papéis implica uma visão estática da realidade social, que no autor é concebida como um padrão homogêneo e monolítico de normas, o que supõe a existência de uma única maneira possível e permitida de se interpretar a mesma. Numa visão menos estática da realidade sócio-cultural, Berger, Becker, Golfman e Geertz nos mostram o contrário: que existem diferentes e divergentes formas de construí-la e representá-la, como existem diferentes falas de uma mesma linguagem cultural; portanto, a definição da figura de um médium não seria a de uma pessoa com personalidade "problemática", porém a de ator(es) que faz(em) a leitura divergente de um mesmo código sócio-cultural que por sua vez pode tornar-se um ponto de vista conflitante dentro da articulação de vários pontos de vista possíveis sobre o social. Relativiza-se, assim, a tensão e a oposição entre o indivíduo e o social, como também se poderia

pensar na existência mesma de um "papel de médium", cujo desempenho permitisse um trânsito "mais livre" em relação às convenções sociais.

Evidentemente essas observações são feitas a partir de abordagens do conhecimento de René, que no prefácio do livro ressalta sua preferência em não alterar o conteúdo ou forma original dos artigos, confessando-se "fiel aos antropólogos, sociólogos e psicólogos sociais que mais influenciaram na sua formação" (p. 9), entre eles Gilberto Freyre (a quem o livro é dedicado no seu 80º aniversário). Há de se respeitar o ponto de vista do pesquisador e até certo ponto não faz sentido criticar-se um autor pelo que ele não quis dizer. E olhando o que René vem nos dizendo ao longo desses anos, não se pode deixar de reconhecer o quanto ele nos revelou sobre a realidade do Nordeste, seja no aspecto das relações raciais, das religiões afro-brasileiras (xangôs) ou da relação entre religião e relações raciais. No campo da Antropologia da religião é de ressaltar que a problemática da individualização e desindividualização da pessoa através da possessão já se encontra presente em seus estudos e, ainda que formulada em termos médicos, confere ao seu trabalho uma atualidade que se não é de abordagem o é de temática. É de justiça ser mencionado que todos os trabalhos constantes da coletânea são frutos de pesquisa de campo e destaco como ponto alto seus dados sobre o "malungo" (escravos líderes), sobre a organização das famílias de classe trabalhadora no Recife nas décadas dos 40, e sobre os já mencionados movimentos milenaristas de Pernambuco.

Tendo sido sua aluna estagiária na Universidade Federal de Pernambuco num dos semestres do conturbado ano político de 1968, pude testemunhar sua competência e seriedade enquanto pesquisador e professor e assim, do meu ponto de vista, creio que a comunidade acadêmica fica agradecida a René Ribeiro pela iniciativa da edição de sua coletânea.

Anaíza Vergolino e Silva
Universidade Federal do Pará

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha
Araweté: uma visão da cosmologia e da Pessoa Tupi-Guarani. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984. 664 p.

OS DEUSES CANIBAIS

As sociedades Tupi-Guarani, dispersas numa extensa área da América do Sul — e que, no Brasil, somam cerca de 20.000 indivíduos — apresentam uma diferenciação mínima ao nível lingüístico, mas uma enorme heterogeneidade no que tange à morfologia social. O que parece, portanto, comum a todos esses povos é apenas sua língua e, armazenado nesse meio, o discurso: a cosmologia.

Ao fazer o balanço da produção antropológica sobre essas sociedades (Cap. II), Viveiros de Castro reage à problemática normalmente colocada pelos antropólogos: na ótica dos estudos de aculturação, os Tupi-Guarani eram caracterizados como sociedades frágeis e próximas da extinção, praticamente eram "sociedades do passado". O desenvolvimento da Antropologia indígena no Brasil veio reforçar esse "desânimo" quando, ao lado da consistente produção etnográfica e teórica sobre as sociedades Jê, os estudos sobre os Tupi eram marcados por formulações negativas, sociedades pouco institucionalizadas que "não tinham" uma série de traços morfológicos — segmentos, metades, classes de idade etc. — característicos dos Timbira, Kaiapó, Bororo. Ao lado dessas sociedades, "legíveis para o olhar antropológico", os Tupi-Guarani são sociedades "imperceptíveis".

Tornava-se necessário encontrar o plano de consistência dessas sociedades, que se encontra justamente na forte ênfase no plano místico-cosmológico excessivo em relação ao plano sociológico frouxamente estruturado. Os Tupi-Guarani, neste sentido, estariam numa "oposição polar" em relação aos Jê.

Estudos anteriores, especialmente os trabalhos sobre os Tupinambás e os Guaranis, já destacavam a preeminência do plano religioso. Mais recentemente, a retomada de interesse para os povos Tupi — no sul do Pará grandes projetos econômicos levariam povos como os Asuriní, os Parakanã e os Araweté a um contato forçado — seguiu nessa direção, privilegiando, por exemplo, o estudo do xamanismo (ver as Comunicações apresentadas nos "Encontros Tupi" durante as reuniões da Associação Brasileira de Antropologia, 1982 e 1984).

Nesse contexto, a tese de Eduardo Viveiros de Castro apresenta-se como um estudo de caso: trata-se de uma monografia sobre os Araweté, povo de 136 pessoas contactadas em 1976 no Rio Ipixuna, afluente do Rio Xingu. O foco principal da tese é uma descrição e interpretação da cosmologia desses índios. Com o material coletado durante 11 meses de pesquisa de campo (1981/83), o autor elabora uma consistente etnografia que, por si só, constitui uma importante contribuição ao *corpus* etnológico sul-americano.

A intenção final, porém, é de construir um modelo sociológico global para os Tupi-Guarani, sintetizando os dados disponíveis sobre esses grupos, numa visão idealizada, elaborada a partir dos Araweté. Num terceiro plano, o autor elabora hipóteses de alcance mais amplo, a partir da caracterização abstrata da cosmologia Tupi-Guarani face a outros modelos (Jê-Bororo, Piaroa etc.). Com isso, a tese oferece um amplo roteiro de temas para a pesquisa entre sociedades indígenas, tanto ao nível da etnografia de grupos particulares quanto ao nível comparativo. O modelo Tupi-Guarani construído por Viveiros de Castro poderá — com o desenvolvimento da pesquisa entre outras sociedades dessa família lingüística — ser rediscutido e redimensionado. Referência indispensável para a Antropologia indígena no Brasil, esta obra constitui-se como o trabalho mais completo escrito até hoje sobre as sociedades Tupi-Guarani.

A análise da cosmologia Araweté tem como fio condutor o tema do canibalismo divino que apresenta, já na introdução (Cap. I) a questão central da obra: o destino da Pessoa Tupi-Guarani é um tornar-se Outro, um Devir. "Os Araweté dizem que as almas de seus mortos, uma vez chegadas ao céu, são mortas e devoradas pelos *Maï*, os deuses, que em seguida as ressuscitam, a partir dos ossos; elas então se tornam como os deuses, imortais (p. 2). Com a morte, a Pessoa Araweté se realiza, tornando-se Outro: um deus imortal. Nesta afirmação está a base da ideologia Araweté.

O sentido problemático dessa ideologia é, justamente, sua relação com a alteridade. Entender qual é a atitude dos Araweté e de outros Tupi diante da identidade e da diferença, qual é o lugar do outro na cosmologia desses povos, é o caminho seguido pelo autor para chegar à compreensão dessas sociedades.

