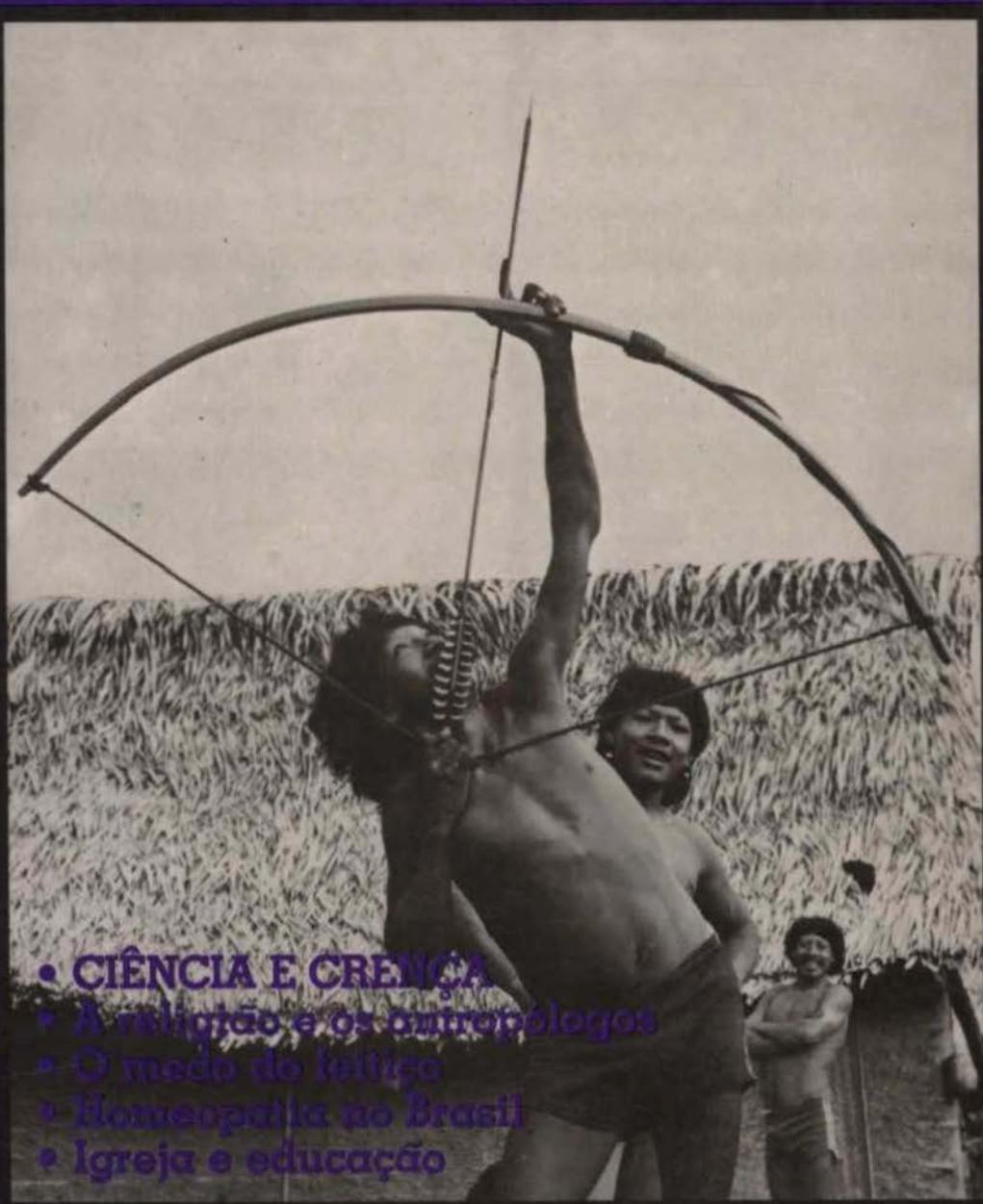


Religião e Sociedade

13/1



- CIÊNCIA E CRENÇA
- A religião e os antropólogos
- O medo do leitão
- Homeopatia no Brasil
- Igreja e educação

Religião e Sociedade

Março/1986

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)

Coordenação de Ilustrações

Cecília Leal de Oliveira

Conselho de Redação

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, Luís 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

Flávio Lenz

Revisão

Flávio Lenz e Jorge Moutinho Lima

Capa

Foto Eduardo Viveiros de Castro

Aldeia Auraeté, rio Ipixuna/PA, 1981

Ilustrações

p. 5 — Foto Eduardo Viveiros de Castro, Aldeia Auraeté, rio Ipixuna/PA, 1981.

p. 89 — Desenhos originalmente publicados em *Iniciação Homeopática*, de Emygdio R. Galhardo (Rio, Typ. Henrique M. Sonderman, 1936).

p. 109 — Foto Arquivo CPDOC/FGV.

Outras: ver créditos nas ilustrações.

© 1986 ISER/CER

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

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

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade*, Rua Ipiranga, 107, Laranjeiras, CEP 22231, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pedidos de venda e assinaturas devem ser pagos em cheque nominal para Instituto de Estudos da Religião.

Esta obra foi composta e impressa na

EDITORA VOZES LTDA.

Rua Frei Luís, 100
25689 Petrópolis, RJ
Brasil

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

ISSN 0100 — 8587

Sumário

Editorial, 2

DEBATE: OS ANTROPÓLOGOS E A RELIGIÃO

Evans-Pritchard

A religião e os antropólogos, 4

Octavio Ianni

O encantamento do mundo, 20

Renato Ortiz

Iluminismo e religião, 24

Roberto da Matta

Evans-Pritchard e a religião, 30

Rubem César Fernandes

Pritchard contra Pritchard: com boas razões, 38

Thales de Azevedo

Implicações metafísicas do estudo científico da religião?, 42

ARTIGOS

Otávio Velho

Religiosidade e antropologia, 46

Yvonne Maggie

O medo do feitiço, 72

Donald Warren

A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX, 88

Simon Schwartzman

A política da Igreja e a educação: o sentido de um pacto, 108

RESENHAS

Mariza de Carvalho Soares

As "Curas Milagrosas" e a idealização da ordem social, de Delma Neves Pessanha, 128

Margareth de Almeida Gonçalves

Cultura da Psicanálise, Sérvulo A. Figueira, org., 130

Renato Ortiz

Umbanda e política, de Diana Brown et al., 133

Thales de Azevedo

Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África, de Manuela

Carneiro da Cunha, 137

ABSTRACTS, 140

*E*ditorial

O tema de capa deste número de *RELIGIÃO E SOCIEDADE* (Ciência e Crença) é bem antigo, e no entanto estranhamente recorrente. Dir-se-ia que está esgotado, que já não contém novidades para mostrar. Parece, contudo, que cada geração necessita refletir a seu respeito, e o tema volta à baila, revelando possibilidades ainda imprevisíveis de reflexão. Acontece inclusive de uma mesma geração considerá-lo por mais de uma vez, em sentidos diversos e até mesmo contraditórios. Pensando com simplicidade, tem-se a impressão de que ao menos às vésperas da juventude e da velhice as pessoas são constrangidas a refletir intensamente sobre ciência e crença religiosa. É tema próprio às crises de passagem na idade da razão. Está nas manchetes de jornais em nossos dias e mobiliza pessoas que pareciam já definitivamente resolvidas a seu respeito.

A abordagem adotada neste número de *RELIGIÃO E SOCIEDADE* foi provocar a discussão entre antropólogos a partir de um ensaio provocador de Evans-Pritchard, um mestre da disciplina. A antropologia parecia uma boa via de acesso ao tema porque é ela, entre as ciências sociais contemporâneas, que mais tem feito para penetrar no universo da crença com o olhar da ciência. A análise de "mitos, ritos e simbolismos" é uma prática costumeira em cursos de antropologia, inscritos com frequência no currículo regular dos programas. Mas as questões de fundo podem gerar controvérsias, como está demonstrado na variedade de posições assumidas pelos debatedores. O artigo de Otavio Velho ("Religiosidade e antropologia") foi produzido independentemente da en-

comenda feita pela revista. Na verdade, foi a partir do recebimento desse texto que decidimos promover o debate. Os artigos de Yvonne Maggie, Donald Warren e Simon Schwartzman transpiram as mesmas preocupações gerais, ainda que por outras entradas.

A partir deste número (13/1), *RELIGIÃO E SOCIEDADE* passa a ser publicada pela Editora Vozes. É um novo começo, com uma rede de distribuição mais apropriada aos interesses específicos da revista, mas que não representará qualquer mudança na sua natureza.

A religião e os antropólogos*

Evans-Pritchard

Quando eu estava pensando em que assunto abordar na *Aquinas Lecture* **, que vocês tão gentilmente me convidaram a proferir, dirigi-me, naquele estado de quase desespero característico dessas ocasiões, a uma livraria de Oxford, onde se pode comprar um certo número de livros por seis *pence* cada, e acabei comprando um, ao acaso, na esperança de que poderia encontrar nele alguma orientação. *The True History of Joshua Davidson* (1872) foi, na sua época, um livro de ficção muito popular. Foi escrito por uma republicana socialista, Eliza Lynn Linton, embora tenha sido publicado anonimamente. Trata-se da história da volta de Jesus ao mundo, na Inglaterra de meados do século XIX, e de como ele agiu frente às situações com as quais teve de se confrontar. No final do livro, a autora afirma que "se a sociologia é uma verdade científica, então Jesus de Nazaré não apenas pregava e atuava em vão, como também contra a Lei imutável". Esta afirmação deu-me uma idéia para minha palestra, pois, embora a autora estivesse falando das doutrinas de Economia Política correntes naquela época e de como as compreendia, pareceu-me que poderia ser do interesse de vocês que eu discutisse a atitude dos sociólogos, em particular dos antropólogos sociais, para com a fé e a prática religiosa. E essa atitude tem sido, em sua maior parte, francamente hostil.

É praticamente impossível discutir ciências sociais na Inglaterra sem fazer alguma referência à contribuição da França. Podemos considerar que isto teve

* Tradução do inglês: Sérgio Lamarão. Revisão técnica: Maria Laura Viveiros de Castro.

** Esta *Aquinas Lecture* (Conferência Tomás de Aquino) foi proferida em 7 de março de 1959 no Convento de Hawkesyard, Inglaterra.



início com Montesquieu, através de seu grande livro *O Espírito das Leis* (1748). Nele o autor visava a descoberta das leis da vida social, das condições necessárias para sua existência em suas várias formas, mas, na minha opinião, não pensou essas leis de uma forma determinista ou mecânica. Ele freqüentemente discute a religião, quase sempre de um modo naturalista, examinando as crenças das pessoas simplesmente como fenômenos sociais, e esforçando-se por determinar apenas qual sua função social; no que toca às suas convicções pessoais, ele deve ser considerado, provavelmente, como um deísta, embora em questões externas tenha permanecido um leal filho da Igreja, a despeito dos escritos satíricos sobre alguns de seus aspectos — textos que foram incluídos no *Index*. De Montesquieu, a linha de desenvolvimento do pensamento sociológico na França passa por Turgot e pelos fisiocratas e chega ao infeliz Condorcet. Condorcet afirmava que os fenômenos sociais são tão naturais quanto aqueles das ciências inorgânicas e orgânicas e, por conseguinte, poderiam e deveriam ser estudados pelos mesmos métodos e com a mesma finalidade de ciências como a física e a biologia. Há leis inexoráveis na vida social e no desenvolvimento social e elas poderiam ser descobertas e formuladas como um tipo de matemática social, à luz da qual um novo mundo social poderia ser construído. A religião não teria lugar nesse mundo e certamente não haveria padres, charlatães necessários, sem dúvida, nas primeiras fases do desenvolvimento, mas ainda assim charlatães, e também o maior obstáculo no caminho do progresso humano.

No entanto, o segundo fundador das ciências sociais não foi Condorcet. Foi, inquestionavelmente, Henri de Saint-Simon, embora, devido ao fato de ele não ter escrito nenhum tratado abrangente e também por outras razões, esse título tenha ido para Comte. Saint-Simon, cujos seguidores podem ser considerados como os precursores da filosofia totalitária, arautos das formas fascista, nazista e comunista de sociedade, era o maior crente das leis sociais, do progresso, do planejamento social e da regeneração da humanidade; desnecessário acrescentar que ele era anticlerical e deísta (de um tipo muito excêntrico), como, afinal, quase todo mundo que, naquela época, tinha qualquer pretensão a filósofo. Na realidade, como Mill observa em seu ensaio sobre Bentham, nas nações mais avançadas da Europa na segunda metade do século XVIII eram muito poucas as pessoas cultas que mantinham alguma lealdade às velhas opiniões e instituições. Não obstante, Saint-Simon percebia a necessidade de uma forma ou outra de religião — “o caráter das épocas orgânicas é essencialmente religioso” — e imaginava uma religião secular da humanidade — o homem é “o próprio Deus na ordem finita” —, uma idéia que seus seguidores colocaram em prática — igreja, dogmas, rituais, papa e tudo mais — com resultados levemente ridículos. Muito embora Saint-Simon pretendesse reduzir a cristandade a um sistema ético, o desenvolvimento da sua religiosidade, anunciada em seu *Nouveau Christianisme*, publicado pouco antes da sua morte em 1825 por seus seguidores, levou-o a perder simpatizantes entre os intelectuais ingleses, incluindo J. S. Mill e Thomas Carlyle, que traduziram o livro; e ele passou a ser olhado como uma pessoa excêntrica. Essa obra também afas-

tou os trabalhadores ingleses, aos quais a propaganda socialista dos missionários saint-simonianos, estranhamente vestidos, inicialmente, impressionara, pois a combinação de religiosidade com autoritarismo produziu, nas palavras de um dos seus educados porta-vozes, uma impressão de “barbarismo e impostura góticos”. Foi assim que o movimento saint-simoniano na Inglaterra, como na França, chegou ao fim, deixando, contudo, uma heresia que teve uma influência mais duradoura, a heresia comtiana.

Comte disputava com seu mestre este gênio mais ou menos lunático (“*nul-lum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*”): e o pupilo, embora não tenha sido um pensador tão original, adquiriu mais fama e exerceu uma influência mais ampla. Com efeito, sua figura estranha e paranóica dominou o pensamento social do século XIX, da mesma forma que Montesquieu dominara o do século XVIII. Algumas das palavras mais usadas nos seis volumes do seu *Curso de Filosofia Positiva* são “necessário”, “indispensável” e “inevitável”. A vida social possui leis rígidas e inexoráveis, que determinam as condições necessárias de existência de qualquer sociedade, em qualquer momento do tempo, e também a evolução de todas as sociedades através das mesmas fases — a teológica, a metafísica e a positiva ou científica. Essa filosofia da história era claramente incompatível com a cristandade tradicional e mesmo com a maioria dos sistemas de pensamento religioso. Apesar disso, Comte, como os saint-simonianos, era um grande admirador da Igreja Católica. Mas não podia tolerar o protestantismo, o deísmo e o humanismo metafísico; nenhuma expressão de desprezo era demasiadamente forte para com eles. Mas se a Igreja, com sua admirável organização, era a mãe da civilização e a promotora da liberdade pessoal, todas as coisas, infelizmente, têm seu tempo. Ela tinha de passar, como todas as coisas têm de passar, no curso do desenvolvimento histórico, pelas leis da evolução. As instituições católico-feudais encontravam-se, ainda nesse momento, no estágio final de demolição pela propaganda metafísica, que, por mais crítica, negativa e transitória que fosse, e por mais que fosse menosprezada, pertencia a uma fase inevitável da história; e quando a tarefa de destruição estivesse finalmente concluída, emergiria a nova era, altruística, pacífica, industrial e científica. Mais tarde, porém, Comte, a exemplo de Saint-Simon antes dele, compreendeu que é preciso haver alguma espécie de religião e partiu para a fundação de uma nova, uma Igreja secular que teria ele próprio como sumo sacerdote, “uma mistura incongruente de má ciência com papismo visceral”, segundo a ferina avaliação de Huxley. Ou, para citar um dos seus compatriotas, Georges Sorel, também se poderia adorar a *Bibliothèque Nationale*. Na Inglaterra, o culto comtista, apoiado por George Elliot, George Henry Lewes e Frederick Harrison, entre outros, sobreviveu até a atualidade; o docente de antropologia social em Oxford até 1935, Dr. Marrett, foi, numa época, de certa forma, comtista. Até hoje funciona em Londres uma igreja comtista, ou secularista, e, acredito, em mais uma ou duas cidades; e sua genealogia hagiográfica não é concebida como uma curiosidade nas paredes da biblioteca de Blackfriars, em Oxford!

No final do século passado e nas primeiras duas décadas do presente século houve um intelectual, também francês, que podemos considerar como o terceiro fundador da ciência que se tornou o que agora chamamos de antropologia social, Émile Durkheim. Ele também se proclamava um determinista sociológico, e em seu primeiro ensaio expressa indignação frente à frouxidão de Montesquieu a esse respeito; no entanto, nem sempre ele agiu de acordo com suas pretensões, e as leis que buscava eram antes funcionais que históricas ou evolucionistas. Conseqüentemente, a religião tinha de ser explicada em termos da sua função social. Ela não é, como os antropólogos ingleses da sua época supunham, uma ilusão: ilusões não sobrevivem durante séculos e não constituem a matriz na qual foram formadas as leis, as ciências e as artes. A religião tem uma base objetiva: a própria sociedade; os homens adoram nos deuses os símbolos das suas próprias coletividades. Se daí deriva a inexistência de um deus pessoal transcendente, deriva também que a religião deve encontrar um lugar em qualquer sociedade, pois é um produto da ação da própria vida social. Encontramos assim, no final do seu *As formas elementares da vida religiosa* (1912), Durkheim, da mesma forma que Saint-Simon e Comte, imaginando uma religião secular, remanescente das religiões racionalistas da Revolução Francesa e, como ele achava que não podia haver religião sem Igreja, uma Igreja secularista, dedicada às mais nobres aspirações da humanidade.

Sempre me pareceu estranho como esses três homens combinavam uma filosofia determinista, uma crença na regeneração da raça humana, vista enquanto um processo evolutivo inevitável, com um zelo reformista quase fanático e, às vezes, uma indignação injuriosa para com todos aqueles que diferiam deles. Indubitavelmente, como os marxistas, eles acreditavam que o processo, embora inevitável, poderia ser acelerado por aqueles que fossem suficientemente sensatos para discernir sua direção e suficientemente honestos para declará-la. É também curioso que eles tenham combinado o determinismo evolucionista com uma filosofia utópica. Era como se as leis evolucionistas dessem cessar de operar quando condições, por eles aprovadas, tivessem lugar; também neste ponto eles se parecem com os teóricos marxistas. As forças objetivas que no passado governaram a história passam, nesse momento, para o controle do homem, e agora é o homem que faz sua própria história; no famoso aforismo de Engels, "é a ascensão do homem do reino da necessidade para o reino da liberdade".

O que estava acontecendo na Grã-Bretanha no período entre Comte e Durkheim? O saint-simonismo e o comtismo encontraram aqui outras poderosas tendências de opinião nos círculos intelectuais e, depois, nos círculos mais populares, sendo as mais importantes delas as doutrinas utilitárias de Adam Smith e Bentham até Mill, o jovem, doutrinas essas que Mrs. Linton opunha, em seu romance, aos ensinamentos de Jesus. Os utilitários eram impiedosos com a religião, de qualquer modelo ou forma, especialmente o mórbido Bentham, para quem todos os padres não passavam de impostores. Uma outra

poderosa tendência foi a teoria do desenvolvimento evolucionista, inicialmente associada aos nomes de Buffon, Lamarck e Erasmus Darwin; podemos mencionar aqui, com ênfase particular, Herbert Spencer, não apenas porque ele tornou-se um importante expoente do evolucionismo mas também porque pode ser considerado como o fundador, no século XIX, das ciências sociais na Inglaterra, o Comte inglês, embora não gostasse nem um pouco de ser designado dessa forma. O homem, proclamava ele incessantemente, é sujeito a leis de desenvolvimento invariáveis, ainda que essas leis imutáveis sejam altamente complexas e muito difíceis de definir. Quanto à religião, ela é ao mesmo tempo incorreta e inútil; a base para a moral deve ser buscada de uma forma mais eficiente num estudo científico da vida social. Deus, se existir um, é incognoscível e também inútil; a religião, porém, talvez seja melhor explicada como a projeção da subordinação aos governantes que seria transfigurada em uma propiciação dos seus duplos após a morte.