A cosmologia, entre os Tupi-Guarani, "é parte constitutiva da estrutura social e via inevitável de acesso à estrutura" (p. 5). Com esta abordagem, Viveiros de Castro abre novos caminhos para as questões colocadas pela etnologia Tupi, segundo ele "um exemplo privilegiado da impossibilidade de se distinguir a maneira empirista ou sociologista entre 'cosmologia' e 'organização social'... um tipo de sociedade onde os princípios de organização social são ao mesmo tempo, ou *antes*, princípios metafísicos... não há como privilegiar a codificação sociológica em detrimento do discurso sobre as divindades e as almas, sob pena de não encontrarmos nada ou quase nada — ou outra coisa: os deuses, os mortos, os inimigos" (p. 90). Nessa perspectiva, o autor inverteu a ordem tradicional da monografia: aqui, a "religião" antecede a "organização social", pois "essa é a ordem de entendimento da sociedade Araweté: o que está fora dela é que a ordena e a orienta" (p. 13).

A parte central da tese constitui uma etnografia dos Araweté, extremamente detalhada dada a abundância do material coletado e o constante recurso ao material bibliográfico sobre outros Tupi-Guarani, utilizado, nesta segunda parte, para ponderar a caracterização dos Araweté. Isto permite ao autor estabelecer paralelos, propor hipóteses e sínteses que transformam o trabalho num estudo cujo interesse vai muito além dos Araweté.

Uma primeira descrição dos Araweté (Cap. III) situa o grupo histórica e geograficamente no conjunto dos povos indígenas do Pará. O autor apresenta a situação atual, a demografia, a cultura material e o ciclo de subsistência desses índios, tecendo também pertinentes considerações sobre suas relações com a FUNAI. A tradicional concepção Araweté do território é condizente com a filosofia "para fora" desta sociedade Tupi-Guarani, onde morte e guerra são as razões que levaram este povo, territorialmente, sempre adiante.

O Cap. IV é dedicado ao estudo da Cosmologia, passando pela descrição da gênese e da cosmografia atual, do pletórico *panteon* de deuses e espíritos

que povoam o cosmos Araweté: mais de duzentas entidades, dentre os *Maï* celestes, os espíritos da mata, da água e do mundo subterrâneo. A visão Araweté do Universo — uma concepção folhada, comum a outras cosmologias indígenas — põe em evidência a importância do eixo vertical (céu/terra) ao longo do qual se estabelece a oposição entre vivos e mortos, entre o começo e o fim do mundo. Revestido de temporalidade, este eixo tanto explica as origens como aponta para o futuro. A partir dele é possível contextualizar categorias básicas do pensamento Araweté: *bidé*, nós; *Maï*, deus; *awi*, inimigo.

A separação das camadas cósmicas é referida pelos Araweté como "o tempo da dispersão", quando os homens (*bidé*) separaram-se dos deuses que "subiram" para o céu (*Maï*); ao mesmo tempo, operou-se a dispersão entre as diferentes tribos humanas que ocupam a Terra, quando os Araweté (*bidé*) separaram-se de seus inimigos (*awi*). A categoria *Maï* remete ao processo fundamental do Devir na filosofia Araweté: os deuses foram humanos e os humanos serão deuses: "o Destino é Ir". Os *Maï*, por isso, se apresentam como deuses estranhos: são primitivos, inimigos, canibais, entretanto são desejados... Essa categoria encarna a ambigüidade essencial do conceito do Outro: "os *Maï* são o Inimigo e ao mesmo tempo são os Araweté." A solução desta ambigüidade é operada, como o autor indica na abertura da tese, pelo canibalismo divino.

Antes de retomar este tema central, o Cap. V, o mais extenso da tese, fornece uma densa descrição dos ritmos e da estrutura da vida cotidiana dos Araweté, tratando da organização social, econômica, política e cerimonial deste povo. Para dar conta de uma temática tão complexa — que não cabe expor, nos limites desta resenha —, o autor põe em sistema, sob forma de um feixe de oposições, os princípios básicos da vida e da ideologia Araweté. Tanto na sua vida ritual como nos outros aspectos de sua estrutura social, a sociedade Araweté se caracteriza pela pouca formalização e ritualização das relações e dos papéis sociais, pela fluidez e permutabilidade das distinções sociais básicas. A Sociedade, instável, não é o ponto de preocupação dos Araweté, nem o lugar de permanência. Se, para as sociedades Jê, o modo de permanência seria justamente a Sociedade (o que se reproduz é uma "forma espacial"), para os Araweté e outros Tupi-Guarani cujas cosmologias têm uma "forma temporal", o caminho da memória é o complexo guerra-vingança-canibalismo.

Nos dois capítulos finais (VI e VII) retoma-se o fio condutor da obra: "o discurso da morte e da pessoa, estas duas modalidades de articulação do Outro: deus-morto-inimigo" (p. 439). Como Viveiros de Castro mostrou ao longo do trabalho, a morte é o motor da sociedade Araweté. Os vivos nunca esquecem os mortos, se movimentam em função deles. A lembrança dos mortos seria, na verdade, uma "saudade do futuro": um desejo de estar com os *Maï* — ou seja: de transcender a condição humana. De fato, "só os ossos esquecem", dizem os Araweté. Devorados pelos *Maï* e reconstituídos por estes

a partir do esqueleto, os mortos transformam-se então em divindades, renascem, tornam-se Outro.

Nessa última parte, a comparação toma a frente, enfocando — segundo o autor — mais "as diferenças significativas que as semelhanças de conteúdo". Assim, o tema do canibalismo é discutido em torno do caso Tupinambá, em contraposição com o profetismo Guarani. Considerando essas duas diferentes vias de acesso à divindade — onde respectivamente dominam as figuras do xamã-rezador e do guerreiro-matator — Viveiros de Castro mostra como ambas estas modalidades indicam um mesmo destino: enquanto os Tupinambá, pela via do excesso canibal, permitem ao matador identificar-se com o Inimigo e atingir assim a condição ideal da Pessoa, os Guarani preferem a ascese de seus xamãs que, por esta via, se aproximam do estado divino.

Xamã e guerreiro são — conforme o modelo proposto por Viveiros de Castro — as funções sociais mais importantes para os Tupi-Guarani. Todas estas sociedades privilegiam pelo menos um desses papéis sociais, cujos atributos compõem — no plano ideal — o lugar da chefia. A posição de sogro, quando associada a uma ou outra dessas funções de xamã ou guerreiro, corresponde, no plano do real e na maioria das sociedades Tupi-Guarani atuais, ao líder do grupo local. Xamã e guerreiro definem a posição masculina, são papéis relacionados com as forças dispersivas da sociedade, com a morte. As mulheres e, por extensão, a posição de sogro, representam a vida, preenchem o lugar da Sociedade.

Este modelo mostra como a sociedade Tupi-Guarani, nas suas formulações básicas, está voltada para o exterior. Seus papéis sociais centrais realizam-se fora dela, apontam para o exterior: os deuses e os inimigos.

A condição humana, a Sociedade e a Cultura, estados intermediários entre a Natureza e a Sobrenatureza, estão postos para serem superados. Para os Tupi-Guarani, "o Destino é Ir", transformar-se em inimigo, em deus: em Outro. Enfim, "uma Identidade ao contrário".

Dominique Gallois
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Departamento de Ciências Sociais
Universidade de São Paulo

SCHREBER, Daniel Paul.
Memórias de um Doente dos Nervos. trad. Marilene Carone. Rio de Janeiro, Graal, 1984. 467 p. Original alemão.

DR. SCHREBER: NO RELATO DE SUAS VIVÊNCIAS, A POSSIBILIDADE DO ACESSO DIRETO AO DISCURSO PSICÓTICO

Memórias de um doente dos nervos foi escrito entre 1900 e 1902 num sanatório, na Alemanha, por um homem que passou 13, dos 69 anos que

viveu, internado a princípio sob o diagnóstico de hipocondria, depois sob o de "dementia paranoides". O autor, Daniel Paul Schreber, foi um bem conceituado advogado, tendo exercido importantes funções nessa carreira. O livro encerra, além de suas reflexões e do testemunho de suas vivências, documentos que atestam a luta que empreendeu para reaver na justiça a capacidade legal e o direito à livre disposição de seus bens e a dirigir sua vida.

O livro foi publicado em 1903, mas só ganhou notoriedade, tornando-se fonte de reflexões para os estudiosos da Psicanálise, e em particular das psicoses, a partir do momento em que S. Freud por ele se interessou, publicando em 1911 o artigo Notas Psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides).[1] Desde então, autores os mais variados têm estudado e publicado trabalhos sobre o livro de Schreber (que se tornou um texto fundamental da literatura psicanalítica).

O que Schreber nos apresenta nas *Memórias* é, em primeiro lugar, sua visão singular de Deus, do Homem e do mundo e, principalmente, uma concepção teológica completamente diferente das mais usuais. Embora apareça muitas vezes como o criador indiscutível do céu e da terra, o fundamento e origem de todas as coisas, de forma bastante semelhante à das religiões cristãs tradicionais, o Deus schreberiano apresenta, na maior parte do tempo, características bem especiais. Por exemplo, ele não é onisciente ou onipresente, só podendo conhecer o homem de maneira limitada e superficial. No entanto, é onipotente e animado por seu próprio egoísmo, instinto de conservação e caprichos, e por isso se interessa mais pelos homens mortos — dos quais extrairá as almas para com elas alargar seus domínios — do que pelos vivos.

Apesar disso, Schreber, enquanto homem vivo, também interessa a Deus, na medida em que exerce sobre Ele uma forte atração. Ganha relevância aqui um devaneio relatado por Schreber nas *Memórias*, o qual teria ocorrido pouco tempo antes de sua segunda internação. Nele, Schreber pensava que seria bom ser uma mulher no momento do ato sexual. Mais tarde, a fantasia da emasculação (transformação em mulher) vai ocupar papel importante no seu sistema de delírio. A princípio tal emasculação seria uma tentativa divina de destruir Schreber, pois a atração exercida por este sobre Deus poderia conduzir ao aniquilamento deste último, sendo pois contrária ao instinto de conservação divino. Esse tipo de emasculação significava uma "simples" transformação de seu corpo masculino em um corpo de mulher, o qual seria abandonado para a prática de abusos sexuais, contra o que Schreber se rebelou. No entanto, uma segunda modalidade de emasculação foi muito bem aceita por ele. Nesta, Schreber seria emasculado para ser fecundado diretamente por Deus, para assim gerar uma nova humanidade; esse tipo de emasculação estaria de

---

1 FREUD, S. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides). *In*: *Obras Completas*, Ed. Standard Brasileira, v. XII.

acordo com o que Schreber chama de "Ordem do Mundo" e serviria também para oferecer prazer a Deus, atendendo às exigências deste nesse sentido.

O Deus schreberiano é tirânico e despótico. Talvez buscando algum princípio de legalidade que assegure a Criatura frente a esse Deus-Pai, absolutamente imprevisível, Schreber instituiu a "Ordem do Mundo", princípio que legaliza e dita as regras e os limites de tudo, de todas as relações de Deus com o mundo criado, inclusive com o homem. A conexão nervosa fortíssima de Deus com um único homem vivo, Schreber, a partir da atração que este exerce sobre os nervos divinos, representa uma quebra na "Ordem do Mundo" que significará uma série de perturbações nos fenômenos que ocorrem no mundo e muitos padecimentos para o próprio Schreber.

O homem é, para Schreber, o ponto culminante da criação divina, uma criatura feita à imagem e semelhança de Deus, e isso se explica pelo fato de a alma divina e a humana serem "aparentadas": o homem é composto de corpo e alma e Deus é composto apenas de uma alma que é feita da mesma matéria (nervos) que a alma humana. Os nervos que compõem a alma divina possuem as mesmas propriedades dos humanos, mas em grau muito superior a estes. Além disso, a alma divina tem outro atributo importante em comum com a humana, que é a consciência de si.

Com relação à inteligência divina, ela é igual à soma de todas as inteligências humanas que já existiram, pois Deus assimila após a morte dos homens todos os seus nervos. No entanto, Deus é incapaz de aprender pela experiência adquirida e, por isso, os mesmos fenômenos se reproduzem no mundo ao longo dos anos, sempre de maneira idêntica. Já com relação ao homem, a sede de saber e o desejo de conhecimento fazem parte de sua natureza, dando-lhe prazer a busca da causalidade e da fundamentação dos fenômenos. Segundo o autor, tal exercício de busca e reflexão levou-o a uma apreciação dos processos e da gênese dos pensamentos e dos sentimentos humanos que muitos psicólogos invejariam. Com efeito, se pode apreender de suas *Memórias* um poder de observação e perspicácia realmente apurados. Por vezes, Schreber parece referir-se a conceitos teoricamente desenvolvidos pelo próprio Freud, a ponto deste, no artigo já citado,[2] evocar o testemunho de um amigo e colega especialista para atestar que ele, Freud, havia desenvolvido sua teoria da paranóia antes de se familiarizar com o texto de Schreber.

Um bom exemplo dessa percepção, por parte de Schreber, de processos teorizados por Freud é o do conceito freudiano de sublimação, como veremos a seguir. A questão do prazer está sempre presente no texto schreberiano através do conceito de volúpia, que seria um estado de bem estar físico impregnado de sensualidade, que não se restringiria ao prazer sexual: seria um conceito

---

2 "Notas psicanalíticas...", art. cit.

mais amplo, abrangente, de todo tipo de prazer dos sentidos, inclusive o estético. Para Schreber, o estado de gozo e o prazer seriam exigidos do homem tanto por Deus quanto pela "Ordem do Mundo". Além da volúpia em vida, haveria também o estado de beatitude após a morte, quando a alma, após passar por um processo de purificação, contemplaria a Deus, contemplação esta que representaria o gozo supremo para a alma. No entanto, apesar de ter um ideal de prazer ininterrupto e absoluto, Schreber coloca limites a esse prazer, falando da faculdade do homem de sacrificar ou renunciar momentaneamente a ele em função de vantagens futuras e duradouras e da necessidade de um limite imposto pela moral à volúpia, para que o homem possa exercer funções que o possibilitem elevar-se a um "nível superior de perfeição espiritual e moral" e dar continuidade à espécie e à civilização. Neste ponto, é possível fazer uma analogia com o conceito freudiano de sublimação, o "desvio das forças instintivas sexuais dos objetivos sexuais e sua orientação para objetivos novos", através do qual "poderosos componentes são adquiridos para toda espécie de realização cultural" importante para a civilização. Para Freud, a moralidade desempenha papel relevante na formação desse processo de sublimação.[3]