A aversão de Spencer a toda espécie de eclesiasticismo, dogma e ritual foi compartilhada pelo historiador social Buckle, cuja obra *History of Civilization in England* (1851), pouco lida hoje, causou uma grande impressão sobre seus contemporâneos. É verdade que Deus existe, mas nem ele nem nenhum humano desempenhará qualquer papel na história, que consiste num registro de uma seqüência de causas e efeitos da qual o homem é um espectador desamparado.

Mas se Spencer formulou claramente a teoria da modificação gradual de espécies ou estrutura, através do uso ou desuso de funções, indo contra a teoria prevalecente da criação especial, se ele ampliou suas idéias evolucionistas para incluir o social ou superorgânico, foram Darwin e Wallace que, em 1858 e nos anos seguintes, acrescentaram os dois aspectos biológicos que causaram tanto barulho e escândalo: a noção de seleção natural, através da sobrevivência do mais apto — idéia que parece ter ocorrido a ambos após a leitura do *Ensaio sobre População*, de Malthus —, e a do lugar do homem entre os primatas no processo de evolução. Ambos encontraram muita dificuldade de aceitação e para isso em muito contribuiu a opinião religiosa, que reagiu violentamente, acriticamente e mesmo incorretamente, sugerindo que aqueles que pensavam como Darwin não apenas eram infieis como também eram infieis porque desejavam ficar livres de impedimentos morais. Isto podia não ter ocorrido caso Darwin, no começo, tivesse sido apoiado por seus colegas cientistas — mas não foi este, de maneira alguma, o caso. Como é sabido, as teorias de Darwin exerceram uma enorme influência sobre o pensamento sociológico, como por exemplo em *Physics and Politics*, de Bagehot. Como também é sabido, Darwin, aos poucos, perdeu sua fé e, com ela, todo seu gosto pelas artes, durante os 40 anos que permaneceu como um inválido neurótico. Quanto a Wallace, dedicou-se a uma grande variedade de movimentos, alguns sensatos, outros não — espiritualismo, socialismo, frenologia, antivacinação, anticolonialismo e pacifismo.

Uma outra influência que estava começando a se fazer sentir na primeira metade do século XIX era o criticismo bíblico. Seu primeiro impacto sobre o mundo intelectual laico foi provocado pela obra de Strauss, *Leben Jesu* (1835), traduzida para o inglês por George Elliot, e pelos escritos de Christian Baur; esse movimento ganhou ímpeto à medida em que o século avançava, provocando novo impacto com *Vie de Jésus*, de Renan, obra de 1863, que causou muita atribulação entre os fiéis. Muitos aparentes absurdos das Escrituras já tinham sido ridicularizados, é claro, pelos deístas do século XVIII — Voltaire, Diderot e outros —, mas agora, pela primeira vez, a Bíblia estava sujeita a uma total, minuciosa e devastadora crítica literária que era muito doura para ser afoitamente rejeitada como um simples preconceito.

Aos olhos dos cristãos bíblicos ortodoxos isto era bastante negativo, mas o pior ainda estava por vir. Seguindo o sucesso da filologia comparativa, a mitologia comparativa e a religião comparativa (uma ciência da religião) começaram a converter os deuses e deusas pagãos e, implicitamente, também aqueles das religiões mais elaboradas, em sol, lua e estrelas, e a tratar todas as crenças e ritos religiosos como fenômenos da mesma ordem e, mais uma vez implicitamente, com a mesma validade. Isso apontava para um relativismo no qual o cristianismo não era a única fé verdadeira, mas apenas uma religião entre outras, todas igualmente falsas. O famoso Max Müller, na verdade, avançou prudentemente — o bispo de Gloucester já condenara as tentativas de “pôr em competição os livros sagrados da Índia e as Sagradas Escrituras”. Alguns dos demais, que representam um movimento intelectual que culminou em Sir James Frazer, nem tanto.

Foi nesse clima de comtismo, utilitarismo, criticismo bíblico e dos primórdios da religião comparativa que se constituiu a antropologia social, tal como nós a entendemos hoje. Ela foi um produto, da mesma forma que, em última instância, todos os demais, da filosofia racionalista do século XVIII, e mais particularmente da corrente de pensamento que parte de Hobbes e Locke, através de Hume e dos filósofos morais escoceses, célticos e deístas. Seus fundadores foram homens como McLennan, Lubbock, Tylor e, mais tarde, Frazer, todos eles crenças convictos nas leis da evolução social e na necessária interdependência das instituições, todos eles, se se pode julgar a partir dos seus textos e das informações que se tem a seu respeito, agnósticos e hostis à religião. Conseqüentemente, quando eles a colocavam em discussão, tentavam explicá-la por meio de alguma teoria de causalidade psicológica ou sociológica, explicações que hoje nos parecem notáveis apenas por sua trivialidade, mas que eram amplamente aceitas naquela época. O Ser Espiritual era, para Tylor, uma ilusão, uma espécie de alucinação surgida pela reflexão de mentes imaturas a propósito de fenômenos como morte, sonhos e transe. A religião também era uma ilusão para Frazer. Todos estamos familiarizados com *O Ramo Dourado* (1890), no qual ele estabelece seu paradigma das fases de pensamento através das quais todos os povos passam — magia, religião e, finalmente, ciência; vocês podem verificar como, no seu prefácio àquele livro, ele

compara as crenças cristãs a muros veneráveis, cobertos de hera e musgo (veneráveis mas prestes a serem demolidos pela bateria do método comparativo), e como, no final, ele se deixa estar nas praias do lago Nemi, onde no passado os reis pagãos sagrados dominavam, e ouve os sinos da igreja de Roma tocando o *Angelus* (uma religião vai, outra vem, e encaradas do ponto de vista do racionalismo e da ciência, elas são todas muito parecidas, todas filhas da fantasia). O objetivo de *O Ramo Dourado* era desacreditar a religião revelada, demonstrando como um ou outro dos seus aspectos essenciais, por exemplo, a ressurreição de um homem-deus, são análogos ao que encontramos em religiões pagãs. Esse mesmo objetivo fica também muito evidente nos escritos de Salomon Reinach, um Frazer francês em tamanho pequeno. Para ele, a missa é uma sobrevivência de uma festa selvagem totêmica e Cristo era um deus-simulado numa farsa anual, e assim por diante.

Todos os principais sociólogos e antropólogos contemporâneos a — ou desde — Frazer eram agnósticos e positivistas, como Westermarck, Hobbhouse, Haddon, Rivers, Seligman, Radcliffe-Brown e Malinowski; e se eles chegavam a discutir religião, tratavam-na como uma superstição para a qual era necessária — e podia ser oferecida — alguma explicação científica. Quase todos os principais antropólogos da minha geração — creio — sustentariam que a fé religiosa é uma ilusão, um curioso fenômeno que logo será extinto e que poderá ser explicado com expressões tais como 'compensação' e 'projeção', ou, como estabelecem algumas interpretações sociológicas, algo que diz respeito à manutenção da solidariedade social. Ocorreu — e ocorre — o mesmo na América. Morgan, o fundador da antropologia social naquele país, recusou qualquer proximidade da religião; ele ficava particularmente aborrecido com a religião ritualista (ficou chocado com o que viu em uma visita à igreja de São Barnabas, quando esteve em Oxford; desnecessário dizer que ele detestava a Igreja Católica Romana). Entre os integrantes da última geração de destacados antropólogos americanos, não houve nenhum, pelo menos ao que me consta, que tenha aceito qualquer credo, a menos que o agnosticismo seja considerado enquanto tal, ou que tenha considerado todas as crenças religiosas como algo diferente de uma ilusão; e eu não conheço um único sociólogo ou antropólogo americano proeminente, nos dias de hoje, que seja adepto desta ou daquela fé. A religião é uma superstição a ser explicada pelos antropólogos e não algo em que um antropólogo, ou mesmo qualquer pessoa racional, deva acreditar.

Não discuto a situação em outros países, pois as influências que modelaram no essencial a antropologia social na Inglaterra ou foram um produto nativo ou então vieram da França e dos Estados Unidos. Contudo, pode-se observar que os escritos sociológicos em outros países que deixaram sua marca em nosso pensamento tiveram um tom marcadamente anti-religioso. Para Marx, como todo mundo sabe, a religião era uma superestrutura ideológica fútil, mantida por e para o privilégio de classe. A religião, afirma Engels, foi um dos meios empregados pela burguesia para manter as "ordens inferiores" em

seu lugar — “*Die Religion muss dem Volk erhalten werden*” (“a religião deve ser mantida viva entre o povo”) — mas, acrescenta ele, “nenhuma doutrina religiosa será suficiente para sustentar uma sociedade cambaleante”. Para Freud, a religião era comparável a uma neurose obsessiva, era o produto da realização do desejo e do complexo paterno: ele não chama seu livro sobre religião de *O futuro de uma ilusão* (1928)? Para Jung, a religião tinha pouco mais do que um valor terapêutico, se é que eu o entendo corretamente. O mais conhecido sociólogo italiano, Vilfredo Pareto, não cessa de zombar de todo e qualquer dogma teológico em seu *Trattato di Sociologia generale* (1916); e embora o sociólogo alemão Max Weber não possa ser descrito como hostil à religião, sua posição pessoal era negativa ou, como ele mesmo coloca, ele não era uma pessoa anti-religiosa ou irreligiosa, mas “religiosamente absolutamente não musical”.

Por conseguinte, pode-se afirmar que, em geral, sociólogos e antropólogos foram indiferentes ou, mais freqüentemente, hostis à religião, embora de formas diferentes, pois o agnosticismo católico, se se pode chamar assim, de homens como Saint-Simon e Comte era, sob muitos aspectos, um tipo de agnosticismo diferente do de homens que tinham uma bagagem protestante, como Spencer ou Tylor, ou dos que herdaram o agnosticismo judaico, como Durkheim e Lévy-Bruhl.

Houve, é claro, uns poucos que mantiveram sua fé, e na batalha que se travou algumas dessas almas determinadas foram atingidas por seu próprio lado em benefício de seus adversários. Não vejo como o abade Loisy pudesse não ter sido excomungado, mas acho que Renan foi tratado com muita severidade e que houve excesso de zelo em trazer dificuldades ao grande estudioso semítico, o dominicano padre Lagrange. Trata-se de uma velha e sábia máxima da Igreja: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Os estudiosos protestantes eram ainda mais vulneráveis, pois suas Igrejas estavam mais comprometidas na defesa do Livro sobre o qual a Reforma se baseou. Sir Charles Lyell, que se considerava um teísta, foi denunciado porque seu *Principles of Geology* (1930) parecia duvidar dos relatos do Pentateuco sobre a Criação e o Dilúvio. Desencadeou-se um verdadeiro tumulto na comunidade anglicana quando o corajoso bispo Colenso de Natal anunciou que não estava preparado para aceitar — e não achava que se devia pedir a nenhum clérigo para fazê-lo — acontecimentos registrados nos livros do Velho Testamento, em especial no Deuteronômio, e que além disso não estava preparado para ensinar aos zulus de Natal o que lhe parecia impossível, e portanto inacreditável. Por essa atitude ele foi excomungado pelo bispo de Capetown, em 1863. O fundador na Inglaterra da filologia comparativa, da mitologia comparativa e da religião comparativa, Max Müller, também foi vítima de um incidente, embora de menores proporções. Ele era um protestante firme e devoto (“os protestantes são melhores cristãos do que os romanos”), mas uma das razões pelas quais não foi escolhido para ocupar a cadeira de sânscrito em Oxford, em 1860, foi porque se dizia que seus ensinamentos sub-

versivos da fé cristã seriam “desestabilizadores”. Além disso, ele era alemão. Para dar um exemplo final, temos o caso de Robertson Smith, na comunidade presbiteriana. Smith, um dos mais notáveis estudiosos da Bíblia e um dos mais destacados antropólogos do século XIX, foi acusado perante seu sínodo de heresia; seu principal pecado foi ter escrito o que hoje pareceria a muitas pessoas um verbete moderado e sensível sobre a Bíblia na *Encyclopaedia Britannica*, no qual ele faz certas observações críticas quanto à cronologia, à ordem e à organização dos livros do Velho Testamento. Embora não tenha sido condenado por heresia, foi privado da sua cadeira de hebraico em Aberdeen, em 1881, por provocar um escândalo.

De um modo geral pode-se dizer que as censuras dirigidas contra os professores por parte das Igrejas de todos os matizes foram muito prejudiciais. Os católicos sofreram menos, os anglicanos mais. A Igreja Católica contava muito pouco na Inglaterra naquele tempo, e admitindo diferentes modos, ou níveis de interpretação da Bíblia, estava menos comprometida com uma posição fundamentalista. Além do mais, um ataque à superstição papista, embora recomendável em si mesmo, requeria a dúbia companhia dos clérigos anglicanos, os “professores de retidão designados pelo Estado”, como Spencer os chamava, membros de uma Igreja que era, nas palavras de Huxley, “praticamente uma escola preparatória para o papismo”. Não é por mero acaso que alguns dos críticos mais influentes vieram de casas evangélicas dissidentes ou extremadas — Spencer, Darwin, Huxley, Tylor e o economista Harriet Martineau são exemplos —, e podemos acreditar que sua animosidade para com a religião revelada não foi inspirada apenas pelo amor à verdade; representava também uma reação à melancolia de sua criação religiosa, da mesma forma que seu ódio ao eclesiasticismo e ao sacerdotalismo foi um protesto contra os interesses e o orgulho de classe do Partido Conservador (o *Tory Party*), bem como contra a Igreja do Estado (isto é, a Igreja Anglicana), à qual os privilégios estavam ligados. A consciência não-conformista era mais sensível às condições sociais do que a consciência da Igreja. Foi o “animal daninho não-conformista que rastejava nas alamedas sujas” que mais sentiu as necessidades dos pobres. Foram os pequenos pregadores das capelas e não os *squarsons**, que simpatizavam com os Felix Holts. Também deve ser lembrado que esses homens foram excluídos das universidades até 1871, uma queixa a mais a ser dirigida contra a Igreja. (A despeito de Oxford ter sido a casa da reação, Herbert Spencer ficou mortificado ao verificar que lá seus livros serviam de texto de estudo, enquanto um local não ligado a nenhuma confissão específica, e com tradição do Iluminismo, o University College, de Londres, nem sequer contava com eles em sua biblioteca.) O “Establishment” — como hoje aprendemos a chamá-los, os poucos indivíduos cultos, bem relacionados, influentes e ricos, que realmente compreendem os assuntos e podem controlá-los com urbanidade por detrás das cortinas (não tenho certeza de quem são eles agora, embora pareça que o Warden, da minha faculdade, seja um mem-

* N. do T. — proprietários de terra que também eram clérigos da Igreja da Inglaterra, isto é, a Igreja Anglicana, religião oficial inglesa.

bro *ex officio*) — deplorava esses não-conformistas, ainda que talvez não tanto quanto aqueles a quem o escritor de anedotas Mr. Montagu Williams chama de “homens de origem oriental” ou “cavalheiros muito polidos, até o ponto em que podem ser azeitados”.

O melancólico Huxley demonstrou ser o mais formidável adversário da Igreja do Estado. Para este agnóstico — foi ele quem inventou esta palavra —, como para Spencer, Tylor e Darwin, toda religião começava e se enraizava na adoração de fantasmas e em todos os credos infantis; sua tática era pôr em questão algumas histórias da Bíblia que, tomadas literalmente, eram cientificamente inaceitáveis — histórias como a do Dilúvio de Noé. Depois, tendo trazido os oponentes para o seu campo, ele destacava o fato de que, se aquela história específica não era historicamente verdadeira, não havia razão para se aceitar quaisquer outras histórias do Velho Testamento, sendo a autenticidade semelhante para todas; e, se assim era, o que dizer então da teologia cristã, que deve firmar-se ou ruir com a integridade histórica das escrituras judaicas? Esta não é uma conseqüência necessária, mas alguns defensores do Livro colocaram-na em sua própria boca, Gladstone em particular, aceitando-a como tal.

Não é difícil simpatizar com os Huxleys mais do que com as Wilberforces (as “Soapy Sams”). Foi monstruoso que homens de ciência fossem atacados, e mesmo vilipendiados, por expressarem opiniões sobre assuntos dentro do seu próprio campo de conhecimento, por homens completamente ignorantes destes assuntos. Além disso, havia alguma verdade na argumentação de Huxley de que tudo o que o protestantismo conseguira tinha sido substituir a infalibilidade da Igreja pela infalibilidade da Bíblia, e havia alguma justiça em sua queixa de que aqueles que proclamavam o direito ao julgamento pessoal pretendiam negá-lo a ele. E mais: a Bíblia tornara-se um fetiche e a citação dos textos das Escrituras um estorvo. Dickens provavelmente não está fazendo uma caricatura de Jonas Chuzzlewit quando faz com que ele se queixe da temeridade de seu pai em viver além dos 70 anos: “Gostaria de saber onde está a sua religião quando ele desobedece a Bíblia desse jeito!” A Igreja Anglicana passou muito tempo numa condição deplorável, como o metodismo pode testemunhar, e além disso tornou-se de tal modo identificada com os interesses de classe dos proprietários de terras — o Dr. Arnold considerava-a como a reserva particular da aristocracia Tory — e dos industriais, que qualquer pessoa que se revoltasse contra o Mr. Bounderbys da época e as pavorosas condições de vida dos pobres se veria, quase que inevitavelmente, contra a Igreja estabelecida e sustentada pelo Estado — que com muita freqüência, quando não silenciava, achava algumas desculpas hipócritas para a exploração (o pauperismo era causado pela preguiça, pela imprevidência e pelo vício) ou então se limitava a exortações moralistas e à desanimadora recompensa da vida eterna. Assim, não é surpreendente que, por detrás da severidade das críticas, os homens de ciência não pudessem esconder inteiramente seu prazer frente aos contratemplos exegéticos da Igreja oficial. De qualquer maneira,

como Huxley costumava destacar com muita sensibilidade, de nada adiantavam as acusações contra os cientistas, sociais ou não, de deterioração da Fé. O dano, se o havia, que tantos religiosos denunciavam como provocado por suas pesquisas e comentários, já fora causado há muito tempo atrás pelos próprios cristãos e por filósofos céticos. Por que censurar os geólogos, os antropólogos e os estudiosos bíblicos quando os diques já haviam sido rompidos há séculos?

Por outro lado, não deveríamos retirar nossa simpatia simplesmente porque a maior parte dos críticos eram pessoas enfadonhas, presunçosas e cheias de vaidade intelectual. O que poderia parecer mais sombrio hoje do que Mills, Spencer, Buckle, Galton, John Morley e o resto do grupo? Mas seus opositores, os cansativos Gladstones, eram igualmente tediosos. Na realidade, devo confessar que acho todo o período em que essas controvérsias estavam no auge extremamente tedioso: suas guerras intermináveis contra os fracos — zulus, ashantis, benins, afegãos, birmaneses, egípcios, sudaneses e boers —, H. M. Stanley, Lord Randolph Churchill na África do Sul, o Príncipe em Baden Baden... e numa boa medida, embora de uma safra anterior, Dr. Arnold em Rugby.

Os críticos não deveriam ser censurados, se é que merecem alguma censura, por permitirem que a indignação, não isenta de malícia, nublasse seu julgamento científico. Um biólogo não ataca nenhuma forma de vida animal, do mesmo modo que um astrônomo não denuncia o sistema planetário. Conseqüentemente, por que aqueles que afirmaram e afirmam que a religião é apenas uma instituição social entre outras e que todas as instituições são exatamente como muitos sistemas naturais, ou partes deles, como organismos e corpos celestes, deveriam ser acusados de solapá-la? Este ponto foi bem destacado por Benjamin Kidd em seu livro, na época muito conhecido, *Social Evolution* (1894). Se, dizia ele, os cientistas sociais tivessem de investigar, de forma não emocional, a função social de um fenômeno tão universal e tão persistente, eles constatariam que a vitalidade das sociedades, mesmo sua existência, está associada à religião, e que é precisamente através dos sistemas religiosos que a evolução social, ou progresso, teve lugar, pois a religião é a mais significativa das forças de evolução, o principal agente na seleção natural. A história nos mostra que os povos socialmente mais eficientes foram, e são, os mais religiosos, e daí podemos concluir que "através da operação da lei da seleção natural a raça deve tornar-se cada vez mais e mais religiosa". Era esta a posição pragmática seguida, mais tarde, pelo antropólogo social Dr. R. R. Marett: "A religião é sempre vital para o homem enquanto um ser que luta e que busca o progresso". Este era um lugar-comum no período, encontrado também em Sorel, Croce e muitos, muitos outros. Se o que eles diziam é verdade, era absurdo descrever as formas superiores de religião, como Grant Allen fez, como nada mais do que um "desenvolvimento fungóide grotesco".