Outra característica importante do Deus schreberiano é sua capacidade de criar a existência a partir do nada. Criar é essencial para Deus e para os homens, sendo para ambos necessidade e fonte de prazer. Através do processo criativo, as almas podem "transformar-se em todas as coisas do mundo criado", logo, criar representa um ato essencial de liberdade e a possibilidade de se "metamorfosear naquilo que é".[4]

Com relação à constituição de Deus, segundo Schreber, a alma divina é composta de almas humanas que foram purificadas após a morte. Estas almas, perdendo um pouco de sua consciência individual, se fundem a outras almas em unidades mais elevadas, os complexos anímicos superiores, para, nesse estado amalgamado, se tornarem partes constitutivas de Deus. As almas vão perdendo, nesse processo, a capacidade de pensar por si próprias e de exprimir sentimentos autênticos. Se dissolvem na imagem semelhante, Deus, numa privação desgarrante de sua própria imagem, na qual a alma deixa de ser múltipla e única para se tornar alienada, o ser "que não pertence mais ao dono, que se tornou outro".[5] Da multiplicidade e individualidade das almas vivas chega-se assim ao amálgama, à massa que é apenas parte constitutiva de Deus. Pode-se considerar esse discurso política e sociologicamente como o faz Elias Ca-

---

3 FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In*: *Obras Completas*, Ed. Standard Brasileira, v. VII.

4 AUGRAS, Monique. *O ser da compreensão;* fenomenologia da situação de psicodiagnóstico. Petrópolis, Ed. Vozes, 1981.

5 *Ibid*.

6 CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. São Paulo, Ed. Melhoramentos/Ed. Univ. Brasília, 1983.

netti, como o modelo exato do poder político que se nutre da massa e é composto por ela, o poder que se serve dos demais para, com a ajuda destes, chegar a ser o único. Esta parece ser, com efeito, a essência da concepção divina de Schreber.

No entanto, como o discurso schreberiano é essencialmente múltiplo, temos, ao lado desse aspecto tirânico do poder, a crença no direito natural do homem de dispor livremente de sua alma e de seu entendimento e do livre arbítrio. Segundo Schreber, Deus fez com que cada espécie criada por ele dispusesse de meios naturais para sua sobrevivência; a partir daí as criaturas ficaram completamente liberadas com relação à utilização desses meios, e Deus não mais interferiu nisto.

Vemos ainda nas *Memórias* apreciações que vão das mais irônicas às mais revoltadas, referentes ao despotismo divino ou humano. No livro, a defesa de algumas liberdades humanas fundamentais é contundente, e as críticas que o autor faz ao desrespeito aos direitos humanos e à violência das relações de poder, institucionais ou pessoais, se tornam ainda mais agudas graças a uma visão extraordinariamente sensível de alguns processos sociais. É assim que Schreber aborda a questão do poder do saber técnico, tão estudada por autores como Basaglia, Foucault e outros. Numa linguagem dotada por vezes de grande beleza poética, Schreber condena a prática do "assassinato da alma", o ato de assenhoramento de um ser humano por outro devido ao desejo de dominação e de afirmação do próprio poder. Referindo-se a seu médico, o autor assinala o quanto a prática de dominação por parte de um ser humano sobre outro é, além de cruel em quaisquer circunstâncias, absolutamente estéril sob o ponto de vista terapêutico. Concordo com esta avaliação de Schreber; penso que quando na relação cliente-terapeuta se dá tal prática de dominação, esta leva a que o discurso do cliente seja ouvido como simples sintoma de uma doença e sofra uma desvalorização social. Resulta disso a impossibilidade da intersubjetividade entre o terapetua e o cliente, pois este último está, na realidade, sendo negado enquanto sujeito. Como a reciprocidade e a troca intersubjetivas só são possíveis através do reconhecimento de dois sujeitos, o que ocorre nesse caso é a prática de sujeição do cliente por parte do terapeuta. A dominação e a sujeição se tornam mais facilmente empreendidas porque tal terapeuta não só (não) ouve como também fala, e nesse caso essa fala será produto de uma escuta totalmente desrespeitosa e inócua, do ponto de vista terapêutico, do discurso do cliente. A linguagem é assim utilizada como instrumento de alienação e negação do cliente por parte desse terapeuta. Vejamos o que diz Schreber a respeito desse tipo escuta, que não entende nem respeita o discurso do outro, e da fala que não acompanha, mas nega esse discurso:

"Las personas que vean en mi exposición algo más que las elucubraciones enfermizas de una imaginación quimérica, se podrán dar cuenta qué cacofonía debía haber en mi cabeza.

"El hombre nerviosamente equilibrado — frente a alguno de sus semejantes que, debido a su constituición nerviosa mórbida, está en condiciones de percibir impresiones sobrenaturales — practicamente esciego intelectualmente; no podrá convencer al visionario de la irrealidad de sus visiones, de la misma manera que un ciego (considerado em su cuerpo) tampoco podrá convencer a un vidente (considerado em su cuerpo) que no existem los colores, que el azul no es azul, que el rojo no es rojo etc."[7]

A última parte das *Memórias* é constituída por documentos ligados ao processo movido na justiça por Daniel Paul Schreber para a recuperação legal do direito de dispor sobre seus bens e decidir sua própria vida e assuntos. A defesa de seus direitos na justiça, apesar da desconfiança dos médicos, foi exitosa. Entre os documentos, é bastante interessante aquele intitulado "Em que condições uma pessoa considerada doente mental pode ser mantida reclusa em um sanatório contra sua vontade manifesta?", no qual o autor aborda, sob o ponto de vista do Direito, a questão da internação involuntária do chamado "doente mental".

O livro *"Memórias de um Doente dos Nervos"* trata do testemunho dado por um ser humano sobre seu próprio sofrimento mental e da descrição das próprias vivências por parte de alguém intitulado "louco". É leitura essencial para quem quer que se interesse pela compreensão das psicoses paranóicas, e prova disso é o grande número de autores que escreveram a seu respeito. Mas não se trata apenas disso. É, em primeiro lugar, a oportunidade de confrontação direta com um discurso psicótico, sobre o qual muito se tem falado, mas que muito pouco tem sido ouvido. É um discurso por vezes poético, por vezes sutilmente irônico, de um autor sempre torturado, ora pelos fantasmas da própria loucura, ora pela loucura dos "normais" que o tinham sob os seus cuidados. Quando se lê tal discurso com a crença na possibilidade do respeito à diferença e da descoberta de um denominador comum que permita o intercâmbio intersubjetivo nas relações humanas, tal leitura pode ser respeitadora e entendedora da peculiaridade das vivências de Daniel Paul Schreber. É a partir de uma leitura desse tipo que se dá, a nosso ver, a possibilidade de se admitir haver, como o faz Octave Mannoni, "um certo laço sutil entre o delírio do saber e o saber do delírio".[8] Ou de ter-se a clareza de Freud quando diz que "compete ao futuro decidir se há mais delírio em minha teoria do que

---

7 A citação está aqui em espanhol (SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um neuropata.* Buenos Aires, Ed. Petrel, 1978) porque pareceu a esta resenhista haver maior clareza nesta tradução do que na brasileira, onde "irrealidad" aparece como "realidade".

8 MANNONI, Octave. *Chaves para o imaginário.* Petrópolis, Ed. Vozes.

eu gostaria de admitir, ou se há mais verdade no delírio de Schreber do que outras pessoas estão, por enquanto, preparadas para acreditar".[9]

Jussara de Carvalho Soares
Psicologia Clínica — UERJ

CONSORTE, Josildeth & NEGRÃO, Lísias Nogueira.
O messianismo no Brasil contemporâneo. São Paulo, FFLCH/USP-CER, out. 1984. 428 p. (COLEÇÃO RELIGIÃO E SOCIEDADE BRASILEIRA v. 1).*

O MESSIANISMO NA MODERNA SOCIEDADE CAPITALISTA

Este primeiro volume da COLEÇÃO RELIGIÃO E SOCIEDADE BRASILEIRA** reúne dois trabalhos que enfocam casos recentes de movimentos messiânicos brasileiros. O primeiro deles é a reprodução da tese de doutoramento intitulada "Um movimento Messiânico Urbano: Messianismo e Mudança Social no Brasil", defendida em 1973 por Lísias Nogueira Negrão junto ao Departamento de Ciências Sociais da FFLCH da USP. O segundo — "Os Borboletas Azuis de Campina Grande: Um Movimento Messiânico Malogrado", é mais recente (1980), consistindo em um relatório de pesquisa elaborado por Josildeth Gomes Consorte e Lísias Nogueira Negrão, enquanto pesquisadores do CER — CENTRO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO. Ambos foram publicados conforme suas versões originais.

Os dois movimentos considerados, respectivamente a FRATERNIDADE ECLÉTICA ESPIRITUALISTA UNIVERSAL (surgida no Rio de Janeiro em 1945 e transladada para os arredores de Brasília em 1960) e a CASA DE CARIDADE JESUS NO HORTO (Campina Grande, PB — 1961/1979), fogem aos moldes de seus congêneres famosos, tais como Canudos, Juazeiro e Con-

---

9 "Notas psicanalíticas...", art. cit.

* Texto extraído da orelha do livro.

** A Coleção Religião e Sociedade Brasileira foi viabilizada mediante convênio entre a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e o CER — Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro. Seu intuito é o de tornar acessíveis ao público interessado na temática, trabalhos realizados sobre religiões no Brasil (dissertações, teses, relatos de pesquisa) que, apesar de suas qualidades e interesse acadêmico, não encontraram espaço em edições comerciais.
Os próximos números a serem publicados serão os seguintes:

vol. 2 — *Uma religião brasileira: Umbanda* — Maria Helena Villas Boas Concone.

vol. 3 — *Exu: símbolo e função* — Liana Maria Sálvia Trindade.

vol. 4 — *Os Mórmons em Alagoas: Religião e relações raciais* — Nádia Fernanda Maia de Amorim.

vol. 5 — *A obra e mensagem — Representações simbólicas e organização burocrática na Igreja Adventista do Sétimo Dia* — José Jeremias de Oliveira Filho.

testado, e mesmo de outros de menor expressão. Enquanto estes pertencem à história e irromperam no bojo de sociedades rurais de tipo patrimonialista, dentro dos horizontes do catolicismo rústico, os movimentos analisados são atuais e constituíram-se no contexto social de grandes aglomerados urbanos, mobilizados por uma cosmovisão religiosa espírita.

A busca das razões da emergência de tais movimentos em um momento em que o ciclo dos messianismos parecia já ter sido ultrapassado pela dinâmica da moderna sociedade capitalista, além da procura do significado da orientação espírita presente em ambos, constituem os fios condutores que interligam os trabalhos e justificam sua publicação conjunta. Não obstante tais convergências, o tempo mas também orientações teórico-metodológicas distintas os separam.

O trabalho mais antigo reflete as marcas da postura metodológica de sua orientadora, Profª Maria Isaura Pereira de Queiroz. Seguindo os pressupostos do método explicativo, o movimento messiânico considerado, embora precedido de descrições exaustivas e de análises rentes ao empírico, ganha um significado que lhe é atribuído de fora, a partir do universo teórico-conceitual com que trabalha o observador. Desta perspectiva, os objetivos do trabalho orientaram-se no sentido de inserir o movimento sob análise em um esquema classificatório preestabelecido, sendo a problemática religiosa relegada à condição de simples conduto social da rejeição messiânica de mundo, desprovida, portanto, de eficácia motivacional.

O trabalho mais recente, enquanto resultado de pesquisa promovida pelo CER DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, foi sensivelmente influenciado pela obra de seu patrono. Busca, sobretudo, captar o universo simbólico dos protagonistas e compreender assim, em sua lógica peculiar, as motivações desencadeantes do movimento e de suas reações frente à sociedade inclusiva. Desta forma, os componentes religiosos envolvidos no processo são alçados ao primeiro plano da análise e sua captação considerada como canal interpretativo privilegiado.

Josildeth Gomes Consorte é professora Associada do Departamento de Antropologia da PUCSP e Diretora-Presidente Suplente do CER. Lísias Nogueira Negrão é professora Assistente Dr. do Departamento de Ciências Sociais da FFLCH da OSP e Diretor-Executivo do CER.

Notas de Livros

Patrícia Monte-Mór

BENEVIDES, Maria Victória
Violência, Povo e Política; violência urbana no noticiário de imprensa. São Paulo, Brasiliense/CEDEC, 1984. 104 p.

A autora, nesta obra, adverte que "este trabalho integra uma pesquisa mais ampla" sobre cidadania e participação. Benevides limita-se, nele, a abordar o debate sobre causas e soluções da violência urbana tal como registrado na grande imprensa. Restringiu-se e, de modo não "exaustivo", segundo a autora, aos jornais *O Estado de São Paulo, Jornal do Brasil, Jornal da Tarde* e *Folha de São Paulo,* no período entre jjulho de 1979 e jjunho de 1981, além do Jornal da República (agosto 1979 a janeiro de 1980). Do ponto de vista temático excluíram-se as violências rural, política e passional.

COMISSÃO de Estudos de História da Igreja na América Latina.
A Mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana/CEHILA; Maria Luiza Marcílio (org.) São Paulo, Ed. Paulinas, 1984. 211 p.

Esta obra reúne uma seleção das comunicações apresentadas por historiadores, antropólogos e teólogos de vários países latino-americanos e pertencentes a diferentes denominações cristãs no Simpósio Internacional de San Antonio, Texas (1983). Os autores propõem uma "nova forma de fazer história: contá-la a partir do pobre e do oprimido. Com esta obra, a CEHILA quer

recuperar a vida, os sofrimentos, as lutas, as formas de opressão e de atuação desta outra metade da humanidade, tão pouco conhecida".

Dentro da reflexão realizada no Simpósio de San Antonio, com o tema "A Mulher pobre na história da Igreja na América Latina", destacaram-se dois pontos principais, que a presente obra busca resgatar: "De um lado, a necessidade de promover, no próprio interior da CEHILA, a tomada de consciência de que a História da Igreja como também a História em geral devem ser escritas levando em consideração a mulher. O segundo ponto fundamental é a necessidade de incrementar a participação da mulher na tarefa de escrever a História da Igreja na América Latina.

CONRAD, Robert Edgard
Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1985. 224 p.