O ponto destacado por Kidd era óbvio, e mesmo aquele duro racionalista hipocondríaco Herbert Spencer teve de admitir, no final da sua vida, que um

sistema religioso de qualquer tipo é um elemento constitutivo de toda sociedade que fez algum progresso em termos de civilização, e talvez um elemento necessário; e nós já destacamos os esforços dos saint-simonianos e comtistas em fundar religiões seculares, tentativas que Kidd considerava inúteis, uma vez que todas as religiões são ultra-rationais e baseadas em crenças no sobrenatural. Assim, as baterias dos racionalistas voltavam-se contra eles mesmos.

Não obstante, a defesa pragmática da religião também podia ser um embaraço, pois, embora pudesse parecer efetiva enquanto um contra-ataque, era também um reconhecimento da irrelevância da verdade ou mesmo da teologia; e ninguém vai aceitar uma fé religiosa simplesmente porque um sociólogo afirma que ela é socialmente útil. Um embaraço ainda maior foram os desesperados esforços para salvar o navio, atirando ao mar toda a sua carga. Foram atirados ao mar profecias, milagres, dogma, teologia, ritual, tradição, clericalismo e o sobrenatural, tudo que Matthew Arnold considerava como acréscimos desnecessários de elementos folclóricos e seus derivativos, os produtos da imaginação dos homens, de suas tendências mitopoéticas, de seu fascínio pelas artes taumatúrgicas — numa palavra, o *aberglaube* do cristianismo. O cristianismo seria refundido a partir do que restava. Esta religião substituta devia ser baseada num código de conduta apropriado a cavalheiros vitorianos, uma base coberta de emoção e sólida o bastante para apoiar a frágil abstração: “O Poder Eterno, não nós mesmos, é que induz à probidade”. A sanção por detrás da conduta correta seria simplesmente a que induz à felicidade. Quando um homem age corretamente sente-se bem. O que quer que essa reconstrução possa ter representado, ela não era a religião cristã do passado, seja católica, seja protestante, e era improvável que ela apelasse para o que às vezes eram chamadas de “as massas prescritas”.

Contudo, embora alguns cientistas sociais, como Kidd, tivessem segundos pensamentos sobre religião, em geral a batalha da Bíblia continuou sendo, no século XX, um compromisso inconstante, e se não podemos afirmar que este ou aquele lado conseguiu uma vitória completa, podemos dizer que parece que restou muito pouco da Bíblia. Pedacos e trechos do Velho Testamento foram espalhados por toda parte, e o Deuteronômio foi mais ou menos demolido. Nem os Evangelhos escaparam do ataque, nem mesmo os Atos e as Epístolas. Aqueles que procuraram recolher-se atrás de interpretações alegóricas, o que Huxley chamava de fuga para a alegoria para escapar do absurdo, freqüentemente aumentavam ainda mais a confusão.

Assim, muitos que haviam sido criados com uma visão estrita da Bíblia viram-se em meio à maior confusão, e o período termina com gritos de desânimo ou de esperança desesperada: “Vagos semicrentes de nossos credos ocasionais”, “exércitos ignorantes chocam-se à noite”, “eu cambaleio onde pisava firmemente”, e assim por diante.

Olhando para trás, podemos imaginar por vezes todo o estardalhaço que houve. Hoje, ninguém está preocupado com Jonas e a baleia, ou com a mulher de Lot, ou com o porco de Gadarene, temas sobre os quais Gladstone e Hux-

ley travaram debate tão memorável; ninguém se importa quantas deusas-mães são reveladas ou quantos reis sagrados são assassinados e ninguém se incomoda que haja muitas semelhanças entre os rituais cristãos e os rituais primitivos. Isto se deve parcialmente ao fato de as Igrejas terem deixado de defender posições que não lhes eram solicitadas nem convenientes, e, de fato, aprenderam a agradecer aos cientistas por terem-nas livrado de embaraços: "Essa libertação da religião dos laços da ciência imperfeita é muito positiva", afirma Whitehead, com muito bom senso. Mas deve-se também ao fato de os sucessores desses cientistas serem mais ou menos indiferentes, pois como a religião não domina mais o pensamento como costumava dominar, mesmo na ficção popular da época, há pouca motivação para atacá-la. A geração anterior discutia sem cessar questões religiosas porque preocupava-se seriamente com elas, e embora debatesse tópicos como a esposa de Lot e o porco de Gadarene, que hoje não parecem ter para nós a importância que lhes era atribuída, percebia que questões mais fundamentais estavam em jogo. Mesmo aqueles que eram hostis ao cristianismo não conseguiam escapar ao clima religioso da época. Ser hostil significa pelo menos uma espécie de tributo. Mas por volta do final do século o clima mudara. O naturalista canadense e fiel admirador de Darwin, Romanes (que pronunciou uma famosa conferência em Oxford), era considerado ligeiramente estranho quando, depois de ter escrito um ataque — sob pseudônimo — à religião em 1876, declarou em tom apologético que passou a ver "que a fé é intelectualmente justificável", acrescentando, contudo, humildemente, que "até o momento eu não tenho essa convicção íntima real". Não havia nada demais que um cientista se declarasse agnóstico, mas sim que ele dissesse que não o era, como Lord Kelvin, que provocou grande surpresa com uma declaração dessa natureza em 1900; e o cientista, neste aspecto, não era estranho à, mas sim representativo da sociedade intelectual da época, pois não havia mais nenhuma ousadia em se ser agnóstico nestes círculos. Na verdade, como observa Engels, escrevendo por volta de 1880, com sua ironia atraente, embora pesada, a introdução e a difusão de óleo de salada na Inglaterra foram acompanhadas pela difusão do ceticismo europeu, até do agnosticismo, que embora não fosse ainda considerado "o máximo" era, pelo menos, mais respeitável do que as formas mais extremas de dissenso (ele tinha muito desprezo pelo homem de ciência que, ao invés de se autodenominar claramente materialista, "traduz sua ignorância para o grego e chama isto de agnosticismo"). As pessoas, cada vez mais, deixavam de conhecer mesmo aquilo que lhes era indiferente, e até mesmo declarar-se um agnóstico parecia um compromisso um tanto insípido. Quase que se pôde fazer coro à personagem de Dickens, Mr. Tigg, "Eu não acredito nem mesmo que não acredito, maldito seja eu se acreditar!"

Uma vez aceito que as controvérsias do passado careciam em muitos casos tanto de significado quanto de substância, e levando-se também em conta que prevaleceu um clima de indiferença, é compreensível que um espírito de tolerância mútua tenha colocado um ponto final nas disputas entre os religiosos e os cientistas naturais. Mas isto só foi possível porque nunca houve, funda-

mentalmente, qualquer terreno real de disputa entre o que as ciências naturais ensinam sobre a natureza do mundo físico e o que as Igrejas ensinam sobre fé e moral. Afinal, não pode haver afirmação mais forte da lei natural do que a crença em milagres. Este, porém, não é o caso entre as posições dos cientistas sociais, ou de muitos deles, e as das Igrejas. Aqui, portanto, ainda há conflito, e continuará a haver, pois, de acordo com a visão da personagem de Mrs. Linton, o determinismo sociológico e os ensinamentos de Jesus são irreconciliáveis.

Procurei oferecer a vocês um esboço do desenvolvimento histórico, chegando até a situação atual para mostrar como a antropologia social foi o produto de mentes que, com pouquíssimas exceções, encaravam a religião como uma superstição fora de moda, adequada, sem dúvida, a uma era pré-científica e historicamente justificada, como as classes aos olhos dos marxistas, num período dado, mas hoje inútil, mesmo sem valor ético, e mais do que inútil porque dificultou o caminho da regeneração racional da humanidade e do progresso social. Aceitou-se como certo que a interpretação teológica de fenômenos tinha sido desalojada sucessivamente dos diversos departamentos da natureza e que as investigações científicas deviam apenas ser estendidas à vida social para que a sua exclusão do mundo da realidade fosse completa. Tudo que restaria à teologia não seria mais do que algumas vagas concepções metafísicas. Foi este o tema do discurso presidencial de Tyndall na Associação Britânica para o Progresso da Ciência, reunida em Belfast, em 1874; sobre a matéria, Huxley declarou sucintamente em 1892: “À medida que o conhecimento natural ampliou-se, o conhecimento sobrenatural retraiu-se e *creceu de forma vaga e questionável*; a evolução histórica da humanidade está sendo cada vez mais acompanhada por uma eliminação coordenada da presença do sobrenatural nos pensamentos dos homens”.

O que eu procurei aqui não foi mais do que apresentar um fragmento de um capítulo da história de certas idéias. A atitude dos antropólogos para com a religião foi tal como eu descrevi. Sobre ela não vou além de afirmar que creio que não mais ouviremos falar das leis sociológicas como elas foram concebidas por tantos escritores do passado, e na verdade de um passado não tão distante, e que isso será de grande benefício para a antropologia; não obstante, se os antropólogos da minha própria geração adotam a mesma visão, eles ainda têm de deixar isso claro. Além disso, é evidente, se as reivindicações passadas da sociologia e da antropologia não podem, neste aspecto, acho eu, ser mantidas, isto nada provaria com relação a qualquer religião, exceto que ela não é contradita pelas conclusões desses ramos particulares do conhecimento. Isto simplesmente responderia à questão colocada pelo biógrafo de Joshua Davidson. Não significaria que o número de crentes entre os antropólogos seria maior ou menor do que foi e é, pois o estudo da antropologia provavelmente pouco afeta a fé, de uma forma ou de outra.

Tenho apenas de acrescentar que a posição existente hoje na Grã-Bretanha é em grande parte a que existiu no passado, salvo num particular. A

maioria dos antropólogos é indiferente, senão hostil, à religião — ateus, agnósticos, ou simplesmente nada — e uma minoria é cristã. O que há de particular é que entre os cristãos uma parcela considerável é constituída por católicos. A situação é, na realidade, mais ou menos a seguinte: de um lado estão os indiferentes e do outro lado os católicos, com poucos, ao que me consta, no meio. Convém frisar mais uma vez que, na minha opinião, não há nada na natureza da antropologia que tenha provocado esta situação, pois parece ser uma tendência geral na vida intelectual da nossa época — uma constatação, como Comte viu claramente muitos anos atrás, de que o protestantismo dissolve-se no deísmo e o deísmo no agnosticismo, e que a escolha se dá entre tudo e nada, uma escolha que não permite nenhum compromisso entre uma Igreja que se manteve firme em seus princípios e não fez nenhuma concessão, e nenhuma religião.

O encantamento do mundo

*Octavio Ianni**

A história das ciências sociais pode ser vista como a história do desencantamento do mundo. A economia política, geografia, sociologia, antropologia, psicologia e história desenvolvem-se como disciplinas científicas conquistando espaços que eram ocupados pela tradição, o senso comum, a religião, a filosofia. A impressão causada pela história de cada uma e de todas as ciências sociais é a de que elas emergem e afirmam-se em um largo combate com essas formas de pensamento. No que se refere à religião, o profano avança pelo reino do sagrado. O Diabo parece vencer Deus.

Em diferentes gradações, é claro, mas em uma razoavelmente ampla unanimidade, muitos trabalham e trabalham com base na convicção de que a ciência afugenta, confina, substitui ou nega a religião. Os iluministas já se haviam colocado a hipótese de que a religião não teria lugar no mundo do futuro, emancipado da tradição, superstição, absolutismo, despotismo. No século dezanove acreditou-se que surgiria "uma nova era altruística, pacífica, industrial e científica". Acreditava-se que para a construção de uma nova moral, contemporânea dos novos tempos, seria "muito melhor buscá-la no estudo científico da vida social". Aliás, o evolucionismo de Darwin e Spencer causou forte impacto nas ciências sociais, em detrimento da religião. Em 1892, Huxley dizia que "a evolução histórica da humanidade está sendo mais e mais acompanhada por uma simultânea eliminação do sobrenatural como preocupa-

* Sociólogo — CEBRAPE.

ção da mente dos homens". Ao refletir sobre essa história, Pritchard escreve: "Quase todos os principais antropólogos da minha geração — creio — sustentariam que a fé religiosa é uma ilusão, um curioso fenômeno que logo será extinto e que poderá ser explicado com expressões tais como 'compensação' e 'projeção', ou, como estabelecem algumas interpretações sociológicas, algo que diz respeito à manutenção da solidariedade social".¹

De modo explícito e implícito, as maiores contribuições das ciências sociais compreendem temas e explicações que circunscrevem, reduzem ou mesmo anulam os espaços das crenças religiosas. Os escritos de Maquiavel, Locke, Rousseau, Ricardo, Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber, Gramsci, Lévi-Strauss e outros expressam muito desse vasto processo de desencantamento do mundo. E quando o problema religioso é examinado diretamente pelo cientista social, o sagrado acaba sendo dessacralizado. Se o antropólogo analisa um mito, ainda que para assinalar o seu mistério, mesmo nesse caso o sagrado perde um pouco, ou muito, da sua magia. À medida que caminha a pesquisa sobre a sociedade, cultura, natureza, história, a Terra deixa de ser o centro do mundo e aparece jogada no vasto espaço comandado pelo sol. Descobre-se que a luz solar gera a vida da Terra. Com a ciência, o homem perde o lugar que lhe havia sido conferido por Deus; deixa de ser a criatura do criador e passa a ser um elo, um momento, na cadeia da transformação da natureza. Aos poucos, em lugar de ocupar o centro da vida social, da cultura, passa a servir à máquina, mercadoria, lucro. Deus e o Diabo se tornam prosaicos, cotidianos, diferentes, irreconhecíveis, outros de si mesmos, substituídos ou personificados pelo dinheiro, consumo, ostentação, cobiça, violência. Tudo se seculariza na trama das relações, processos e estruturas que constituem a vida social e cultural, os trabalhos e os dias de uns e outros — todos.

Desde que emergem as ciências sociais, no âmbito da revolução burguesa que atravessa feudos, províncias, nações e continentes, o mundo começa a ser desencantado. Ampliam-se os espaços da ciência, razão, idéia. Em larga medida, o desencantamento implica na profanação do mundo que havia sido inventado por Deus. Para uns, soltou-se o Diabo. Para outros, revelou-se o Diabo no corpo do homem. Muitos haverá que reconhecerão que a guerra entre Deus e o Diabo precisa continuar, desenvolver-se, para que o homem possa descobrir-se, encontrar-se, alcançar a iluminação da transparência.

As ciências sociais compreendem um vasto acervo de realizações: temas, conceitos, explicações, leis, controvérsias etc. São muitas as contribuições, tantas que seria impossível fazer uma relação dos seus feitos. Mas vale a pena registrar um pouco do muito que se fez: sociedade civil e Estado, comunidade e sociedade, público e privado, povo e cidadão, liberdade, igualdade, propriedade e contrato, divisão do trabalho, vantagens comparativas e economia de escala, valor de uso e valor de troca, produção, distribuição, troca e consu-

1. Evans-Pritchard, "A religião e os antropólogos". Conferência Tomás de Aquino de 1959, publicada neste número de *Religião e Sociedade*.

mo, ordem e progresso, normal e patológico, racional e irracional, *virtu* e fortuna, id, ego e superego, status e papel, coerção e ajustamento, norma e rito, mito e cerimônia, alienação e fetichismo, sagrado e profano, sincrônico e diacrônico, Deus e Diabo. Tanto desencantamento que a muitos fascina, deslumbra, encanta.

O que está ocorrendo é a redescoberta do indivíduo, família, grupo, cidade, sociedade, cultura, poder, história, natureza. À medida que caminha a reflexão, desvendam-se novas dimensões nos fatos, acontecimentos, façanhas. O singular esconde universais que a reflexão científica revela, cria, imagina. Aos poucos, o indivíduo, a sociedade, a história recobrem-se de outra aura. A idéia, o conceito, a categoria construídos pelo espírito que duvida e interroga, substitui a fatalidade da tradição, o perigo do Diabo, o desígnio de Deus. O pensamento exorciza o real, desvendando o que é, não é. Tanto se inventa como se desinventa a religião. Mas é preciso trabalhar largamente para isso. Trabalhar de modo a descobrir o segredo da magia, o mistério escondido nos fatos, acontecimentos, façanhas. "A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica popular, sua dignidade espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação. É a realização fantástica da essência humana porque a essência humana carece de realidade concreta". A religião é o "aroma espiritual" de um mundo opaco, insólito, invertido; um "protesto" espiritual contra a miséria desse mundo. "A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito".²

Para desencantar o mundo, não há outro jeito senão contar e recontar os fatos, acontecimentos e façanhas de outro modo, com outras palavras. Há toda uma vasta e múltipla invenção acompanhando o exorcizar de Deus e do Diabo que se encontram nas coisas, entre os homens, na natureza, no sobrenatural. Desvendam-se ou inventam-se palavras, gestos, cores, sons, imagens, metáforas, fábulas, alegorias. Toda reflexão sobre o presente e o passado compreende a fabulação, ficção, utopia. Mesmo os que desejam resgatar o passado. Inclusive os que almejam purificar o presente. Muito mais aqueles que querem inventar o futuro. Para desencantar o mundo de Deus e do Diabo é sempre necessário recontá-lo. Recantá-lo. A ciência, como a arte, pode muito bem ser vista como um modo de encantamento do mundo.

2. Karl Marx, "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", in *A questão judaica*, tradução de Wladimir Gomide, Gráfica Editora Laemmert, Rio de Janeiro, 1969, p. 103-127; citação das p. 105-106.

COMUNICAÇÕES do ISER

Artigos curtos, com uma linguagem informal, sem os rigores da academia. Assim são as **Comunicações do ISER**, que ainda trazem debates, trabalhos e notícias sobre o que está acontecendo no campo da religião.

Números de 1986:

18: O caso Ruschi. O propósito da servidão. Deus e o Diabo na cauda do cometa. Entrevista com Edmund Sherrill.

19: Maria – um debate sobre *Je vous salue, Marie*, de Godard.

20: Romarias da terra. A Igreja Católica e a proliferação de "seitas". Da Teologia da Libertação à Ciência Viva. (No prelo.)

COMUNICAÇÕES DO ISER é uma publicação bimestral do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Assinatura anual (6 números): Cz\$ 120,00.

Pedidos de assinatura, números avulsos e catálogo para ISER – Rua Ipiranga, 107 – Laranjeiras – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22231 – Tel.: 265-5747.

Leia também *Religião e Sociedade* e *Cadernos do ISER*, ou assine as três publicações por Cz\$ 330,00.



*I*luminismo e religião

Renato Ortiz*

Gostaria de considerar o texto de Evans-Pritchard, "A religião e os antropólogos", mais como um pretexto para discutir alguns pontos relativos à Sociologia e à Antropologia da religião; neste sentido, pretendo desenvolver não tanto um comentário, mas uma reflexão sobre alguns tópicos. Quero considerar particularmente três aspectos na minha argumentação: o embate entre Iluminismo e religião; a tese do retorno do sagrado nas sociedades modernas; a relação entre Ciências Sociais e o estudo dos fenômenos religiosos. Esses pontos são a meu ver recorrentes nas diversas discussões promovidas pelo ISER das quais tive a oportunidade de participar algumas vezes. Eles condensam ainda um núcleo de indagações que é cada vez mais pertinente ao estudo da religiosidade no Brasil. Ao sair do texto, espero de uma certa forma atender o interesse que *Religião e Sociedade* possui em proporcionar um debate mais amplo sobre a questão religiosa.

Não resta dúvida de que o pensamento científico dos séculos XVIII e XIX considera a religião como elemento obscurantista, marca de um passado de dominação supersticiosa. É curioso observar que hoje se atribui exclusivamente ao marxismo e ao socialismo esta posição ateísta. Esquece-se que os escritos de Voltaire são bem mais contundentes do que as observações de Marx sobre o ópio do povo; neles a religião sequer é pensada como ilusão: ela corresponde simplesmente a uma fraude que visa a manutenção dos clé-

* Antropólogo — PUC-SP.

rigos no poder. No entanto, é necessário entender que a indignação dos homens do século XVIII contra as crenças religiosas se insere num espaço de lutas. Ela é simultaneamente um combate teórico e político. Teórico, porque introduz uma nova qualidade de pensamento para se entender o mundo. Sempre me surpreendeu a distância que separa Giordano Bruno de Galileu. O primeiro, apesar de todo avanço que imprimiu ao pensamento científico, pensava o universo ainda em termos religiosos. Galileu não: ele é nitidamente um produto da "Reforma" que se opera na forma de se compreender a realidade natural e social. A emergência da ciência nos séculos XVII e XVIII se faz contra a religião, o que torna mais fácil entender o porquê da virulência do ataque contra o pensamento religioso. Gramsci compreendeu bem esta dimensão da história européia quando diz que a Revolução Francesa é uma Reforma leiga que rompe definitivamente com o monopólio da religião como forma de entendimento do mundo.