O livro do professor Robert Conrad vem pôr em evidência aspectos estruturais do escravismo colonial, mostrando como esse sistema dominou literalmente todos os níveis de comportamento da sociedade brasileira.

O autor demonstra como a importância sociológica do fato não se cifra apenas no número de escravos importados, mas na sua relevância social, penetrando grupos e instituições da sociedade brasileira que deveriam existir para impedi-lo, já que, a partir de 1830, o tráfico era considerado ilegal. De um lado, o autor registra o nível de corrupção das estruturas de poder e camadas a ela ligadas, de outro, registra a situação na qual vinham aqueles escravos que seriam vendidos como mercadoria para o lucro desses grupos dominantes.

No momento em que se iniciam as discussões relacionadas com o centenário da Abolição, este livro, segundo o sociólogo Clóvis Moura, "deverá servir como elemento de reflexão e tema de análise".

COSTA, Jurandir Freire
Violência e Psicanálise. Rio de Janeiro, Graal, 1985. 185 p.

Passando por Freud, Reich, Marcuse, Lacan, Engels, Adorno, Lévi-Strauss, Foucault e Bordieu, sua obra não se dirige apenas a um grupo restrito de psicanalistas, mas ao vasto público das Ciências Humanas e da Filosofia.

Jurandir Freire Costa principia pela crítica à definição da violência no interior da teoria psicanalítica: "O uso do tema violência em Psicanálise continua sendo confuso, impreciso e, às vezes, claramente estapafúrdio". O autor busca definir o conceito que vai desdobrando e aprofundando no decorrer do trabalho, especialmente nos capítulos "Violência e identidade" e "Da cor ao corpo: a violência do racismo".

No último capítulo, "Sobre a geração AI-5: violência e narcisismo", Jurandir retoma criticamente um polêmico ensaio de Luciano Martins (1979): "Geração AI-5".

DICIONÁRIO Histórico Biográfico. Organizado por Alzira Alves de Abreu e Israel Beloch. Rio de Janeiro, FGV/FINEP/FORENSE, 1984. 4 v.

O Centro de Pesquisa e Documentação da Fundação Getulio Vargas, a Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP) e a Editora Forense Universitária lançaram o *Dicionário Histórico Biográfico*, editado sob a coordenação do historiador Israel Beloch e da cientista social Alzira Alves de Abreu. Trata-se de um importante resumo da história brasileira contemporânea, em quatro volumes, com 4.500 verbetes e quase 4 mil páginas.

Resultado dos dez anos de trabalho de uma equipe de 250 pesquisadores e setenta colaboradores especiais, o Dicionário relata detalhes da história dos últimos 53 anos, inclusive passagens omitidas pelos arquivos oficiais ou simplesmente condenadas ao esquecimento pela censura política.

O Dicionário inclui em seus verbetes os partidos políticos — legais e clandestinos — além de deputados e presidentes, e ainda: nomes de militares, entidades de todos os tipos — como a UNE e a CNBB — trabalhadores, empresários e jornais.

FERNANDES, Luís (Dom). Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base. Petrópolis, Vozes/IBASE, 1984, 78 p. (COLEÇÃO FAZER)

Dom Luís Fernandes é o atual Bispo de Campina Grande, na Paraíba. Foi antes, durante vários anos, bispo co-adjutor em Vitória do Espírito Santo. A partir de sua longa experiência com o trabalho popular (foi ele que iniciou no Brasil os Encontros Intereclesiais de Comunidades de Base, em 1975), Dom Luís Fernandes nos apresenta este livro, que vai auxiliar o leitor a melhor compreender o que são e como nascem as CEBs no Brasil.

"Começo pedindo desculpas pelo engano", diz o autor, "aqui ninguém vai encontrar a receita prometida: como se faz uma Comunidade Eclesial de Base. Aqui, você vai ter apenas estórias. Reais ou fictícias... são todas verdadeiras! Tudo visto e vivido. Testemunhos."

Esta coletânea que Dom Luís nos oferece traz à tona a riqueza e a diversidade de problemas e situações das CEBs no Brasil.

Fome, um tema proibido; últimos escritos de Josué de Castro. Ana Maria de Castro (org.). Petrópolis, Vozes, 1984. 154 p.

Em 1964, aos 56 anos, o então embaixador do Brasil junto aos Órgãos das Nações Unidas em Genéve, Josué de Castro, teve seus direitos políticos cassados. Interrompia-se, momentaneamente, pelo arbítrio da medida, a profícua atividade intelectual do médico brasileiro que aos 21 anos iniciara sua

atividade clinicando em Recife e chegara a representante do Governo e de seu País. Longa foi a caminhada deste nordestino que se tornou mundialmente conhecido por seus livros, cargos, funções e aulas que ministrou no Brasil e no Exterior. Entretanto, o que mais o notabilizou foi o tema sobre a fome, contra a qual travou o bom combate de sua vida.

A organizadora desta obra, Ana Maria de Castro, professora titular da UFRJ, reuniu trabalhos dispersos do autor para compor este volume. Não é uma obra uniforme. Alguns artigos parecem ultrapassados, outros extremamente atuais; como atual permaneceu a *Geografia da fome*, após 40 anos de sua primeira edição.

LESBAUPIN, Ivo
As Classes Populares e os Direitos Humanos. Petrópolis, Vozes, 1984. 195 p.

"Nos últimos anos", diz o autor, "o aparecimento de regimes autoritários em vários países da América Latina trouxe para o primeiro plano a questão dos direitos humanos." No entanto, a partir de um estudo sobre a origem e a evolução das declarações dos direitos humanos, o autor foi constatando que poucas vezes esta temática é tratada na perspectiva das classes populares — e é desta perspectiva que Ivo Lesbaupin busca estudar a questão. Acompanhando de dentro o movimento popular no Brasil, o autor percebeu também que novos direitos — ausentes nas diversas declarações — estão surgindo com grande insistência em suas reivindicações. O livro trata de detectar o ponto de vista das classes populares a respeito dos direitos humanos, através de uma pesquisa de campo feita junto a grupos populares da Baixada Fluminense, no município de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. O resultado desta pesquisa é analisado e apresentado na segunda parte da obra, que conclui com o confronto da perspectiva das classes populares com a perspectiva liberal.

PORTELLI, Hugues
Gramsci e a questão religiosa. Tradução de Luiz João Gaio. Organizado por Luís Roberto Benedetti. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984.

Hugues Portelli é doutor em Ciências Políticas e professor na Universidade de Paris-Nanterre. Já publicou um estudo sobre "Gramsci e o bloco histórico", traduzido para o italiano, castelhano e português, como também numerosos artigos sobre o marxismo italiano.

A reflexão sobre o fenômeno religioso e principalmente sobre o catolicismo é uma preocupação constante do homem político e do teórico marxista Antônio Gramsci.

Hugues Portelli tentou reencontrar, nos *Cadernos de prisão de Gramsci* (escritos durante os dez anos passados nos cárceres de Mussolini), o esboço de conjunto do pensamento do autor sobre a questão religiosa: "Assim é que

ele nos descreve sucessivamente a Igreja como intelectual orgânica da sociedade feudal e moderna, exercendo a hegemonia necessária para manter a influência da classe dominante, depois como intelectual tradicional, superada pelas modificações das relações de produção."