Mas o Iluminismo é também uma revolução política que se enraíza numa classe social específica, a burguesia. À nova forma de se conceber o mundo se associa uma classe que se insurge contra o poder aristocrático. A religião é agora combatida enquanto inimigo político que se alia às forças conservadoras. Sartre tem razão quando afirma que os iluministas são os intelectuais orgânicos da ordem burguesa; eles combatem no plano ideológico a hegemonia do pensamento religioso. Dentro deste quadro, o estudo da religião deve necessariamente ser concebido de forma distorcida. Esta obscuridade do homem iluminista é de natureza histórica e se vincula a um combate que é simultaneamente ideológico e político. Não há possibilidade histórica de se ter uma distância crítica em relação ao objeto que se quer analisar e destruir. No século XVIII, a religião — sobretudo a católica — se encontrava ainda associada ao poder aristocrático; no XIX ela sonhava com a restauração dos valores e dos privilégios perdidos. Não é necessário retomarmos exemplos como a encíclica *Rerum Novarum*, ou a proclamação do princípio de infalibilidade do Papa face ao crescimento da autoridade leiga, para percebermos os sintomas claros da posição conservadora da Igreja.

O espírito iluminista, aliado ao evolucionismo do século XIX, concebe portanto o fenômeno religioso como contraposto à razão. Poderíamos talvez estabelecer certas nuances e dizer que o elemento religioso permanece em sistemas como o positivismo de Auguste Comte. Na verdade, o descrédito do comtismo na França provém menos de sua crítica às crenças ritualísticas características da fase metafísica da humanidade do que da sua pretensão de se constituir em religião universal. Durkheim, quando procura integrar Comte ao espírito da moderna universidade do final do século, deixa claro que ele se refere a Comte o sociólogo, e não o ideólogo. O positivismo como religião encontra dificuldades em se desenvolver no solo europeu, e deve emigrar para países como o Brasil e o México, onde terá uma ressonância relativa. O mesmo pode ser dito de pensadores como Lunacharski e Gorki, que tentam uma mistura de Darwin, Comte e Marx. Esses "fazedores de deuses", como ficaram

conhecidos na literatura marxista, acreditavam que a religião, como força moral, é estruturalmente necessária a toda formação social. Não obstante, a combinação entre o evolucionismo e a religião é minoritária junto aos estudos desta época; a lista de escritos levantados por Pritchard é neste ponto convincente. O que predomina é um raciocínio ateuista, racional e evolucionista. O evolucionismo constitui o espírito de uma época. Ele transpassa as diversas correntes de pensamento e penetra inclusive o marxismo; basta lembrarmos dos escritos de Engels sobre a origem da família e da propriedade, ou ainda os primeiros artigos de Marx em relação à superioridade da civilização sobre a barbárie do mundo colonizado. A oposição ciência/religião que se esboçava no século anterior, tem-se agora uma ordem cronológica historicamente necessária que caminha das sociedades inferiores às mais evoluídas. A religião é vista como uma sobrevivência do passado (Tylor) que deve ser superada pelo progresso da razão. Coloca-se com toda clareza o problema do fim das religiões. A ordem social futura, seja ela burguesa ou socialista, prescindiria deste elemento incongruente com o mundo moderno.

O que os intelectuais deste século não percebem é que muitas vezes, em nome da ciência, eles são os porta-vozes de uma nova forma de dominação. Os frankfurtianos estão corretos quando dizem que a ciência e a técnica constituem um outro tipo de poder. Existe uma dialética do Iluminismo que transforma o momento libertador da razão em elemento de opressão e domínio. Ao reduzir o mundo a um sistema de variáveis racionais, o pensamento iluminista possibilita a manipulação da sociedade como um todo. O domínio da razão abre espaço para a existência de um mundo racionalmente administrado a partir do alto. Dentro desta perspectiva, exclui-se do plano social o lado "irracional", isto é, não controlável, da sociedade: religião, arte, desejo. Como dirá Adorno, "o Iluminismo se relaciona com as coisas como um ditador"; ele visa manipulá-las.

Mas se a ciência é necessariamente uma forma de dominação, não seria a religião o seu contraponto? A resposta à pergunta nos remete ao segundo aspecto da nossa argumentação: o retorno do sagrado. Penso que é possível colocar esta questão em dois níveis. O primeiro, que desenvolveremos mais adiante, se refere à própria relação entre ciência e o fenômeno religioso. O segundo é de caráter sociológico, e se fundamenta na carência do diagnóstico sobre a secularização. Ele parte de uma constatação empírica e pode ser resumido da seguinte maneira: a pluralidade das religiões no mundo moderno atesta um retorno do elemento sagrado que desmente as previsões secularizadoras dos pensadores do século XIX. Vejamos como trabalhar este segundo nível.

Confesso que a tese sociológica do retorno do sagrado, hoje tão difundida entre os estudiosos da religião, nunca me pareceu muito convincente. Desde meus estudos na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, quando cursei o seminário de Henry Desroches, tenho a impressão de que ela encobre mais uma vontade ideológica de alguns pensadores católicos que nela

buscam validar o estudo da religião. Porém, à parte esta impressão subjetiva, meu trabalho sobre a umbanda me levava para outra direção. Como explicar o surgimento de uma religião no momento em que a sociedade brasileira se moderniza e se industrializa? Evidentemente, a hipótese de uma secularização oposta à permanência do fenômeno religioso me ajudava pouco a entender o problema. No entanto, como falar de retorno de algo que nunca havia desaparecido? Não seria mais correto admitirmos que Nietzsche foi apressado ao declarar a morte dos deuses? Penso que o equívoco provém do fato de termos tomado excessivamente a sério as teses anteriores. A compreensão do processo de secularização foi uma preocupação constante dos clássicos nas Ciências Sociais. Marx, Weber e Durkheim procuraram, sob diversos aspectos, analisar a questão religiosa. Este interesse não é casual: ele decorre da necessidade de se compreender o dinamismo da sociedade moderna. Weber buscava na comparação entre as religiões ocidentais e orientais a chave para o entendimento da emergência do capitalismo na Europa feudal. Durkheim retoma as religiões primitivas porque vê nelas uma força moral que ele procura encontrar em vão na sociedade ocidental. Neste ponto eu diria que os clássicos são ricos em ensinamentos. Porém, eles não deixam de ser perpassados pela ideologia evolucionista que estávamos mencionando. Com o advento da sociedade moderna e a expansão do capitalismo a nível mundial, não há dúvidas de que o processo de secularização é universal; ele penetra as mais diversas áreas que anteriormente faziam parte da esfera religiosa. O engano está em se contrapor radicalmente a tendência secularizadora ao processo religioso. Penso que se equivocam ambos, os pensadores do século XIX e aqueles que hoje defendem o ponto de vista do retorno do sagrado nas sociedades modernas. Se colocarmos a questão da religião em termos de hegemonia e não de alienação, o equacionamento do problema será distinto. O advento da sociedade moderna não significa o fim das religiões mas sim o fim da organicidade da religião como forma de organizar a sociedade como um todo. O processo de secularização confina a esfera de atuação das religiões a limites mais restritos, mas não as elimina. Dito de outra forma, a religião é preservada enquanto forma de conhecimento do mundo, mas perde o poder de exprimir o Estado. Os grupos religiosos poderão se aliar ao Estado leigo, pressioná-lo, influenciá-lo, mas a religião não irá mais representá-lo. A pluralidade das "seitas" religiosas atesta menos um retorno do que a condição estrutural da religião nas sociedades modernas. No mundo atual não tem mais sentido falarmos em monopólio religioso, o que significa que a diversidade religiosa é interna e estrutural ao processo da modernidade. Somente um Estado religioso monopolista pode se apoiar na religião como cimento social, isto é, como ideologia orgânica da sociedade. A quebra do monopólio implica o surgimento e a expansão das particularidades religiosas; por isso é possível fazer um paralelo entre o advento de uma sociedade mercantil e a emergência de um "mercado" de bens religiosos. A sociedade moderna é politeísta no sentido em que os diferentes indivíduos cultuam a diversidade dos deuses. Ela abriga todas as religiões do mundo, sejam elas as crenças universais, budismo, catolicismo, protestantismo,

sejam as particulares, como os cultos de possessão, ou ainda os ritos mais pessoalizados, que variam desde a macrobiótica ao *raijnische*. Esta pluralidade e fragmentação é fruto da própria dinâmica social que cinde definitivamente o homem em cidadão e eventualmente em ser religioso. A secularização multiplica os universos religiosos.

Resta ainda um último aspecto a ser considerado, a relação entre Ciências Sociais e religião. Parece-me que se manifesta cada vez mais entre os estudiosos uma tendência de se "defender" a religião em contraposição ao "império dominador e racionalista" da ciência. Este tipo de atitude, que é mais geral — pois não se restringe à discussão da religião exclusivamente —, denota legitimamente toda uma insatisfação com o mundo atual, e pode perfeitamente ser avaliado pela valorização de autores como Nietzsche, Foucault, e recentemente Benjamin e os representantes da Escola de Frankfurt. O fenômeno está ligado a um debate mais amplo (algumas vezes definido comodamente como pós-moderno) e tem a ver com a consolidação da sociedade capitalista e de massa. Não cabe neste artigo entrarmos a fundo nesta discussão, mas é importante perceber que a revalorização da religião em contraposição à ciência se faz dentro deste panorama mais abrangente. Se no auge do Iluminismo falava-se em religião como fraude e ilusão, hoje existe uma tendência a inverter os termos, e sugere-se a superioridade da religião como forma de conhecimento. Temos agora não mais um retorno sociológico do sagrado, mas uma reafirmação do pensamento religioso.

Como entender, portanto, a relação entre ciência e religião? Não tenho dúvidas que estamos hoje longe dos séculos XVIII e XIX, quando se pensava o fenômeno religioso de forma distorcida. Por outro lado, conhecemos os desmandos da tecnologia e da ciência como ideologias. Cabe no entanto lembrar que até mesmo para Adorno e Horkheimer, críticos contundentes do espírito iluminista, existe uma positividade fundamental que emerge com a sociedade burguesa. O capitalismo, no seu incio, engendra valores que são universais, racionais, e promove o indivíduo e a cultura como elementos autônomos e livres. O indivíduo deixa de ser determinado pela sua origem social, e a arte adquire uma universalidade que a distancia de suas funções políticas e religiosas anteriores. Por isso Marcuse dirá que a cultura burguesa é "afirmativa", isto é, ela promove os valores de liberdade. A crítica ao iluminismo é no fundo uma crítica à irracionalidade da razão, e não uma refutação do princípio da racionalidade *tout court*. O que está em causa é a transformação do espírito científico em religiosidade.

Penso que a relação entre as Ciências Sociais e a religião deve ser colocada nas mesmas bases. Evidentemente é impossível pensarmos o fenômeno religioso como pura ilusão, mas de nada nos adianta nos refugiarmos na revalorização da mística religiosa. Não que o conhecimento religioso não seja válido, ele o é como qualquer outro (estético, por exemplo); o problema é que toda experiência religiosa é particular a uma determinada religião, pois cada fato social específico se esgota na sua particularidade. A vocação uni-

versalista das Ciências Sociais é que nos permite escapar ao particularismo dos fatos sociais; por isso a crítica deve ser endereçada ao pensamento científico e não opor idealmente razão e fé. Um exemplo: o inconveniente que vejo na interpretação durkheimiana da religião é mais o espírito anti-religioso, que denuncia Pritchard, do que sua metodologia que exclui estudo sobre o indivíduo religioso. Mas isto vale para a perspectiva durkheimiana como um todo e decorre de sua insistência em se conceber o ser humano como duplo, onde convenientemente se separa o homem individual do ser social. Na ânsia em estabelecer os contornos da Sociologia, Durkheim eliminou a noção de indivíduo, impossibilitando qualquer tipo de relacionamento entre Sociologia e Psicologia. Não há lugar na sua sociologia para um estudo do misticismo que tome em consideração a experiência mística, pois a subjetividade do ator social não é pensada como relevante. No entanto, faz pouco sentido preencher a lacuna da tradição sociológica com elementos de ordem religiosa, a não ser que defendamos a priori um determinado ponto de vista religioso. Pensar a perspectiva de uma ciência global (universal e não particular) não é afirmar a dominação da razão sobre a prática social, mas compreender que a Sociologia e a Antropologia só podem ser consideradas enquanto tal. Caso contrário, teríamos que aceitar a tese de que somente os religiosos compreendem a religião, os negros o racismo, os populares a cultura popular. Dentro desta perspectiva, elimina-se completamente a possibilidade da construção de qualquer conhecimento que se eleve acima da especificidade dos fatos e da vivência daqueles que são concernidos por eles. Sabemos que o sonho de uma Ciência Social análoga a uma ciência da natureza é inconveniente e impossível. Sabemos ainda, contrariamente aos desejos de Althusser, que não há ruptura epistemológica que delimite de uma vez por todas as fronteiras entre ciência e senso comum. Por isso prefiro o conceito de vigilância epistemológica que indica que devemos estar permanentemente atentos, pois os limites devem ser conquistados a cada passo. A meu ver, tem pouco sentido a pergunta levantada por Pritchard, se os antropólogos são ou não religiosos. Seria o mesmo que indagar se os cientistas políticos possuem ou não convicções políticas. O que conta é assegurarmos a ruptura com o senso comum, passo necessário para a construção do discurso científico. A ideologia neste caso jogará um papel ambíguo: enquanto falsa consciência, ela é certamente um entrave que deve ser superado; mas a ideologia possui também um lado positivo que estimula e orienta aquele que pretende fazer Antropologia, porque a Ciência Social coloca como sua referência a universalidade de que os diversos enfoques podem ser debatidos, ajustados, consolidados, ultrapassados. Se hoje perdemos a ilusão de que a ciência deixou de ser a causa das grandes revoluções sociais e tecnológicas, não é menos verdade que o artesanato do trabalho intelectual ainda encontra espaço para a realização de pequenas revoluções permanentes.

*E*vens-Pritchard e a religião

Roberto da Matta*

"É mais fácil conseguirem-se de
um inglês vinte juramentos
e dez imprecções do que uma
lágrima".

(Walter Landor)

I

Eis um antropólogo que não deseja se confessar no seu texto. Realmente, o que mais surpreende neste "A religião e os antropólogos", a Conferência Tomás de Aquino de 1959, proferida por E.-P. em Oxford, é como ele consegue navegar por águas tão convidativas e cruciais para a nossa empresa de estudantes do espírito humano e de suas instituições e, no entanto, não se confessar. Não abre o seu coração para nos dizer como encontrou seu caminho e seu norte. Prefere traçar um mapa mais ou menos preciso a nos fornecer um portulano que venha a preencher essa carta com uma experiência.

Mesmo discorrendo sobre um tópico que lhe era tão claro (lembro, para os não profissionais da área de Antropologia Social, que E.-P. escreveu dois livros clássicos sobre religiosidade não-ocidental: *Feitiçaria, oráculos e magia*

* Antropólogo — Museu Nacional.

entre os Azande, em 1937, e *Nuer Religion*, em 1956; vários ensaios sobre a magia e seus teóricos, em 1933 e 34, além de uma "antropologia social da religião", em 1965), Evans-Pritchard não abre o jogo. Muito diferente de Rous-seau, que nas Confissões diz virtualmente tudo; ou de Claude Lévi-Strauss, que não fala de sua vida pessoal em entrevistas, mas que nos livros abre-se para si mesmo e para o seu deslumbrado leitor. A rigor, ninguém precisaria realizar aquele esforço filosófico gigantesco e complicado de Derrida, ou até mesmo de Foucault, para destruir o espírito burguês ou o sujeito objetificado e reificado vigente no mundo ocidental tomando como base os escritos mais sofisticados de Lévi-Strauss.

Teria sido suficiente ler o final (ou o *grand finale*, quero crer...) de *Tristes trópicos* para ver como ele abraça o budismo como precisamente essa ideologia que valoriza a dissolução do eu (essa "ilusão totêmica") num Nirvana que, para o mestre francês, seria realmente aquele de um inconsciente comum à nossa espécie, zona subjacente a todos os homens em todos os tempos; porão onde jazem em estado virtual todas as possibilidades de ser e estar da vida social. Mas, conforme sabemos, Lévi-Strauss não é católico.

E. E.-P. não é francês. Como lembra o velho aforismo: "o inglês é desonesto como povo e honesto como homem; o francês é o exato oposto". Mas será isso verdade? Não se pode esquecer que os antropólogos sociais se esmeraram em desmentir essas garantias dadas pelas mais variadas tradições culturais. Foram eles que, muito antes dos historiadores, dos juristas e dos estudiosos das religiões, perceberam como era simplificador e arrogante classificar sociedades inteiras por meio de rótulos definitivos que as situavam sempre muito abaixo da Inglaterra, da França e da Alemanha. A trajetória da própria disciplina parece conformar-se num autêntico paradoxo que a aula de E.-P. caprichosamente mostra e esconde, naquele estilo meio irritante que tem caracterizado os antropólogos de Oxford.

E onde é que ele está?

Sugiro que se pode vê-lo com nitidez quando consideramos que as chamadas "ciências antropológicas" nasceram para justificar a "inquestionável superioridade política" dos europeus (e norte-americanos) sobre o mundo "negro", "vermelho" e "amarelo", mas que logo essas ciências se deram conta de que seu universalismo evolucionista e utilitário era simples demais. Aí, aquilo que foi uma disciplina do superior e de sua superioridade mudou de rumo...

De fato, sustentar que de um lado os homens eram formal e substantivamente "primitivos", "pré-lógicos", governados pelas mais íntensas e selvagens crenças e paixões, e, do outro, eram "civilizados" e cultos, crentes numa ordem cultural superior e fundada numa revelação divina, não se constituiria apenas numa questão de má fé e de ideologia, mas, sobretudo, de ignorância. Num livro de "introdução à Antropologia Social", tentei mostrar que depois da "revolução funcionalista" realizada por Malinowski nos anos vinte (e ele

foi, conforme sabemos, professor de E.-P. em Londres), tornava-se intolerável manter que as sociedades tribais (ou selvagens, como se dizia nos livros) eram realmente *primitivas* ou até mesmo *elementares* (no sentido usado por Émile Durkheim e seus alunos). Por quê? Ora, porque depois que os pesquisadores iniciaram um processo de *conhecimento compreensivo* desses sistemas, eles ganharam um rosto, e sobretudo uma alma. Uma personalidade que os tornava, a despeito de muitas convicções pessoais de cunho ideológico e religioso, se não semelhantes, pelo menos equivalentes a nós em relação a muitas coisas. Podiam não ter uma idéia mais sofisticada de Deus com elaboradas justificativas teológicas, lingüísticas e exegéticas, mas certamente estavam tão preocupados quanto nós relativamente às causas dos acidentes e infortúnios que revelavam a sociedade na sua mais intensa fragilidade humana, apesar de todas as proteções religiosas que era capaz de edificar com sacrifícios, orações, oferendas, promessas e templos para que os deuses a protegessem. Foi essa aproximação preconceituosa que, mais tarde, conduziu a paradoxal descoberta do "primitivo" dentro de nós. Grande parte, aliás, dessa aula de E.-P., é uma peroração sobre esse período e seus problemas, quando os estudiosos viraram, por assim dizer, seus canhões analíticos *contra* sua própria civilização, atingindo o seu centro legitimador crítico: a estrutura de suas crenças religiosas. Todo esse período mostra um processo complexo de deslizamento das pesquisas das origens para a descoberta de convivências sociais heterogêneas que uma história linear situava em etapas diversas e mutuamente exclusivas. Mas o fato é que o mágico, o selvagem e o "irracional" estavam tanto lá (na religião primitiva) quanto aqui nas nossas crenças, igrejas e textos sagrados...

O paradoxo das antropologias, então, apresentava o seguinte: se nós começamos a viagem para provar que os primitivos eram mesmo atrasados, ignorantes, dominados pelas paixões, incapazes de entenderem a lei, a religião revelada e a ordem, nós acabamos a caminhada com uma visão muito diferente. Agora somos obrigados a vê-los como iguais a nós, mas num sentido muito complicado: no plano de suas diferenças. É realmente fascinante entender como, no caso, o diferente foi o elemento inspirador e crítico na construção de uma visão humana do próprio Homem. Porque foi essa percepção aguda do diferente que permitiu questionar se, afinal de contas, as nossas categorias de dar sentido ao mundo não eram tão aprisionadoras quanto as "deles" e se elas não eram tão arbitrárias e tão sujeitas à manipulação, à má vontade exegética, à dificuldade de tradução e às limitações das tradições lingüísticas e culturais quanto as dos "selvagens". Descobriu-se, assim, que essa diferença era uma questão de *estilo*, e quem fala de estilo está discursando sobre *modos equivalentes* de se fazer uma coisa. Discute escolhas entre caminhos possíveis, não substâncias; indica combinações e ênfases, não linhas divisórias rígidas a demarcar campos opostos e irreconciliáveis. Pôde-se ver o "primitivo" como outro e, no espelho assim inventado, o outro dentro de nós mesmos. Como disse Lévi-Strauss, "adeus às viagens e aos selvagens...", que, como os históricos, os loucos e os mágicos, estão bem perto e dentro de nós.

Esse processo também fez enxergar um outro abismo. Quero me referir à descoberta antropológica do "método comparativo" como instrumento crítico de análise; do contraste cultural como meio de descobrir as singularidades de cada sistema social e, fundamentalmente, da *relativização* como uma perspectiva. Ou seja: sacamos que *trocar de lugar com o outro* é profundamente revelador da verdade humana que é sempre múltipla e, como dizia Bakhtin, jamais igual a si mesma. No fundo, a Antropologia Social anglo-francesa *re-descobriu* sem querer e sem saber (pois até hoje jamais cogitou dessa discussão profunda) uma tradição carnavalesca relativizadora e altamente crítica, aplicando-a como método nos seus estudos e na elaboração das implicações filosóficas dos seus achados. Foi isso que nos conduziu às vertigens dos aforismos de Wittgenstein; àquela formidável compreensão durkheimiana e maussiana de que as sociedades são uma forma especial de consciência, coletiva e totalizante, feita de *categorias sociológicas* que classificam e ajudam a *pensar e atuar sobre o mundo*; e, ainda, a essa perturbadora síntese estruturalista de que o Homem não tem mesmo uma verdade verdadeira: uma substância que o conforme em todos os tempos e lugares a um quadro fixo de significados, de formas institucionais e de argumentos para a sua legitimação. Todas as culturas tentam realizar essa fixação, mas falham irremediavelmente. O Homem é movediço e muda de rosto e de mentalidade. A familiaridade com o outro pesa sempre mais do que a igualdade a si mesmo. Somos, diz o estruturalismo, seres do contexto e das relações. E quando descobrimos formas iguais (como ocorre no estudo de terminologias de parentesco) é para sabermos em seguida que elas correspondem a ideologias diversas.¹ E isso, não precisaria dizer, faz variar o significado, permitindo entender que, além dos quadros que limitam a vida social possível em molduras, há questões insuspeitadas de afinidade, de variação, de interpretação dos códigos e de intensidade com que se pode viver um dado valor. As sociedades são muito mais como partituras musicais do que como organismos vivos, relógios ou máquinas a vapor, como diziam os vitorianos amantes da ordem ou da mudança social drástica.

II

Creio que essas considerações são indispensáveis para revelar algumas implicações filosóficas (e sociológicas) que, a meu ver, a exposição de E.-P. esconde ou simplesmente não discute. Mas devo começar do começo e ser bastante cauteloso. Não poderia, é óbvio, fazer reparos à "história" dos estudos de religião que antecederam as perspectivas antropológicas contemporâneas que se estampam tão claramente no texto em consideração. Mas acho possível indicar como tais descobertas acabaram se tornando uma faca de

1. Esse é um ponto importante que meu trabalho com os *Apinayé* buscou demonstrar. Veja-se Da Matta, "The Apinayé Relationship System: Terminology and Ideology", in David Maybury-Lewis (Editor): *Dialectical societies*, Harvard Univ. Press, 1979.

dois gumes ou, se quiserem, uma estrada de mão dupla, essa parte essencial do que estou chamando de “paradoxo antropológico”. Pois não é possível entender os “selvagens” sem, ao mesmo tempo, ampliar enormemente o nosso conhecimento de nós mesmos através de uma relativização incômoda e profundamente revolucionária, sobretudo no que diz respeito ao campo religioso. Nesta revolução, E.-P. foi pioneiro, tendo sido certamente o primeiro antropólogo social a realizar um estudo empírico de um sistema de feitiçaria em pleno funcionamento de um ponto de vista inteiramente antropológico, sem os antigos *bias* religiosos, sociais e políticos. Isto significa que E.-P. queria saber quais os determinantes sociais de uma percepção intelectual aparentemente distorcida e que não queria realizar isso para melhorar a sorte dos Azande ou fazê-los mais espertos para sua luta contra o imperialismo britânico. Nada disso. Seu interesse era realizar um exercício de *compreensão social* chegando o mais perto possível das categorias nativas para simplesmente realizar o mais complicado: entendê-las na sua dinâmica interna, sem a interferência dos seus preconceitos de estudioso ocidental. Com isso, ele descobriu que na sociedade Zande as acusações de feitiçaria eram parte de um sistema complicado de relações sociais, onde pessoas superiores política e socialmente não podiam ser acusadas de feitiçaria e onde algumas categorias estavam excluídas das acusações. Um plebeu não podia acusar um aristocrata, e um filho não acusava um pai. Feitiçaria, por conseguinte, não era algo apaixonado e estúpido, como queriam os antigos estudiosos, mas era algo racional. Tão racional quanto qualquer outro sistema religioso mais elaborado. E mais: era um método — e um método extremamente eficaz — de explanação dos infortúnios, das coincidências e dos acidentes. Foi assim que E.-P. ensinou que os Azande sabiam perfeitamente bem qual era a *causa eficiente* de um dado acidente ou infortúnio (por exemplo: uma pessoa morria de uma mordida de cobra e eles sabiam que a morte fora causada pelo veneno da cobra). Mas o que interessava aos Azande — e isso, sugere ele, está no cerne de todos os “sistemas de feitiçaria” — era a *causa final*. Ou seja: não basta saber “cientificamente” que foi o veneno que matou a pessoa, mas será preciso entender, explicar e, sobretudo, interpretar, por que uma cobra picou justamente *aquela* pessoa *naquela* situação. Ainda mais porque a pessoa é nossa irmã, nossa mãe ou nosso pai! O que a feitiçaria realiza é precisamente aquilo que a experiência empírica não pode fazer: explicar a conjunção entre uma dada pessoa e a causa de sua morte num momento específico. Ela interpreta a coincidência, o infortúnio e o acidente, afirmando que aquele encontro da cobra com a pessoa foi devido ao fato de ela estar sob o encanto de um feitiçeiro. E isso, sabemos bem, nenhum sistema empírico é capaz de realizar.

Mas quais são as implicações desta descoberta? Caberia, primeiramente, salientar que E.-P. não estava sozinho. Henri Bergson, filósofo francês cujo pensamento foi tão importante para esse tipo de antropologia social (embora isso não figure em nenhuma história da Antropologia...), já havia afirmado essa mesma “descoberta” partindo de uma análise inteiramente formal e teórica do problema. Com efeito, ele diz em seu livro *As duas fontes da moral*

e da religião (publicado em Paris em 1932) que o emprego de uma “causa mística” para a explanação dos infortúnios dá “significado humano” a algo inteiramente ocasional. O ocasional, o acidental e o fortuito contrariam a ordem social inventada pelos homens, reintroduzindo no seu meio uma *indiferença* que as mais diversas cosmologias são obrigadas a superar, caso desejem realmente aspirar a esse nome. São elas, conforme explica Bergson, que *re-estabelecem* o equilíbrio entre a causa e o efeito, fazendo com que a experiência adquira um sentido pleno. Nesta perspectiva, o *pensamento selvagem* é ultradeterminista. Ele deseja, como disse Lévi-Strauss anos depois (em 1962 no seu *O pensamento selvagem*), devorar e digerir tudo. É generoso esse pensamento mágico que junta tudo com tudo. Curioso que, como reconheceu o próprio E.-P., ninguém tivesse chamado a atenção para essa linha de diálogo entre ele e Bergson, até que eu escrevi para a revista *Man* (no seu volume 4, número 3, setembro de 1969) uma carta indicando essas semelhanças e correspondências explicativas entre Evans-Pritchard e Henri Bergson. De fato, o que a minha observação acentua é a compreensão profunda de Bergson e E.-P. para essa questão fundamental das religiosidades, centro da problemática da aula que obriga, a meu ver, a discutir todas essas questões. Porque se a religião explica os males do mundo, se ela legitima os poderosos com seus recursos de dominação, se ela confirma posições na estrutura social e as mudanças nessas posições, ela também costura e sutura eventos que a ordem social não pode prever, ou que ela tenta banir do seu meio. O significado social (ou humano) das coincidências e dos eventos fortuitos é este ponto chave que nem sempre foi lembrado pelos críticos da religião.

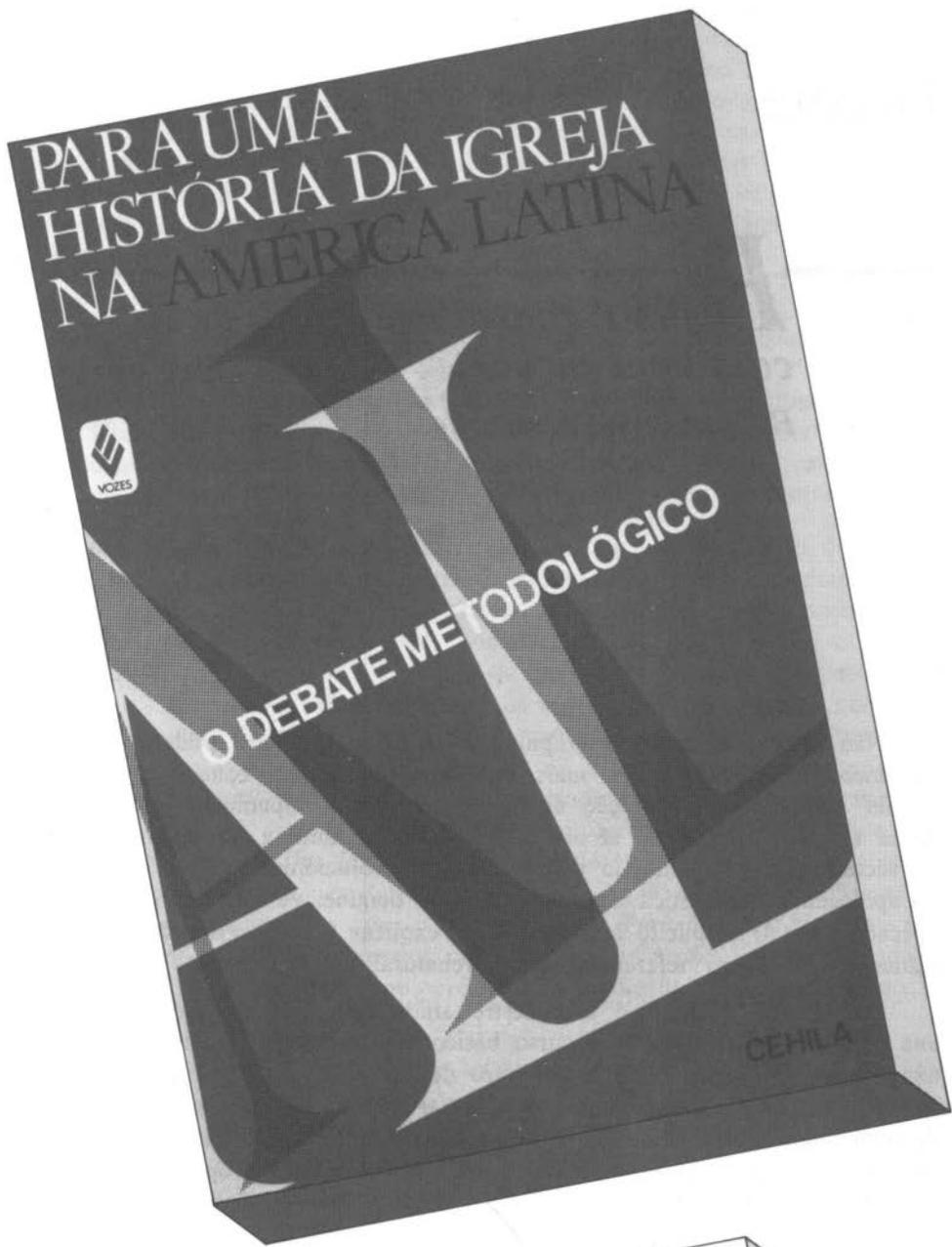
Junto com isso, há um outro aspecto fundamental. Quero me referir ao enorme descompasso que E.-P. explicita entre a religião como um quadro de referência institucional e político para a ação social e os sistemas de crença que, por assim dizer, preenchem esse quadro, dando-lhe um sentido e uma espécie de miolo humano e moral. Um, conforme diz implicitamente E.-P., pode existir sem o outro, de tal modo que pouco adianta realmente revelar um sistema absurdo de instituições sociais. A prova final está na crença que seus seguidores lhe devotam. A questão da fé religiosa, então, é como o amor a uma mulher, o gosto por uma pintura ou a apreciação a uma dada peça musical. Ela resiste a toda argumentação utilitarista, funcional ou racional porque, de fato, está distanciada e não pode ser reduzida a ela. Deste ângulo, toda a aula lembra aquelas palavras sábias atribuídas a São Paulo: “creio porque é absurdo”. E não, como poderia pensar um daqueles críticos vitorianos mencionados na conferência de E.-P., porque é racional...

A guerra, então, entre ciência e religião, não será um mero conflito entre o racional e o irracional, mas é bem mais complicada. O que é insuportável, parece nos dizer E.-P., não é apenas a pequenez e a visão curta das igrejas e das fantasias religiosas, mas é essa indiferença do mundo que a ciência também não foi capaz de superar. Seja porque ela não repousa na fé (ou assim pensa que o faz...); seja porque ela tem limites claros de atuação;

seja, ainda, porque ela é tão fracassada quanto a religião no seu projeto de estabelecer leis capazes de reintegrarem o plano da vida social com todos os outros. Se a religião é uma mera fantasia, a sociologia também não lhe fica atrás. Mas aqui, onde E.-P. termina, é que, parece-me, a coisa começa a ficar mais interessante. Justamente porque se tanto a religião quanto a sociologia pouco afetam a fé, que é independente de tudo, então o nosso problema será discernir dois planos fundamentais. O primeiro é o plano de nossa fragilidade e de nossa solidão como seres limitados por um sistema de compreensão do mundo que é arbitrário. Isso nos levaria a entender a sociologia comparada (ou as "antropologias sociais") menos como ciências naturais que objetivam a busca de "leis" e de "regularidade" e muito mais como disciplinas interpretativas, capazes de captar as variedades de concretização do humano dentro de uma perspectiva profundamente humana porque seriam capazes de traduzi-la na sua complexidade, na sua riqueza e, acima de tudo, *nos seus próprios* termos. De fato, muito antes de Lévi-Strauss, E.-P. já havia dado adeus às leis e às determinações científicas que acenavam com uma forma muito fechada de "ciência antropológica".

O segundo ponto, que a meu ver E.-P. não ataca diretamente, é o seguinte: se a Antropologia Social é realmente essa ciência da compreensão do humano pelo Homem, então ela dificilmente poderá aceitar igrejas, seitas e partidos políticos dogmáticos. Terá problemas sérios com formas de ordenação do mundo social que obriguem, por sua própria estrutura de valores, a um ato de obediência cega e a um gesto de lealdade absoluta que, sabemos bem pela nossa própria história como disciplina da compreensão humana no seu sentido humano, engendram uma limitação do vôo da consciência e da imaginação. Não será a Antropologia Social que irá abrir as igrejas com sua crítica libertadora, para erigir em seu lugar uma outra seita com uma porta mais pesada do que aquela que abriu. Ao contrário, para ser digna do seu nome e dos seus objetivos, para merecer realmente todas as implicações humanas de suas descobertas, ela terá que ser uma forma muito especial de ideologia. Sempre *entre* o universal e o singular, sempre entre a totalidade cultural e os indivíduos, sempre *liminar* (como diria o saudoso Victor Turner) entre a verdadeira fé que remove montanhas e o poderoso ceticismo que faz descobrir, duvidar, pesquisar e escrever. Essa não seria uma religião sem dogmas, nem uma ciência com leis. Será, isso sim, a disciplina da compaixão humana. Irmã caçula talvez da literatura, mas uma companheira que poderá crescer para tornar-se, conscientemente, uma alavanca poderosa da humanização do Homem pelo Homem.

É nesta "terceira margem do rio" de Guimarães Rosa que devemos ficar.



PARA UMA
HISTÓRIA DA IGREJA
NA AMÉRICA LATINA

VOZES

O DEBATE METODOLÓGICO

CEHILA

152 pág.
Cz\$ 50,00

*P*ritchard contra Pritchard: com boas razões

Rubem César Fernandes*

Não fosse pelo autor, esta palestra de Evans-Pritchard poderia ser tranquilamente descartada como mais uma peça acusatória contra as "ciências sociais" em geral. A acusação de "ateísmo" tem acompanhado essas ciências desde as suas origens no século XVIII e foi redobrada na segunda metade do século XIX em torno do debate sobre o evolucionismo. Foi tema comum da apologética eclesiástica conservadora, que denunciava ademais o "orgulho" (pecado capital) implícito à pretensão de explicar e dar sentido às coisas humanas sem qualquer referência ao "sobrenatural".

Mas Evans-Pritchard é um mestre ainda influente nas ciências sociais. Sua obra consta de todo bom curso básico de introdução à antropologia contemporânea. Dificilmente se lê um livro de fôlego de antropologia escrito nas últimas décadas, seja em inglês, francês ou mesmo em português, que deixe de mencionar o seu nome. É sob este ângulo que vejo o interesse do texto em questão: um bom exemplo da cobra que morde o próprio rabo, publicamente.

Morde a si mesmo porque o espírito da crítica pode ser dirigido contra monografias hoje clássicas do próprio Evans-Pritchard. Professores e alunos dos cursos de antropologia repetimos com ele que a bruxaria entre os Azande faz sentido pela sua *função* restauradora do equilíbrio entre os grupos que

* Antropólogo — Museu Nacional.

compõem aquela sociedade e como *idioma* de explicação dos infortúnios que ameaçam cotidianamente as relações interacionais na mesma sociedade. "Nós sabemos que a bruxaria *sensu stricto* não existe", escreve aproximadamente Evans-Pritchard, mas ela faz sentido enquanto construção social. Esta idéia, passível de múltiplas interpretações, tornou-se um pressuposto corriqueiro das ciências sociais em seu tratamento de temas pertinentes à religião, e é ela afinal que está em questão quando se leva a denúncia do "ateísmo" às suas últimas conseqüências.

A idéia de que a chave do mistério está nos processos de "construção social" perpassa quase a totalidade das ciências sociais. Dá lugar, é certo, a divergências profundas sobre o significado dos seus termos ("construção" e "social"), mas costuma ser implicitamente assumida como lugar comum. Esta idéia está associada ao menos a duas outras que podem ser resumidas em poucas palavras: supõe-se que a sociedade humana em geral, assim como cada uma de suas sociedades em particular, é "auto-referida" e "auto-regulada".

Diz-se que é "*auto-referida*" no sentido de que a simbolização do mundo exterior seria condicionada pelo estabelecimento de vínculos duradouros com a exterioridade, vínculos estes que seriam, por sua vez, condicionados pelas relações estabelecidas entre os seres humanos. Assim, por exemplo, o mesmo Evans-Pritchard descreveu e interpretou as categorias de tempo e espaço entre os Nuer como medidas relacionais entre os segmentos e as gerações que compõem a sociedade Nuer. As classificações características de cada cultura, distinguindo as espécies de seres que existem na terra, mar e ar, são rotineiramente interpretadas como categorias do entendimento sociológico próprio à cultura em questão. Note-se, aliás, que o tom durkheimiano desta frase que acabo de escrever não faz justiça à amplitude das variações teóricas em torno do tema. Com efeito, o pressuposto da auto-referência perpassa até mesmo as vertentes mais naturalistas das ciências sociais. Para a sócio-biologia, por exemplo, somos tão auto-referentes quanto qualquer espécie animal, dando-se por suposto que o instinto de autopreservação é constituinte da própria noção de "espécie".

Diz-se, por outro lado, que a sociedade humana é "*auto-regulada*" no sentido de que contém em si mesma os princípios de sua ordenação, seja na continuidade ou na mudança. A referência, tão comum, a seres ou princípios localizados alhures, como Deuses, Heróis Fundadores, Destino etc., deve ser interpretada como expressão simbólica de relações internas à sociedade (um "idioma" a traduzir, como fez Evans-Pritchard a propósito dos Azande). É possível interpretar desta forma a referência constante a outros poderes porque "sabemos" que a sociedade humana é auto-referida, de tal modo que falando do outro está, no fundo, falando de si mesma. Sendo auto-referida e auto-regrada, a sociedade pode ser propriamente concebida como fruto de um processo de autoconstrução, havendo ainda amplo espaço para um debate sobre o que isto significa e como isto se passa.