No último capítulo, Portelli nos relata a reforma intelectual e moral que deve firmar o Partido Comunista italiano em lugar de uma Igreja enfraquecida.

O autor resume, numa construção rigorosa, textos dispersos e freqüentemente obscuros de Gramsci.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da
Sistema de casamento no Brasil Colonial. São Paulo, T. A. Queiroz/EDUSP. 1984. 276 p.

Na produção histórica atual, o livro da professora Maria Beatriz Nizza da Silva destaca-se pela riqueza informativa e pela sistematização teórica. No primeiro nível, ela recolhe uma grande massa de informações sobre o sistema de casamento no Brasil colonial; no segundo, a autora procura dar uma sistematização dos elementos fundamentais que historicamente criavam os mecanismos reguladores do casamento. Uma das preocupações centrais da obra é mostrar como o casamento reproduzia as diferenças estruturais da sociedade da época. Por outro lado, a autora mostra a luta pelo poder entre o Estado e a Igreja, centrada na luta pela posse da dominação familial e seus bens, por meio de várias formas.

Através dos estudos da autora vê-se como uma legislação repressora foi estabelecida no Brasil colônia para controlar, através do casamento, a estrutura discriminatória de uma sociedade escravista.

UNIVERSIDADE Federal de Goiás. I.C.H.L
A Folia de Reis de Jaraguá. Organizado por Maria Tereza Canesin & Telma Camargo da Silva. Goiânia, Centro de Estudos da Cultura Popular, 1983. 87 p.

Este livro é resultado parcial de um convênio firmado entre a Universidade Federal de Goiás — Pró-Reitoria de Extensão — e a SEC-GO, para o desenvolvimento de um projeto de pesquisa denominado "Biblioteca da Vida Rural Brasileira". O objetivo deste projeto é o de produzir livros de suplementação de leitura para as escolas de zona rural, no sentido de "valorizar" a cultura regional e popular. Durante os anos de 1981, 1982 e início de 1983, pesquisadores do CECUP fizeram o levantamento de alguns aspectos de certas manifestações culturais da cidade de Jaraguá, primeiro município escolhido para a realização deste trabalho. Do levantamento feito, resultaram duas coleções: RELIGIOSIDADE POPULAR e HISTÓRIAS POPULARES. Este livro

dá início à coleção RELIGIOSIDADE POPULAR, focalizando a pesquisa sobre duas folias da região. "Os pesquisadores do CECUP procuraram acompanhar estas folias e conversar com os foliões, para, através deles, descrever os vários momentos do festejo dos Santos Reis". O trabalho inclui fotografias e o texto de diversas cantorias de Folia de Reis.

Resumos/Abstracts

Patrícia Birman

IDENTIDADE SOCIAL E HOMOSSEXUALISMO NO CANDOMBLÉ

O texto apresenta, inicialmente, uma reflexão em torno da freqüente referência aos terreiros de candomblé como lugares que abrigam homossexuais. O que permite, em seguida, a discussão a respeito da forma pela qual candomblecistas e leigos enfrentam essa idéia e quais as diferenças que apresentam no refletir sobre o homossexualismo.

O caminho privilegiado por essa análise foi o de explorar essa relação entre homossexualismo e candomblé como uma das conseqüências da forma pela qual esse grupo religioso elabora a sua noção de pessoa. A análise prossegue, então, através da descrição e discussão das modalidades de possessão empregadas tanto na umbanda quanto no candomblé e suas conseqüências na construção da identidade social dos agentes religiosos considerados homossexuais.

SOCIAL IDENTITY AND HOMOSEXUALITY IN CANDOMBLÉ (1)

The article opens with comments on the frequent reference to *terreiros de candomblé* (2) as places which harbor homosexuals. This leads into a discussion of how practitioners of candomblé and lay people react to this idea and what differences exist in their thinking on homosexuality.

The emphasis in this article lies on the exploration of the relationship between homosexuality and candomblé as one consequence, among others, of the way in which this religious group elaborates its concept of the individual. The work continues with a description and discussion of forms of possession common to both *umbanda* (3) and candomblé, together with the consequences that these have in the construction of the social identity of religious agents regarded as homosexual.

1 — an Afro-Brazilian religious cult.
2 — locales where candomblé rites are performed.
3 — an Afro-Brazilian religious sect that combines elements of both candomblé and Roman Catholicism.

Marcio Goldman

A CONSTRUÇÃO RITUAL DA PESSOA: A PESSOA NO CANDOMBLÉ

Este trabalho visa tentar desenvolver, em esboço, uma possível teoria antropológica da possessão. Para isto, toma como *referência* empírica o modo de manifestação do êxtase nos chamados cultos afro-brasileiros, especialmente no candomblé, tentando a partir daí estabelecer qual é a estrutura básica do transe, bem como sua posição no campo dos fenômenos ditos religiosos. Para isto, foi incluída parte de uma apresentação sumária das principais teorias elaboradas acerca da possessão pelos estudiosos dos cultos afro-brasileiros, procedendo a uma crítica de tais perspectivas, e perseguindo uma visão alternativa à qual essa crítica poderia conduzir. Para o desenvolvimento desta visão é apresentado um "esquema etnográfico", produzido a partir da experiência de campo do autor, dos fatos relativos ao transe no candomblé. Confrontando então a crítica teórica com a observação concreta, tenta-se dar conta da possessão a partir de sua ligação com uma "teoria do ritual" e com uma "teoria da construção da pessoa". Chega-se assim a definir estruturalmente o transe e o culto no qual ele tem lugar, bem como sugerir algumas conclusões de caráter mais geral acerca dos mecanismos de funcionamento dos sistemas religiosos e de suas relações com a sociedade abrangente.

THE RITUAL CONSTRUCTION OF THE PERSON: POSSESSION IN CANDOMBLÉ

The author's intention in this paper is to outline a possible anthropological theory of possession. With this object in mind, he has chosen the trance — the form which ecstatic manifestations take in what are generally referred to as Afro-Brazilian cults, particularly *candomble* — as his empirical *reference*, from which he tries to establish the basic structure of the trance, as well as its place in the field of so-called religious phenomena.

The writer opens with a brief summary of the principal theories which students of Afro-Brazilian cults have formulated on the subject of possession, then goes on to a critique of these outlooks, proceeding to a presentation of an alternative vision to which this critique might lead. In order to elaborate upon this vision, he introduces an 'ethnographic diagram' of facts related to the trance in candomble, based on his own field experience. Then, in a comparison of the theoretical critique with concrete observations, the author seeks to explain possession in terms of its links with a 'theory of ritual' and a 'theory of construction of the person'. In so doing, he approaches a structural definition of the trance and the cult in which it has its place, and also suggests certain conclusions of a more general nature regarding the operating mechanisms of religious systems and their relationship with the larger society.

Berenice de O. Cavalcante

O JURAMENTO DE LEALDADE E FIDELIDADE: A MILITÂNCIA NO PCB

Tomando-se por base a produção discursiva do PCB, divulgada pelo periódico *Tribuna Popular*, o artigo propõe-se a analisar a natureza desta organização tal como se apresentou à sociedade após sua legalização, em 1945. As características totalitárias, tanto da organização partidária quanto de seu ideário, são reconstituídas, privilegiando-se, com relação ao primeiro destes aspectos, a montagem da estrutura de *fachada* e o papel que nela desempenham a disciplina, a prática da crítica e da autocrítica, a propaganda e a doutrinação ideológica. Com relação ao segundo destes aspectos, destaca-se a noção de indiferenciação sobre a qual construía-se sua concepção do social e do próprio partido. Esses dois níveis de análise são articulados pela reconstituição do perfil do militante comunista cuja absolutização da prática política invadia e conformava as atividades de sua vida privada.