É interessante notar que estas noções apresentam não apenas diretrizes metodológicas sobre como proceder na descrição dos fenômenos, mas também valores normativos sobre os ideais que devem nortear a ação. A consciência da auto-referência é crucial para evitar as muitas formas de "alienação", e a eficiência dos mecanismos de auto-regulação é decisiva para escapar da "tirania". Em outras palavras, os princípios metodológicos originários das ciências sociais são solidários aos ideais democráticos formulados também nos séculos XVIII e XIX. Ainda que situadas em planos distintos e passíveis de múltiplas combinações, há uma inequívoca associação entre ciência e ética a compor o *ethos* em que se formam os cientistas sociais.

Ora, é a tomada de consciência desses orgulhosos pressupostos que passam as ciências sociais aliada à consciência crescente da sua relatividade que me faz apreciar esta palestra de Evans-Pritchard. É verdade que ele mesmo não diz como fazer sociologia sem partilhar ingenuamente do "agnosticismo sociológico". Em *A antropologia social da religião* limitou-se a criticar as principais tentativas de explicação das origens das religiões, utilizando-se aliás de argumentos tipicamente científicos, sobretudo a apresentação de contra-exemplos etnográficos que falsificam a universalidade pretendida pela tese criticada. Mas esta crítica, ainda que educativa, não ensina a fazer diferente. Em *Nuer religion*, Evans-Pritchard tentou, sim, enfrentar a questão positivamente, mas o resultado é um livro metodologicamente obscuro.

A saída mais fácil seria negar o problema. Dizer, por exemplo, que o velho Pritchard, já convertido ao catolicismo, recaiu lamentavelmente na apologetica católica. Mas a volta de antigos debates é instigante, pois sugere que há neles implicações antes não percebidas e que aparecem agora em função de novas indagações.

Parece-me que o problema configura-se hoje de maneira *sui generis*. Já não se trata de resistir à descoberta e ao entendimento de outras culturas religiosas. Seria ridículo imputar isto a Evans-Pritchard. A relativização da tradição judaico-cristã pelo confronto comparativo com outras tradições, sejam "mundiais" ou "locais", é uma conquista feita pelas ciências sociais que, quero crer, inquisição nenhuma será capaz de desfazer.

O problema está na constatação de que os viajantes formados pela antropologia não foram tão generosos nem tão perspicazes a ponto de relativizar os fundamentos *seculares* de sua bagagem tradicional. Ao contrário, de muitas maneiras e por inúmeras repetições, os cientistas sociais puseram-se a demonstrar que as demais sociedades são autoconstruídas, auto-referidas e auto-regradas. Confirmaram, por toda parte, a imagem que tinham de si mesmos e que projetavam, como bons herdeiros do Iluminismo, para a humanidade em geral.

O grande mito moderno, que conta, em tantas versões, a saga da espécie humana como senhora do mundo e de si mesma, mito instaurado com as re-

voluções dos séculos XVIII e XIX, foi expresso também na metodologia via de regra utilizada pelos cientistas sociais. Neste sentido, a comparação antropológica, peça de toque valiosa para a relativização dos dogmas religiosos ocidentais, tem servido à confirmação dos nossos dogmas seculares. Nossas viagens transculturais podem ser interpretadas como rituais consagradores, espécies de romarias modernas.

Considerado sob o prisma desta inquietação, o texto de Evans-Pritchard não se apresenta como um "desvio" em relação à sua carreira de antropólogo. Ao contrário, levanta questões que talvez sejam decisivas para a manutenção do espírito "relativizador" que surge quando a antropologia passa a ser aplicada às representações da nossa própria sociedade. Sugere que a superação do etnocentrismo em suas versões secularizadas exige um esforço de girar sobre si mesmo, morder a própria cauda, e perder então a inocência do ateísmo triunfante.

*I*mplicações metafísicas do estudo científico da religião?

Thales de Azevedo

A ciência tem velhos e conhecidos escrúpulos em ser imparcial. É um dos seus critérios fundamentais, derivado dos princípios da objetividade e da indução diante da realidade verificada pela pesquisa. A leitura do capítulo do mestre Evans-Pritchard, "A religião e os antropólogos", poderia dar a impressão de que o autorizado teórico da Antropologia Social não leva muito em conta a decantada "neutralidade axiológica", ao menos em relação a tema tão dificultoso quanto o versado. Na verdade, pode parecer que correlaciona as posições ideológicas dos cientistas sociais com seus pontos de vista sobre a religião. Certa veemência ou expressividade de linguagem pode conduzir a essa aparência de subordinar, nos autores que analisa, os modos de pensar e sentir pessoais e subjetivos dos teóricos mencionados e as linhas de pensamento e até as temáticas pelos mesmos adotadas. No melindroso tema em questão, diante da recusa da 'metafísica' pela ciência de orientação positivista, nada menos aceitável. O que Pritchard, realmente, postula — ao que me parece —, é que alguns dados são óbvios. Um a salientar seria o de que ciência não teria a ver com religião, postulação que teve, como o próprio autor sublinha, seu dia, mas que tem passado por formulações diversas. É o problema ontológico da natureza da realidade e da sua abordagem, particularmente quanto às embaraçosas "causas primárias" com que o saber científico não teria a ver, mesmo para examinar as motivações dos que, como cientistas, se

* Antropólogo — UFBA

ocupam com as mesmas. O problema, genericamente posto em tela desde a mais remota antigüidade do raciocínio filosófico, perturba-se em nossos tempos quando o Positivismo procura separar a realidade da abstração em nome do repúdio à Metafísica.

Pritchard, um pouco como quem desafia esses cuidados, chega a categorizar os sábios, que discute em crentes e agnósticos, até em deístas e teístas, mesmo religiosos dessa ou daquela Igreja, a católica, a anglicana e diversas protestantes. O que resulta de seu admirável levantamento, graças ao domínio que tem do pensamento antropológico, é que inevitavelmente o interesse da Antropologia pela religião não escapou daquele condicionamento. Uma de suas verificações é o intento, que revela em alguns teóricos, de desacreditar a religião em nome da ciência ou, pelo menos, de certo cientificismo. Chama de 'trivialidade' certas posições. E encontra pensadores que não são adversos à religião, mesmo quando sejam "religiosamente desafinados" de modo absoluto.

Vai mais adiante ao mencionar a questão, religiosa por certo, da oposição da pretendida infalibilidade da Bíblia e da infalibilidade da Igreja, a católica romana na pessoa do Papa em matéria de fé e de moral. Isto volta a ter pertinência — acredito — com o novo criacionismo lançado por Morris em nome do fundamentalismo e literalismo bíblico protestante dos EUA, por sinal uma nação em que impera o liberalismo mas se proíbe, em alguns estados, ora o ensino do Evolucionismo, ora o do criacionismo tradicional. Uma conversa a respeito levaria longe, desde quando a Igreja católica — sem renunciar a determinados princípios — tempera sua oposição ao famigerado Transformismo com a admissão de que é hipótese merecedora de consideração a de que o homem se origina de "matéria preexistente" (Encíclica *Humani Generis*, de Pio XII). E é dessa matriz que decorre o pensamento — como quer que tenha sido tratado — de Teilhard de Chardin, um cientista de crédito, ao mesmo tempo sacerdote e fervoroso crente.

A consideração do artigo em vista da Antropologia brasileira bem mereceria ser tentada, dados os juízos e as opiniões, as convicções e as atitudes dos que, antes da Antropologia científica, pensaram nossa realidade e nossos problemas, experimentando determinações e condicionamentos idênticos aos que Pritchard denuncia. As 'idéias francesas', as concepções enciclopedistas, o cientificismo positivista, o deísmo maçônico, o ceticismo e mesmo o agnosticismo de Renan, de Voltaire, assim como o galicanismo e o 'ultramontanismo', tiveram, ao lado de acomodado ecletismo a Cousin, vigências que inevitavelmente se refletiram nas mentes da época. E o anticlericalismo, para não falar no rábido antijesuitismo, igualmente. Em fins do século passado e no começo do corrente, por sua vez Haeckel, Spencer, Comte inquietaram os espíritos dos nossos primeiros cientistas sociais. E verificou-se até o curioso fenômeno da dúvida, levando a oscilações e a mudanças de posição que corriam a par com arranjos filosóficos fora daquelas pautas em mais de um. Não seria despiciendo rastrear as histórias intelectuais de nossos iniciais antropólogos, tanto os de 'cátedra' quanto os já 'científicos', das categorias aventadas por Almir de

Andrade, por Fernando de Azevedo, ultimamente por Egon Schaden, por Gilberto Freyre, para estabelecer — com os critérios que Pritchard propõe — suas posições, suas idiossincrasias, suas ortodoxias. Estas, aliás, hoje tão vigentes em correntes que erigem em dogmas ou em espiritualidades várias determinados achados 'científicos' que podem ter mais a ver com a ação do que com o saber.

Isto, possivelmente, ajudaria a apreciar os interesses e os enfoques da hodierna Antropologia Social brasileira para com o sobrenatural enquanto componente dos modos de ser e de cogitar na vida em sociedade e no ambiente elaborador da cultura. A propósito, registre-se que a Antropologia da Religião é talvez a preocupação predominante hoje dos praticantes dessa fascinante ciência, desatrelada entre nós, *graças a Deus*, dos facciosismos da compartimentação das Ciências Sociais em especialidades vaidosamente exclusivas, pois que no Brasil se estrutura, melhor talvez que noutras partes, uma compreensiva — compreensiva como abrangente e como inteligível — ciência do Homem e do comportamento, das condutas, dos modos de ser e de existir humanos que não rejeitam a realidade, admitida pelo mestre que modestamente comentamos, de que, chamada superestrutura ou outro cognome, a religião não pode ser desconhecida como vivência, como 'religiosidade' e até como idéia de um ente por natureza inclinado a indagar do transcendente e a se orientar pelos "fins últimos". Aí estamos diante do sério problema dos determinantes, que fazem ou influenciam as tomadas de posição ante os temas examinados. É, se me permitem, raciocínio a ser ponderado.

Leonardo Boff, O.F.M.

E a Igreja se fez povo

ECLESIOGÊNESE:
A Igreja que nasce da fé do povo



CEBs: POVO QUE SE ORGANIZA
PARA
A LIBERTAÇÃO



200 p.
Cz\$ 50,00

*R*eligiosidade e antropologia*

Otávio Velho*

"Não esqueçais que não passo de um pobre obstinado na razão, um homem dos números, um ser que não entende a ansiedade a não ser nos *amanhãs* da razão, no incógnito que está por vir, no pensamento que ainda vai se formar. E, por vós, sei que existe um pano de fundo no ontem, um desconhecido de onde a gente provém. Dizei-me, descrevei-me essa viagem que não fiz".

Carta de Gaston Bachelard a Martin Buber

I

Nas conclusões a uma série de palestras feitas em 1901 na Universidade de Edinburgo sobre as variedades da experiência religiosa, dizia William James:

"O assim chamado cientista é, durante suas horas científicas pelo menos, tão materialista que bem se pode afirmar que, de maneira geral, a influência da ciência contraria a idéia de que a religião deva ser de certo modo reconhecida. E essa antipatia pela religião ecoa na própria ciência da religião... Há uma vaga idéia, entre nós, da religião ser um mero anacronismo, um caso de "sobrevivência", uma

* Agradeço a Leonarda Musumeci, Gilberto Alves Velho e Rubem César Fernandes a leitura atenta, os comentários e as sugestões de várias ordens.

** Antropólogo — Museu Nacional.



Foto Otávio Velho

recaída atávica em uma maneira de pensar que a humanidade em seus espécimes mais esclarecidos já superou, e a essa idéia nossos antropólogos atuais pouco se opõem" (James, 1958, p. 370-71).

No que diz respeito às "ciências exatas", é interessante observar o paradoxo de como a própria obra de James foi incorporada a uma contratendência, tal como fica particularmente evidente nos trabalhos de Alfred N. Whitehead (1937 e 1974), sobretudo a sua produção na década de vinte. Porém, no que diz respeito ao nosso campo, mais de cinquenta anos depois, em 1959, Evans-Pritchard (1969) ainda comentaria a atitude em geral hostil de sociólogos e antropólogos quanto à religião, sem que isso deva nos fazer esquecer a tendência declinante simetricamente oposta, apologética, de uma antropologia como a da Escola de Viena. Mais recentemente, um antropólogo francês (Pulman, 1984) retomou na análise das "origens" da Ciência das Religiões a aproximação entre esta e a antropologia, particularmente através da escola sociológica francesa. Na linha de Foucault, lembra a necessidade de buscar estabelecer os jogos de poder que subjazem à produção e circulação do saber, e no caso específico da França relembrará, ainda, o espírito militantemente laico da III República (aí incluída a luta pela laicização do ensino), o positivismo, o cientificismo e a associação entre conservadorismo político, catolicismo e obscurantismo aceita plenamente, inclusive, por Durkheim.¹

Dada a força instauradora persistente desse pensamento, o que está sugerido, tal como em Evans-Pritchard, é uma suspeita em relação aos desejos que hoje orientariam a *démarche* antropológica no que diz respeito à religiosidade. Aceita essa preliminar, talvez se pudesse por aí entender, pelo menos em parte, o afastamento, quando não rejeição de determinados veios que tenderam a ser abandonados no desenvolvimento da antropologia. Tal é o caso, por exemplo, do pensamento de Lévy-Bruhl e de uma determinada vertente da obra de Max Weber.

No caso de Lévy-Bruhl, é interessante como o tabu criado em torno da associação entre a "mentalidade pré-lógica" e as sociedades ditas "primitivas", com a notável exceção do próprio Evans-Pritchard, impediu o aprofundamento da hipótese da "participação mística". No caso de Weber, é igualmente curioso como a contraface do ascetismo — que era de fato para ele o misticismo — permaneceu basicamente lida como ausência e falta, apesar das ricas indicações positivas presentes em sua obra.

Nada disso, evidentemente, significa que não foram realizados trabalhos valiosos sobre religiosidade e misticismo. O que sugere, no entanto, é que as formulações dominantes estiveram marcadas pela hostilidade, mais ou menos explícita, a que se referia Evans-Pritchard; a ponto — no limite e sintomaticamente — de chegar a abortar determinadas vias que implicariam uma identificação mais positiva com a temática.

1. Para uma recente avaliação da escola sociológica francesa, ver o número especial da revista *Critique*, junho-julho de 1984, tomo XL, n. 445-46.

Nessas circunstâncias, parece inevitável buscar fora da antropologia 'pistas para a compreensão da religiosidade. Como também que se busque avaliar o que se perdeu com esse fechamento em termos da fertilização do pensamento antropológico de uma forma mais geral, extravasando a própria temática, um pouco à maneira pela qual Leszek Kolakowski, estudando a consciência religiosa no século XVII, imagina que pela coincidência de questões e posições isso pudesse por um efeito de retorno enriquecer a interpretação da filosofia contemporânea (1969: p. 806-807). É em torno desses tópicos que se pretende fazer algumas sugestões neste artigo.

II

O último capítulo de *Tristes trópicos* é aquele a que em geral prestamos menor atenção. Trata de coisas insólitas, como o Buda:

"Que mais aprendi, com efeito, dos mestres que ouvi, dos filósofos que li, das sociedades que visitei e mesmo dessa ciência, de que o Ocidente tira o seu orgulho, senão retalhos de lições, que, reunidos, reconstituem a meditação do Sábio ao pé da árvore?" (1957, p. 440).²

E justamente neste capítulo Lévi-Strauss nos fala de um gato. É mesmo com o gato que termina o livro:

"...esse favor que toda sociedade ambiciona, sejam quais forem as suas crenças, o seu regime político e o seu nível de civilização; ... durante os breves intervalos em que a nossa espécie admite interromper o seu labor de colmeia, em apreender a essência do que foi e continua a ser, aquém do pensamento e além da sociedade: na contemplação de um mineral mais belo que todas as nossas obras; no perfume, mais sábio que os nossos livros, respirado na corola de um lírio; ou na piscadela cheia de paciência, de serenidade e de perdão recíproco que um acordo involuntário permite às vezes trocar com um gato" (1957, p. 443-44).

Ora, trinta e dois anos antes (1923) outro intelectual judeu, Martin Buber, que também falava do Buda, dizia em seu principal livro, publicado na França em 1938 com prefácio de Gaston Bachelard:

"As vezes fito o fundo dos olhos de meu gato. O animal doméstico não se parece conosco, como eventualmente imaginamos, somente pelo dom do olhar 'eloquente'; ele adquiriu, ao custo de sua ingenuidade elementar, a faculdade de dirigir esse olhar para nós, nós que não somos mais animais" (1969, p. 142).

É interessante assinalar que nos textos mais "científicos" a relação ou modo de existência dialógica do Eu-Tu (para usar a linguagem do próprio Buber) desaparece em Lévi-Strauss em favor da *oposição*, justamente típica da objetivação do Eu-Isso (talvez até de um Isso-Isso), que no caso específico do pensamento de Lévi-Strauss ganha, ainda por cima, um estatuto privilegiado enquanto maneira por excelência do espírito operar. Vislumbres do gato reaparecem justamente nos textos considerados menos centrais do ponto de

2. Octavio Paz explorou as relações do pensamento de Lévi-Strauss com o budismo (Paz, 1977).

vista teórico, mais episódicos ou, mesmo, de divulgação. Isto é significativo no presente contexto porque talvez se possa dizer que, abstraídas as vicissitudes institucionais, uma característica universal da perspectiva da religiosidade — constituinte, até, da própria concepção de re-ligação — seja a crítica da visão objetivada do mundo. Poder-se-ia argüir que com isso Lévi-Strauss simplesmente marcaria a perspectiva científica da antropologia, na linha de Bachelard, que no mesmo ano do prefácio de *Eu e tu* publicava *A psicanálise do fogo*, onde reaparecem — para servir de *leitmotiv* — cenas evocativas do diálogo infantil com a chaleira que está fervendo, presente no livro de Buber (1979: p. 30). Desenvolver-se-ia o empreendimento científico sem cientificismo, sem pretender com isso esgotar a realidade do humano. Isso por si mereceria uma discussão sobre a natureza e os limites da ciência, mas, independentemente disso, no caso específico da antropologia — em contraste com uma ciência genérica — deixa-nos com dois problemas que não se pode eludir:

1° — Sendo a antropologia um estudo do homem, da sociedade, da cultura, qual o lugar nela para a apreciação das relações que não se definam por oposições?

2° — Pretendendo a antropologia privilegiar o ponto de vista do “observado”, como pode ser isso feito nos quadros da perspectiva objetivante, que acentua a separação sujeito-objeto?

Sem pretender dar de imediato uma resposta plena a essas questões, deve-se assinalar uma preliminar sugerida pela primeira do ponto de vista dos nossos propósitos, que é como ela se colocaria caso fosse dirigida à perspectiva *latu sensu* da religiosidade. Isso pode ser feito desde que a religiosidade não seja vista simplesmente como um “campo”, mas efetivamente como uma *perspectiva*, a partir da qual se tem algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana. E aí penetramos naquilo que tradicionalmente — e muito antes da constituição da antropologia como disciplina — tem sido lidado como a questão do *dualismo*.

Não se trata aqui de homogeneizar indevidamente o religioso. As diferenças serão, mesmo, tratadas e envolvidas na própria argumentação. Porém, logo de início valeria a pena relativizar a visão alternativa que consiste em opor em termos absolutos (e ao contrário de Lévi-Strauss, como vimos) a tradição judaico-cristã ao que seriam as tradições orientais. Na verdade, talvez fosse preferível ver o que se convencionou chamar de Oriente, nesse contexto, desde pelo menos o século XVIII, como um meio que o Ocidente tem utilizado para pensar-se a si próprio. Caso a diferença fosse de fato tão radical quanto por vezes é sugerida, a questão do dualismo nem sequer se colocaria no Oriente; o que não é o caso, como o atesta, por exemplo, o longo diálogo histórico entre o taoísmo e o confucionismo. Se diferença houver, talvez seja sobretudo porque a questão do dualismo é mais explicitada fora da tradição judaico-cristã, o que confirma, desse ponto de vista, sua utilidade “heurística”. É isso o que talvez permita a um monge católico estudioso do taoísmo e do zen dizer:

“Penso, logo existo”. Esta é a declaração de um ser alienado, exilado de suas próprias profundezas espirituais, compelido a buscar algum conforto em uma *prova de sua própria existência* (!) baseada na observação de que ele ‘pensa’. Se esse pensamento for necessário como um meio dele chegar à concepção de sua própria existência, então ele está de fato apenas afastando-se ainda mais de seu verdadeiro ser. Está se reduzindo a um conceito. Está impossibilitando a si próprio experienciar, direta e imediatamente, o mistério de seu próprio ser. Ao mesmo tempo, ao também reduzir Deus a um conceito, ele impossibilita a si mesmo de ter qualquer intuição da realidade divina que é inexprimível. Ele chega a seu próprio ser como se fosse uma realidade objetiva, isto é, esforça-se por tomar consciência de si mesmo. E prova que a ‘coisa’ existe. Converte-se a si mesmo: ‘Sou, portanto, alguma coisa’. E prossegue para convencer a si mesmo que Deus, o infinito, o transcendente, também é uma ‘coisa’, um ‘objeto’, como outros objetos finitos e limitados de nosso pensamento!” (Merton, 1972, p. 8).

O mesmo se aplica à filosofia e à possibilidade de ler filósofos como Kant e Hegel à luz de tradições orientais (Murti, 1980). Mas dito isso é inegável que nestas foram elaboradas certas questões para além dos filósofos e dos mais isolados místicos ocidentais. O que não quer dizer que essas questões não estejam embutidas no judaico-cristianismo, à espera de uma nova hermenêutica. Ou mesmo nas fontes gregas do misticismo cristão (Louth, 1983).

Desde logo, o que aparece claramente em tradições orientais é o reconhecimento explícito e pleno de algo que no Ocidente, em geral, quando é considerado o é apresentado como uma obscura possibilidade. Seguidamente é definido por oposição em termos de sua irracionalidade — ou, então, é relegado para um determinado campo ou domínio, como o das artes ou da religião num sentido restrito. Trata-se da idéia de uma consciência, conhecimento ou modo de entendimento que, numa linguagem onde se pretende indicar não se estar diante de uma definição substantiva, é conhecido como *não-dualista* (o que na Índia era denominado tradicionalmente *prajna*, em contraste com *vikalpa*), e que não reconhece em si mesmo e nas coisas exteriores essências autônomas. O (não) tratamento dispensado a essa questão no Ocidente talvez se deva — tal como é sugerido por Mircea Eliade — a que no Oriente a quebra do dualismo através da iluminação e outras formas de libertação espiritual foi a via deixada aberta para escapar ao problema comum do “desespero” (presente *aqui também!*) do tempo cíclico (*karma*), ao passo que no Ocidente a via foi a do enrijecimento do mesmo dualismo através da noção de tempo linear (Eliade, s/data: p. 119s).

Hoje em dia, a literatura orientalista publicada no Ocidente que se refere a essas questões é extremamente vasta, e a sua difusão digna de maior atenção por parte dos antropólogos. Mas não se trata aqui da análise sociológica da vulgarização dessas visões, e sim de assinalar a necessidade de levá-las a sério, inclusive em suas implicações epistemológicas. Como diz o historiador japonês das religiões, Toshihiko Izutsu:

“O ponto mais importante a notar acerca do aparecimento da *prajna* é que esta consiste em uma transformação total operada na estrutura-ego do sujeito” (Izutsu, 1978, p. 79).

Também não se trata de perseguir os labirintos das discussões a respeito no Oriente, mas de marcar a sua presença. Bem como, embora não tão elaborados ou difundidos, alhures, como por exemplo no misticismo cristão.

A “resposta”, portanto, que a religiosidade, particularmente o misticismo, daria à questão, seria a de uma forma (ou formas) de apreensão da realidade imediata, não-conceitual, não-dualista. Alguma coisa na direção do que Lévy-Bruhl indicava com a “participação mística” e a “mentalidade primitiva”:

“As sensações, os prazeres e as dores que ele (OV: o primitivo) experiênciava, como os atos de que sabe ser o autor voluntário, ele os refere a si próprio. Mas daí não decorre que se perceba como um ‘sujeito’, nem sobretudo que esteja consciente dessa percepção como oposta à representação dos ‘objetos’ que não são ele” (Lévy-Bruhl, 1927, p. 2).

Esta forma (ou formas) de apreensão da realidade não seria completamente estranha àquilo que certa psicologia consideraria — privilegiando, ainda, na normalidade quotidiana o Eu-Isso — “estados alterados de consciência”; ou, na linguagem de Alfred Schutz (1979: p. 248s), a partir de William James, províncias de significado pertencentes a outro mundo que não o do trabalho na vida diária. Evidências de sua manifestação parecem suficientemente fartas para não serem ignoradas pela antropologia. Quanto à sua presença na própria construção do saber antropológico, está por ser desenvolvida uma hermenêutica, nos moldes da proposta por Gadamer (1984), que se desloque de uma questão de método para uma teoria da efetiva experiência do pensar; e em que se reconheça o envolvimento do ser do conhecedor no conhecer sem que isso implique — como tem sido o caso no Ocidente, desde o Romantismo, nas tendências de contracorrente hoje representadas na antropologia por sua versão “interpretativa” — apenas uma exaltação da subjetividade, tal como volta a ser o caso na reinterpretação da noção de realidades múltiplas de James e Schutz no contexto das “construções da realidade”. O que estaria em jogo seria a superação da própria clássica oposição de que a subjetividade é um dos pólos.³

Como dizia um poeta japonês no século XVIII:

“Não dão uma palavra
o anfitrião, o hóspede
e o crisântemo”

(Oshima Ryota, cit. por Paz, 1976, p. 162).

Mas afinal isso é herança de uma tradição que já levava Chuang Tsu muito antes, no século IV a.C., a falar do sonho que no acordar provocara a célebre questão: se um homem sonhara ser borboleta ou se uma borboleta sonha ser homem.

³ Sobre a relação entre antropologia e romantismo, ver algumas observações em Velho (30/9/1984). Sobre a antropologia interpretativa, ver as partes finais deste texto.

III

A hermenêutica, tal como vem sendo revigorada nos últimos anos (Gadamer, 1984; Ricoeur, 1978 e 1980), não está longe daquilo que, partindo de Kant, pode ser considerado a própria antropologia. E isso não é sem consequência no presente contexto, levando-se em conta a associação entre hermenêutica e religiosidade, e, mesmo, o envolvimento dos próprios hermeneutas, como Ricoeur, que vêm sendo descobertos pelos cientistas sociais, em geral até agora sem se enfrentar essa associação. No que diz respeito especificamente à questão de um saber não-dualista, em Kant aquilo que, visto de uma perspectiva materialista e/ou racionalista, por vezes é lido como uma insuficiência, que o *obriga* a postular a coisa em si, o ego transcendental, a totalidade, visto de uma perspectiva da religiosidade poderia ser o gancho que permite, estabelecendo os limites da razão, abrir espaços que ele mesmo não chegou a explorar. Isso, aliás, na medida em que é acompanhado de dúvidas quanto à possibilidade de ultrapassar a "ilusão transcendental", é objeto de espanto por parte de um *scholar* da tradição budista:

"Isto seria desconcertante se fosse logicamente correto. Mas é possível a consciência da ilusão Transcendental sem a consciência do Incondicionado? ... Só estando-se de posse do incondicionado Real, independentemente da maneira exata desse conhecimento, pode ser declarada e desnudada a falsidade das formas subjetivas... A intuição intelectual — conhecimento direto do objeto sem as categorias — não é só possível teoricamente como anterior a toda e qualquer experiência, pode ser realizada despojando a mente das formas de pensamento extrínsecas. *Conhecemos*, assim, o incondicionado, mas não através das Idéias da Razão, mas sem supô-las" (Murti, 1980, p. 298-99).

Ricoeur, porém, em seu "kantismo pós-hegeliano", interpreta Kant justamente nessa direção:

"É por existir uma idéia legítima do incondicionado que se torna possível a ilusão transcendental; esta última não procede da projeção do humano sobre o divino, porém, pelo contrário, do preenchimento do pensamento do incondicionado de acordo com o modo de ser do objeto empírico. Por isso Kant pode dizer: não é a experiência que limita a razão mas esta que limita a pretensão da sensibilidade para estender nosso conhecimento empírico, fenomenal, espacial-temporal até a ordem numênica" (1980, p. 170).

E, reaproximando-se da problemática da antropologia:

"...o ateísmo, sempre que recarregado pela filosofia kantiana da ilusão transcendental, é despojado de uma outra ilusão — a sua própria: a ilusão antropológica" (1980, p. 170).

Não se pretende aqui tomar partido nessa discussão no que diz respeito a Kant. Importa-nos indicar, porém, estarmos diante de uma antropologia paradoxal, que não tem o homem como centro. Ou, como num outro contexto diz Kolakowski, que o tem como centro definido negativamente por seu inacabamento (1969: p. 800-1). E que, tal como Ricoeur, o sociólogo Peter Berger (1973: p. 67-69) também já assinalou como sendo o *inverso* da an-

tropologia feuerbachiana, cuja crítica ao antropomorfismo — que tem, aliás, antecedentes no cerne mesmo da tradição judaico-cristã, associados à questão da *idolatria* — não impede que se possa pensar o antropocentrismo, por sua vez, como uma projeção em sentido contrário; ou melhor, como *um* de dois pólos em relação de homologia. Talvez até Foucault estivesse na mesma via quando, inspirado em Nietzsche, realizou sua crítica do sujeito e do reducionismo antropológico (Raschke, 1982: p. 3). Ricoeur chegou mesmo — para espanto, certamente, de um pensamento rigidamente classificatório — a aproximar a crítica à ilusão transcendental da morte de Deus nietzscheana (1980: p. 173).

Neste contexto, a antropologia para manter algum sentido só pode ser uma antropologia da relação — ou do relacionamento, se utilizássemos expressão por nós preferida em texto anterior (Velho, 1984). É o que diz Buber:

“...vimos que uma antropologia individualista que essencialmente não se ocupe senão da relação da pessoa humana consigo mesma, da relação entre o espírito e os instintos etc., não saberá conduzir-nos a um real conhecimento da natureza do homem. À indagação de Kant ‘Que é o homem’..., a resposta — se é que se pode verdadeiramente responder a isso — não poderá nunca provir de um exame da pessoa humana como tal; não a acharemos senão considerando a pessoa humana na integridade de seus relacionamentos com o ser” (1980, p. 109).

Neste contexto, ainda, no âmbito de uma antropologia da relação, abre-se naturalmente um espaço a ser preenchido por uma antropologia *social*.

IV

Neste ponto, duas diferenças precisam ser assinaladas:

- 1º) Entre a questão do *um* e do múltiplo tal como aparece no pensamento místico, tanto no Ocidente quanto no Oriente, e a questão da relação;
- 2º) Entre uma ciência social apoiada em uma antropologia feuerbachiana e a da sua inversão.

No que diz respeito à primeira, é preciso assinalar que em ambos os casos estamos diante de uma crítica ao dualismo. As alternativas é que variam, cabendo verificar se no final é possível reaproximá-las.

É interessante assinalar que os partidários das duas alternativas tendem a ver na outra uma insuficiência. Um *scholar* budista, por exemplo, falando a partir da filosofia Madhyamika, critica na dialética de Hegel (que em 1816 teria dado em Heidelberg um curso sobre o taoísmo, o confucionismo e o *I Ching*) a retenção e absorção dos opostos, contrariamente à dialética madhyamika que nega as diferenças, vistas como ilusórias, produto da *ignorância* (Murti, 1980: p. 303-6). Já Santa Teresa de Jesus dirá que *após* a união ainda há o arrebatamento (1983). E um Buber falará precisamente da ilusão (ilusão da imanência?) da doutrina da absorção provocada pela veemência

com que é sentida a dinâmica extasiada da relação não-dualista Eu-Tu, diante do que os seus componentes parecem empalidecer (1979: p. 101):

"Toda doutrina da absorção repousa sob a ilusão gigantesca do espírito humano, voltado para si mesmo, de que ele existe no interior do homem. Na verdade ele existe a partir do homem, entre o homem e o que não é o homem. Na medida em que o espírito voltado sobre si renuncia a este seu sentido, ao sentido da relação, ele é obrigado a colocar no homem aquilo que não é o homem, ele é obrigado a reduzir o mundo e Deus a um estado de alma. Esta é a ilusão psíquica do espírito" (1979, p. 107-8).

Também aqui não é possível fazer uma distinção absoluta Ocidente-Oriente. Como foi mencionado, a experiência da unicidade aparece no chamado misticismo em geral; embora fique em aberto a questão das suas diversas modalidades e sobretudo do significado da sua reapropriação em um contexto ocidental moderno, eventualmente aproximável do sintoma da incapacidade de ligação com o outro que Buber (1980) pensa detectar em Heidegger. Por outro lado, a relação com o transcendental e a própria idéia de amor aparecem em textos orientais fundamentais, como o *Bhagavad-Gita*. No próprio *corpus* budista há distinções importantes: D. T. Suzuki, o grande divulgador do zen no Ocidente, faz questão a propósito do *niilismo* (lembrar-se da visão de Nietzsche, a partir de Schopenhauer, a respeito do budismo) não só, como outros, de distinguir o budismo mahayana — em que está em jogo a salvação universal e é central a figura do *bodhisattva* — do budismo hinayana, como também, no interior do próprio budismo mahayana, distinguir nitidamente o zen da escola madhyamika, acima referida (s/data: p. 70):

"Portanto, quando o Zen nega, não é uma negação no sentido lógico. O mesmo pode ser dito a respeito de uma afirmação. A idéia é de que o fato último da experiência não pode ser escravizado a qualquer lei artificial ou esquemática do pensamento, nem à antítese do *sim* e do *não*, nem a qualquer fórmula seca epistemológica" (s/data, p. 77).

Neste sentido, realiza-se também aqui uma crítica ao reducionismo antropológico das "leis do pensamento". E em matéria de oposições, busca-se radicalmente não fixar sequer a da unicidade-multiplicidade. O que já não parece tão distante de uma relação (ou relacionamento) não-dualista, ajudando a revelar a sua própria radicalidade oculta por detrás de uma aparente solução de compromisso.

Curiosamente, para além das querelas que sistematicamente tendem a fixar a posição do adversário, tal idéia aparece particularmente clara no filósofo madhyamika, combinando *alteridade* com aquilo que Octavio Paz denomina *outridade* (Paz, 1976: p. 102).

"A relação tem de desempenhar duas funções mutuamente opostas: ao *conectar* os dois termos, ao torná-los relevantes um para o outro, ela tem de *identificá-los*; porém, ao conectá-los, ela tem de *diferenciar* os dois. Por outras palavras, a relação não pode existir entre entidades idênticas ou diferentes uma da outra" (Murti, 1980, p. 138).

A iluminação zen, por sua vez, consistiria não em despertar da consciência dualista nem em penetrar em uma *outra* esfera, transcendental, mas em subitamente tornar-se consciente — no dualismo — da unidade:

"...o Algo indiviso divide-se a si mesmo em sujeito e objeto no próprio âmago da unidade original, esta última sendo ainda mantida intacta a despeito da aparente bifurcação em sujeito e objeto. E resulta daí que o sujeito e o objeto estão separados um do outro, e mesclados um no outro, sendo a separação e a mescla um único e mesmo ato do originalmente indiviso Algo" (Izutsu, 1975, p. 28-29).

Adiante vamos falar de símbolos, e talvez se pudesse dizer que mesmo idéias como transcendência e imanência não devem ser tomadas literalmente como expressões de verdades, podendo servir até funções paradoxalmente compensatórias em relação à realidade sócio-cultural imediata. Por exemplo: associando transcendência a individualismo e imanência a personalismo, a própria necessidade de associação paradoxal relativizando, então, o culturalismo. Ou então, no registro da psicanálise, colaborando na encenação do drama edipiano.

Seja como for, na linguagem de Nietzsche — reveladora, entre outras, de categorias que expressam uma problemática aparentemente universal, que Octavio Paz sintetiza na questão da *conjunção* e *disjunção* (1979) — estaríamos diante da oposição entre Apolo e Dionísio e sua eventual superação (como na iluminação zen, acima descrita) em favor de um *novo* Dionísio, que engloba Apolo (Velho, 1984). Não há dúvida de que a iluminação zen e a relação dialógica buberiana — para tomar dois focos particularmente vivos — representam um movimento de aproximação que para certos efeitos pode ser visto idealmente como vindo de direções opostas (dionisiaca e apolínea), denunciadas, talvez, na diferença apontada pela *coexistência* de visões e de *oscilação* entre visões, apenas uma das quais (Eu-Tu) se aproximaria do expresso pela coexistência. De um lado parte-se de um monismo holista, e de outro de um dualismo individualista; mas se aproximam. E assim como se pode dizer que em relação ao misticismo em geral o Oriente foi mais longe na sua elaboração, possivelmente se possa dizer que em relação especificamente a essa questão antropológica — que dependendo do uso da expressão poderia ser considerada *pós*-mística — a tradição judaico-cristã é particularmente rica. Vamos, portanto, abandonar a pretensão de uma análise comparativa sistemática, e no restante do artigo ter como referência central explorar essa tradição, sobretudo na elaboração da questão colocada acima de uma ciência social apoiada em uma antropologia paradoxal, inversão da feuerbachiana.

V

Diz um teólogo do movimento deconstrucionista, inspirado em Nietzsche, Heidegger e Derrida:

“Marx e Feuerbach, então, estavam certos quando desenvolveram uma teoria crítica da religião como alienação da humanidade em relação à sua própria ‘natureza como espécie (*Gattungswesen*). Erraram, porém, quando seguiram a trilha de seus contemporâneos positivistas ao identificarem a essência típica do homem com a atividade instrumental” (Myers, 1982, p. 120).

Esse gênero de observação retoma uma linha que, embora recalcada por uma ciência social que confundiu o diagnóstico de uma época consigo mesma — prisioneira do seu próprio relativismo sociológico a ponto de no extremo desembocar na profecia auto-realizável do etnocentrismo —, sempre esteve presente, mesmo quando apenas esboçada. Ela pode ser vislumbrada na Escola de Frankfurt, por exemplo, como também em Victor Turner. Ou em Michel de Certeau quando fala da “instituição do real” por parte da ciência através da transformação de representações em leis impostas pelo estado de coisas (1983: p. 126). E em observações como esta de Buber, que simultaneamente evita a colocação em termos de essências do humano:

“Confundem-se assim, sob o conceito de social, duas coisas fundamentalmente diferentes: a comunidade, que se edifica pela relação, e a massa de unidades humanas sem relação entre si, isto é, a ausência de relação, que se tornou evidente no homem moderno” (1979, p. 123).

Essa passagem de Buber nos encaminha para uma nova pista: a noção de *comunidade*, *locus* da relação nesse sentido forte.

Houve tempo na sociologia em que comunidade e sociedade dividiam um campo que, aos poucos — mais uma vez na identificação com o diagnóstico — foi monopolizado pela segunda, cujo significado foi ampliado e asseptizado. É preciso lembrar que essa noção de comunidade, seus congêneres e seu entorno estão embebidos na tradição judaico-cristã, onde foi buscá-los o Romantismo e, depois deste, a sociologia. O problema está em que essa retomada teve caráter de resgate. Ou seja: tratava-se como que de relembrar algo que o próprio movimento da modernidade buscava sepultar. Em consequência tendeu a manifestar-se — quando não estritamente em termos de nostalgia —, quer sob a forma da *utopia*, quer sob a de um *idealismo* negador de realidades óbvias. Com isso não podia senão subordinar-se à “instituição do real” por parte dos setores dominantes, e é essa, me parece, uma das maneiras de entender o cerne da crítica de Nietzsche ao Romantismo; extensível, quiçá, aos seus desdobramentos populistas.⁴

Na ciência social mais “realista”, por sua vez, a noção de comunidade e seus aparentados tendeu inicialmente a servir de contraponto à modernidade e, num momento seguinte, não resistiu à sua expulsão do campo em nome de um universalismo que reduziu a variedade a variantes (relativismo) e/ou a gradações, cuja referência privilegiada é a “atividade instrumental”. Assistiu-se, então, a fenômenos como o da reinterpretação da reciprocidade e da troca — preciosas intuições de Marcel Mauss na mesma direção geral de outras

4. Para uma crítica às concepções populistas — tomado o termo num sentido típico-ideal, e não histórico — tal como expressas hoje no âmbito da “Igreja progressista”, ver Velho (1982: p. 125-136).

a que fizemos referência acima — justamente em termos utilitaristas, retiradas do contexto da dádiva.