THE VOW OF ALLEGIANCE AND FIDELITY

In this study, the author undertakes an analysis of the nature of the Communist Party of Brazil (PCB), based on the discourse which the Party presented to society through its publication *Tribuna Popular*, after being legalized in 1945.

Its totalitarian aspects are recalled, both in its organization as a party and its ideological program. In regard to the first aspect, the author pays special attention to the mounting of the *façade* structure and to the role played by discipline, the practice of criticism and self-criticism, propaganda and ideological indoctrination in this process. In respect to the second characteristic, she focuses on the idea of 'non-differentiation', upon which the concept of the social and the very party were founded.

These two levels of analysis come together in the reconstruction of the Communist militant whose absolutist assimilation of party practice invades the domain of his private life, shaping his daily activities.

Sérvulo A. Figueira

PSICANALISTAS E PACIENTES NA CULTURA PSICANALÍTICA

Este artigo tenta definir o que os psicanalistas pensam sobre a difusão da Psicanálise, assim como suas atitudes diante do fato de que a Psicanálise pode se disseminar ao ponto de influenciar a maior parte das áreas importantes de uma dada cultura, originando assim o que o autor chama "cultura psicanalítica". Uma dessas atitudes é apresentada e discutida em detalhe: quando confrontados pela vulgarização da Psicanálise, e pela sua transformação numa "visão de mundo" como resultado do desenvolvimento de uma cultura psicanalítica, muitos psicanalistas cindem a própria Psicanálise em uma "boa" e uma "má" Psicanálise. A primeira é definida como a verdadeira e genuína Psicanálise, que é basicamente uma ciência e que se opõe à Psicanálise difundida e popularizada; a segunda é uma versão distorcida da Psicanálise, que sustenta ilusões e crenças, sendo, em última instância, a responsável pela transformação da Psicanálise numa "visão de mundo". Este artigo discute as raízes dessa divisão maniqueísta da Psicanálise em alguns problemas estruturais da própria Psicanálise, e aponta como essa divisão impede o desenvolvimento de uma compreensão adequada das complexidades subjacentes à difusão psicanalítica.

PSYCHOANALYSTS AND PATIENTS IN THE PSYCHOANALYTICAL CULTURE

This paper attempts to define the ways psychoanalysts think about the diffusion of psychoanalysis, and their attitudes towards the fact that it can become disseminated to the point of influencing most important areas of a given culture, thus originating what the author calls a 'psychoanalytic culture'. One of these attitudes is presented and discussed in detail: when faced by the vulgarization of psychoanalysis, and its transformation into a 'world-view' as a result of the development of a psychoanalytic culture, many psychoanalysts split psychoanalysis itself into a 'good' and a 'bad' psychoanalysis. The former is defined as the true and genuine psychoanalysis, which is basically a science and which stands in opposition to diffused and popularized psychoanalysis; the latter is a distorted version of psychoanalysis that fosters illusions and beliefs, and is ultimately responsible for the transformation of psychoanalysis into a 'world-view'. This paper discusses the roots of this manicheistic division of psychoanalysis in some structural problems of

psychoanalysis itself, and points the ways in which it hinders the development of a proper understanding of the complexities underpinning psychoanalytic diffusion.

Sergio Miceli

A GESTÃO DIOCESANA NA REPÚBLICA VELHA

O artigo apresenta as mudanças na política das autoridades eclesiásticas no período da consolidação do sistema republicano. Foi um momento particularmente difícil para a Igreja Católica, que se defrontava com necessidade de elaborar um novo *modus vivendi* com as autoridades publicas e as elites oligárquicas, em meio a vários tipos de conflitos político-religiosos.

A perda das rendas asseguradas pela Coroa forçou a organização eclesiástica a buscar outras formas de garantir condições materiais para suas atividades, convertendo inúmeros prelados em verdadeiros "empresários". A política pontifícia de "romanização" mudou a agenda de trabalho dos bispos, empenhados agora na complexa tarefa de construir uma sintonia organizacional e doutrinária que essa política visava. Houve uma expansão das atividades da Igreja, particularmente no campo de ensino, com a fundação de escolas e colégios diocesanos em praticamente todas as cidades-sedes. A implementação desses projetos e a arrecadação vigorosa dos recursos contribuíram para a crescente visibilidade institucional da corporação eclesiástica, o que provocou resistência e críticas vindas de grupos anticlericais e da parte dos setores dirigentes.

DIOCESAN ADMINISTRATION IN THE 'OLD REPUBLIC'

This article discusses the changes in policy of ecclesiastic authorities during the period of consolidation of the republican system. This was an especially difficult time for the Catholic Church, which found itself confronted by the need for developing a new *modus vivendi* with the public authorities and the oligarchic elites amidst various types of politico-religious conflict.

The loss of revenues hitherto guaranteed by the Crown compelled the ecclesiastic organization to seek out other means of insuring material conditions for coduncting its activities, converting numerous prelates into virtual 'entrepreneurs'. The papal policy of 'Romanization' modified the working agenda of the bishops now engaged in the complex task of bringing about the organizational and doctrinal harmony at which this policy was aimed. The Church broadened the range of its activities, particularly in the educational field, with the founding of diocesan primary and secondary schools in practically all the cities holding diocesan seats. The implementation of these projects and the vigorous

collection of funds contributed to the increased institutional visibility of the ecclesiastic corporation, hence provoking opposition and criticism from anti-clerical groups and from sectors of the ruling class.

Reed Elliot Nelson

FUNÇÕES ORGANIZACIONAIS DO CULTO
NUMA IGREJA ANARQUISTA

O presente artigo analisa como o culto de uma igreja pentecostal brasileira, a Congregação Cristã no Brasil, atende a várias funções organizacionais servidas por estruturas burocráticas em outras igrejas. Além de constituir um sistema terapêutico que atrai e mantém o comprometimento dos adeptos, ele também contribui para a integração e adaptação organizacional. A conseqüente substituição de mecanismos burocráticos por um complexo ritual auto-regulado evita aspectos alienantes comuns às igrejas mais burocratizadas.

ORGANIZATIONAL FUNCTIONS OF THE CULT
IN AN ANARCHIC CHURCH

This paper examines the way in which the cult of a Brazilian pentecostal church, the Christian Congregation in Brazil, carries out the diverse organizational functions for which bureaucratic structures serve in other churches. In addition to constituting a therapeutic system for attracting and maintaining the commitment of its adherents, the cult also contributes to their integration and adaptation on the organizational level. The consequent replacement of bureaucratic mechanisms by an intricate self-regulated ritual leads to an avoidance of those alienating aspects common to churches with a greater degree of bureaucracy.

Patricia Birman
Identidade no candomblé

Marcio Goldman
Possessão no candomblé

Berenice Oliveira Cavalcanti
O juramento no PCB

Sérvulo Figueira
Cultura psicanalítica

Sergio Miceli
Os bispos na República Velha

Reed Elliot Nelson
Igreja Anarquista

Poesia mística

Resenhas