O problema que se coloca hoje — quando a euforia modernizante começa a arrefecer em termos mais gerais — está em como retomar esses veios sem desconsiderar a crítica, o niilismo na expressão nietzscheana, e sem que essa se confunda com o realismo dominante (burguês, quiçá). Ou seja, para usar uma noção de Ricoeur: como realizar efetivamente a *pós-crítica*, incorporando a *suspeita*, sem o que qualquer movimento terá um caráter “retrogrado” num sentido simples que, no confronto, acaba por levar água ao moinho do progressismo.

Evidentemente não há receitas nem garantias para isso. Neste artigo exploram-se algumas possibilidades reabertas hoje por um diálogo direto e uma abertura para a experiência da religiosidade, particularmente através da tradição judaico-cristã, inclusive nas suas questões mais atuais. Essa abertura parece permitir — dado o fato de não se tratar de um “campo” apenas, mas de uma perspectiva cuja relação com a modernidade sempre foi problemática, e dado o extremo grau de afastamento (e mesmo oposição a ela) que caracterizou a construção das ciências sociais — bastante radicalidade na reconsideração de suas questões básicas. Ao mesmo tempo, essa radicalidade é também uma exigência de um movimento que não pretenda se render às epístemas dominantes nem lhes servir de mero contraponto romântico, e nem, agora, apenas negar. De qualquer maneira, a esta altura já ficamos com algumas sugestões assentadas, resumidas na idéia de uma antropologia paradoxal e na de diversos tipos de socialidade cuja consideração conjunta como fato vivo e atual — e não como mero registro caridoso — permita ultrapassar os limites dos modelos dominantes.

VI

“No começo é a relação. Consideremos a linguagem dos ‘primitivos’, isto é, daqueles povos que permaneceram carentes de objetos e cuja vida foi construída num âmbito restrito de atos fortemente ricos de presença. O núcleo dessas linguagens, as palavras-frase, as formas primitivas pré-gramaticais de cujo desabrochamento surgiram as múltiplas categorias verbais, exprimem em geral a totalidade de uma relação. ... As pessoas tanto substantivas quanto pronominais estão ainda encerradas como em um baixo relevo, sem independência completa. Não importam estes produtos da decomposição e da reflexão, mas, sim, a verdadeira unidade originária, a relação de vida”.

O trecho acima *não* é de Lévy-Bruhl, mas de Martin Buber (1979 [1923]: p. 26-27). Todavia, ele expressa de maneira óbvia uma *positividade* na imagem do primitivo que pelo menos aos críticos de Lévy-Bruhl passou despercebida. E por outro lado o corte não é drástico, nem no sentido de Lévy-Bruhl, nem no de alguns momentos de Louis Dumont:

"Homem algum é puramente pessoa, e nenhum é puramente egótico; nenhum é inteiramente atual e nenhum totalmente carente de atualidade. Cada um vive no seio de um duplo Eu. Há homens, entretanto, cuja dimensão de pessoa é tão determinante que se podem chamar de pessoas, e outros cuja dimensão de egotismo é tão preponderante que se pode atribuir-lhes o nome de egótico. Entre aqueles e estes se desenrola a verdadeira história" (Buber, 1979, p. 76).

A pessoa, portanto, não é enclausurada no exótico. Mas ao mesmo tempo não se ignora, nem se menospreza, o indivíduo, esse Apolo que, entretanto, no movimento da história tendeu a tornar-se exclusivo na modernidade, e então, ao perder o contato com o fundo dionisíaco, a negar-se a si próprio. E o mesmo se repete na própria história chamada individual, embora sem filogenia, reafirmando-se apenas, e mais uma vez, a *prioridade* (primitividade?) da relação, e invertendo, por assim dizer, a questão da "alteração" dos estados de consciência. O vínculo pré-natal cria para sempre uma imagem secreta do desejo, não no sentido de um anseio de volta, mas no de uma busca cósmica onde a ligação natural é substituída por uma ligação espiritual (1979: p. 28-29).

Isso, evidentemente, complexifica os esquemas usuais de "desenvolvimento da personalidade" no sentido da "autonomia" individualista e, de maneira oposta à crítica a Lévy-Bruhl, quaisquer esquemas evolucionistas. E não deixa de lembrar a *falta* lacaniana, só que *preenchível*, embora não ao nível de um sujeito, mas sim da própria relação — o "homem" permanece inacabado. À Lacan (e Freud) talvez também se possa atribuir a universalização indevida do diagnóstico da modernidade, que bloquearia a resolução da questão da autonomia por força da própria formulação nos termos do individualismo.

Mas essa colocação também complexifica tudo que se tendeu a interpretar sob a ótica da relação estrita sujeito-objeto. E é o rompimento da exclusividade dessa ótica que permite pensar os momentos de totalização, cruciais até em sua eventual excepcionalidade. Esta excepcionalidade, mesmo, passa a ter um outro significado, que supera o culto da banalidade e, talvez mesmo, do cretinismo moral (Bellah, 1983: p. 378).

É o caso da interpretação usual dos *símbolos*. Antes de mais nada é preciso recuperar — para emergir da absolutização da instrumentalidade — o caráter simbólico da própria relação sujeito-objeto, símbolo de um diálogo. E esse diálogo remete não para o seu produto socialmente objetivizado (em última instância, a *cultura*), mas para um *evento único*, fundador. O símbolo refere-se fundamentalmente não ao conhecimento de um objeto, mas, sempre, à comunicação de uma relação (Friedman, 1976: p. 167). Nas palavras de Ricoeur, uma intencionalidade segunda que o distingue do signo (1978: p. 244), uma referência externa ao discurso. Uma situação que talvez se aproxime daquilo que Lévi-Strauss considera uma *superabundância de significante* em relação a significados ocultos (Lévi-Strauss, 1974: p. 34). Todavia, na presente interpretação, não apenas em relação a noções como *mana*, embora fosse exatamente a partir da questão do *mana* e suas transformações que Buber dissesse ainda em 1923:

"...O Tu mutável das vivências recuam, permanecem isolados na memória, se objetivam paulatinamente, encerrando-se, aos poucos, em grupos e gêneros" (1979, 24).

Trata-se aqui, como em Durkheim, de uma concepção social do conhecimento. Mas de um social que não se confunde com o das relações sociais usuais, e sim exige uma presença viva e uma atualização. A própria aproximação da tomada de consciência da sua natureza de um processo de desmitologização secularizante pode constituir — ao contrário do que é sugerido por Peter Berger (1985) a propósito da teologia de Rudolf Bultmann — mais um momento necessário de desconstrução do que um ponto terminal; e, como diz Ricoeur (1980: p. 56-58), o reconhecimento da distância entre texto e evento, o encontro dos mitos e suas revelações para além da mitologia dogmática (1978: p. 227-41). Robert Bellah (1971: p. 39s, 282s) considera que foi a modernidade — embora, na linguagem de Nietzsche, com raízes no "so-eratismo" — que produziu o "realismo histórico" na teologia, a que veio se opor o "reducionismo simbólico" dos cientistas. Tratar-se-ia então, para esta posição "clássica" que Bellah representa, de recuperar o "realismo simbólico" não tão revisionista, portanto, quanto o sugerem os fundamentalistas modernos. Assim, esse conhecimento, bem como o conhecimento desse conhecimento, supõem *participação*, mesmo que em um momento seguinte assumam-se uma objetivação, provisória, que permita dar-lhe forma. O que ainda assim é bem diferente não só de uma postura imediatamente objetivante como também de uma introspecção que negue a relação (Friedman, 1976: p. 171-75) ou de um populismo que igualmente a recuse pela absolutização de um — suposto — outro.

Essa noção de símbolo não parece longe daquela que vigora no âmbito da *poesia*, mas aí tendo-se que levar a sério sua função de conhecimento e lógicas outras que não a objetivante. É o que parecem dizer pensadores como Heidegger (mais explícito na última fase) e Gadamer. Sem falar de Octavio Paz, para quem "o poema nos faz recordar o que esquecemos" (1979: p. 46); o que, aliás, tornará extremamente complicada sua caracterização como linguagem — será imagem, metáfora do oculto — e o associará à totalização, à eternidade momentânea e, enfim, à mística e à religião:

"As núpcias entre o verbo e o universo se consumam de uma maneira insólita, que não é nem palavra nem silêncio, mas um signo que procura o seu significado" (Paz, 1976, p. 114).

Ou como disse Jaspers e é citado por Alfred Schutz (1979: p. 244):

"...a compreensão de um símbolo não consiste em se captar a sua significação de modo racional, mas em vivenciá-lo existencialmente, na intenção simbólica, como a única referência a alguma coisa transcendente, a qual desaparece num ponto limite".

Trata-se, assim, de uma ordem alvoroçada, bem menos tranqüila que a proporcionada pelas noções de símbolo e cultura como patrimônios transmitidos rotineiramente e que distinguem sistemas que têm em comum serem respostas diversas a demandas instrumentais do ser humano. A religiosidade

à qual se associa — sem a qual dificilmente chegaríamos a captá-la, como se espera ter ficado claro — não é a da sua expressão antropomórfica sem “segunda intenção”, mas a dos significados mais ocultos, o símbolo superando o ídolo. É portanto aparentada à crítica da ilusão transcendental, à intuição mística do mistério e do valor do silêncio e da escuta — redescoberta hoje pelo *détour* do Oriente — e à celebração da morte do Deus (onto)teológico, moral e providencial.

E por tudo isso é muito bom admitir que a poeta diz tudo quando diz:

“Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
os sítios escuros onde nasce o ‘de’, o ‘aliás’,
o ‘o’, o ‘porém’ e o ‘que’, esta incompreensível
muleta-que me apóia.

Quem entender a linguagem entende Deus
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.
A palavra é disfarce de uma coisa mais grave,
surda-muda,

foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infreqüentíssimos,
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror”.

(Prado, 1979, p. 30)

VII

Segue-se da argumentação desenvolvida acima que a cultura, no que tem de mais profundo, associar-se-ia ao excesso de significante. O significado, não-substantivável, seria o universal — atualizável só na multiplicidade de suas manifestações — que dá unidade à nossa antropologia paradoxal. Faz, então, um mundo de diferença a capacidade (ou não) de reinterpretar e atualizar a(s) tradição(ões) mantendo a simbologia viva. Para Ricoeur, a situação hermenêutica do próprio fato cristão é vista como uma mutação de significado do interior do Antigo Testamento, as reinterpretações de texto, por sua vez, implicando em reinterpretação da vida (1980: p. 50-52). E o sujeito e testemunha das reinterpretações é a *comunidade* em um processo de *tradicionalização* que reativa elementos anteriormente postos de lado. É nesse contexto que ganha sentido, entre outros, o discurso profético e a idéia de *revelação* enquanto sua “função poética” distinta da função referencial da linguagem ordinária ou do discurso científico.

Diz Ricoeur:

“Minha mais sincera convicção é que só a linguagem poética devolve-nos aquela participação ou pertencimento a uma ordem de coisas que antecede nossa capacidade de opor-nos a coisas consideradas como objetos opostos a um sujeito. Daí a função do discurso poético ser a de ocasionar esse surto de uma estrutura profunda de pertencimento por entre as ruínas do discurso descritivo” (1980, p. 101).

E — tal como na iluminação — nas palavras de Lewis S. Mudge interpretando Ricoeur, “a parábola metafórica, na estranheza do seu enredo, institui um choque que redescreve a realidade, e abre para nós um modo de ver e de ser” (1980: p. 26). A metáfora está na raiz de toda revelação lingüística do ser. A possibilidade de sua atualização — é essa possibilidade de vida e não uma atualização permanente impossível que faria a diferença — manter-se-ia para Ricoeur enquanto a *esperança* garantir uma ponte para o significado oculto. Os símbolos que são expressões-enigmas servem como representação de um limite, no sentido de Kant, mas também para rompê-lo (1980: p. 45).

Ora, muito do que está dito acima pode ser lido em Max Weber. E por outro lado, a explicitação da questão do símbolo pode trazer nova luz à idéia de compreensão (*Verstehen*) weberiana enquanto atribuição de significado, resgatando-a das interpretações subjetivistas. Só que usualmente, no que diz respeito à religiosidade, a leitura de Weber é feita como se se tratasse de uma descrição — de fora — de uma sociologia. Na verdade, no contexto da presente discussão, Weber parece um autor privilegiado para ser revisto como tendo levado a sério a função de conhecimento, no sentido mais forte, do discurso religioso com o qual teria estado permanentemente dialogando — tal como é sugerido de forma mais explícita nas notas de *A ética protestante* —, e não apenas observando. Um conhecimento que é reconhecido como legitimamente tautológico, posto que fundador.

Depois de colocada essa hipótese, é difícil deixar de ver a sua corroboração na importância central que Weber atribui à religião na doação de sentidos que permite a vida social, como também, na maneira extremamente colada a uma sociologia prática presente nos textos bíblicos, deixar de ver o movimento da história como uma sucessão de ciclos em que se alternam a reprodução de uma tradição e periódicas revitalizações espirituais, cada um desses momentos representados, respectivamente, pela figura do sacerdote e do profeta. E mesmo comunidade e sociedade são também, de certa forma, momentos, preferindo Weber falar em *Vergesellschaftung* e *Vergemeinschaftung*, que implicam um sentido de processo, e não de substância (Velho, 1984).

Neste contexto, a modernidade aparece como um fato novo, que é, porém, interpretado como um movimento — fruto, também, de um “espírito” —, cuja rotinização, ao contrário dos demais, faz correr-se o risco de perder a possibilidade (a *esperança*, talvez, na linguagem de Ricoeur) dessa alternância, substituída com a separação dos domínios pela dominação fria e contínua, sem espírito, das estruturas; enfim, por sua *reificação*. Seria a “jaula de ferro” de que falava Weber, por sua vez não distante da noção bíblica de idolatria. E eis aí o supremo mal.

A alternância depende basicamente do *carisma*, ou seja, da graça como poder revitalizador. Por isso — porque é fundamental para o seu entendimento do movimento da história — é que se mostra extremamente enganadora

uma interpretação de Weber exclusivamente em termos da importância do processo de racionalização. O importante é o vivo e o morto, a presença ou não do espírito. A racionalização torna-se tão absoluta na modernidade, como lembra Arthur Mitzman (1970), precisamente pela incerteza existencial quanto ao dom da graça. E o carisma e o profetismo, juntamente com a sua modalidade aristocrática que se opõe à centralização burocrática, apresentariam a modalidade mística, oposta à racionalização ascética (Mitzman, 1970: p. 190). Está aí, e não alhures, o núcleo da diferença efetivamente radical entre Weber e Marx. Seria interessante pensar-se qual o gênero de "ferramenta" de análise social mais adequado para um pensamento religioso que sendo, por suposto, transcendentalista, carrega em si a tentação de recriar, no mesmo sentido do paradoxo já mencionado, um dualismo como uma sociologia radicalmente imanentista e historicista.

A esperança talvez seja de fato a categoria oculta em Weber, tanto no plano pessoal quanto no intelectual — os dois estando nele ligados de forma particularmente inextricável, como o demonstra de forma convincente Mitzman. Mas a esperança se articula com o mais evidente "pessimismo heróico". Apenas a esperança leva ao romantismo. Apenas o pessimismo heróico, como usualmente ele é interpretado, leva ao ceticismo moderno e ao niilismo. Essa combinação — e sua raiz na tradição judaico-cristã — aparece de maneira particularmente clara na maneira pela qual, a partir da constatação de que ainda não surgira uma nova e autêntica profecia, Weber escolheu terminar um de seus últimos escritos, o primoroso *A vocação da ciência*, afirmando com Isaías (Is 21,11-12) o tempo da espera:

"Chamam por mim de Seir: 'Sentinela, que tempo é da noite?'

E a sentinela responde: 'A manhã chega e a noite também.

Perguntai, se quereis, voltai a perguntar'".

VIII

Tal como em Weber, o diálogo com o discurso religioso está evidentemente presente em outros autores, apesar do panorama dominante nas ciências sociais, que faz com que essa presença não seja em geral plenamente reconhecida. Mas se dá; por vezes explicitamente, como no caso da referência de Victor Turner a Martin Buber a propósito da noção de *communitas* (1974); por vezes implicitamente, como no caso de Louis Dumont, cuja construção da noção de pessoa dificilmente terá passado ao largo do *personalismo*, tendência que por sua vez não pode ser pensada de maneira estranha à religiosidade de um Buber, mas também de Kierkegaard, Maritain, Berdiaeff, Mounier e Gabriel Marcel.

No presente texto levantamos diversos elementos de um tal diálogo. Desde questões substantivas até questões por assim dizer de método e epistemologia, envolvidas na própria idéia de diálogo e na relativização das oposições, inclusive as referentes à dicotomia sujeito-objeto. Essas não são totalmente estranhas ao que poderia ser resgatado em uma hermenêutica da tradição antropológica, e, de alguma forma, sugerem tentativas de resposta às questões que levantamos inicialmente no tocante à antropologia em contraste com uma ciência genérica.

Ainda no que diz respeito a isso talvez valha a pena lembrar algumas dificuldades do empreendimento antropológico que o diálogo com o discurso religioso não pode deixar — *et pour cause* — de suscitar e que se convencionou denominar “relação com os valores”. Não pode deixar de suscitar a partir, talvez, da seguinte questão, que pode nos servir como guia: o diálogo com o discurso religioso implica retirar desta para colocar em um quadro de cientificidade os elementos levantados, ou estabelece-se também a esse nível algum tipo de relacionamento no sentido forte já pressuposto pela natureza do próprio empreendimento?

A resposta weberiana é clara. O valor que norteia a ciência é a verdade. Os fins últimos que dão sentido à existência — tal como já afirmara Nietzsche — não dizem respeito à verdade e ao mundo da ciência. Essa só pode se relacionar com esses valores últimos enquanto *meio* a seu dispor, quaisquer que sejam. O que não desmerece esses valores, mas, pelo contrário, dá os limites da ciência. E quanto a esses, na ausência — como vimos — de uma mensagem profética, mantenhamo-nos politeístas.

Essa posição, que não é só de Weber, tem sido fundamental para as ciências sociais, num sentido que demonstra — ao contrário do que sugere sua perversão tecnocrática — quão pouco de neutralidade está aqui envolvido. Nela nos entrincheiramos contra os ataques das diversas ideologias e daqueles que procuram colocar as ciências sociais a serviço das mais diferentes causas, quer cínica, quer românticamente, atribuindo à ciência uma autoridade indevida. Mesmo admitindo com Foucault que hoje o “intelectual específico”, embora não sendo proprietário de uma verdade universal, quando consideradas vitais as suas informações pode acabar tendo uma função genérica (1981: p. 10-13), tal como por vezes parece vir sendo o caso do antropólogo entre nós (Velho, 1982: p. 9-28).

Novamente aqui, no entanto, podemos nos perguntar se não há algo mais específico a determinado empreendimento que podemos denominar antropologia. Empreendimento não necessariamente limitado às divisões que obedecem a critérios disciplinares e/ou institucionais, na medida em que possa ser considerado uma investigação aberta, que passa por diversos momentos, etapas e formatos, e, tal como nas tradições religiosas, sujeito a periódicas revitalizações, associando com a ajuda da crítica e dos deconstrucionismos um entendimento prévio com a reinterpretação criadora e seletiva, os diversos tempos

— como que o *ontem* e os *amanhãs* a que se refere Bachelard na epígrafe do presente texto.⁵

Na verdade, essa preocupação com os valores, embora sempre presente, seguidamente esteve — sobretudo fora da *disciplina antropológica* — em uma forma “pré-crítica”, a crítica tendendo a deslegitimá-la com relativa facilidade. Aqui o que se coloca talvez pudesse ser denominado, na expressão de Ricoeur, uma *segunda ingenuidade*, que permita, por exemplo, no contexto da relação, o retorno de questões como a da identificação (positiva) como condição de possibilidade de uma *démarche* que foi lançada no início deste texto. Que essas questões parecem a esse nível amadurecer pode ser atestado por alguns escritos recentes, entre os quais os que foram apresentados em um seminário organizado em 1980 para discutir a moralidade como um problema para as ciências sociais (Bellah e outros, 1983).

Antes de mais nada, porém, no presente contexto, uma referência a manifestações de religiosidade *não-salvacionistas* (pois as há!) talvez seja saudável para facilitar uma busca (hermenêutica) de si e uma auto-aceitação, bem como para não simplificar o significado da aproximação aqui sugerida. Talvez pudéssemos nos consolar adaptando a nossas circunstâncias o que disse Santa Teresa de Jesus ao falar do primeiro grau de oração:

“O demônio instiga a querer remediar prontamente os males. Faz crer que o único motivo é o zelo da honra de Deus, a vontade de que ele não seja ofendido. Inquieta de tal maneira, que impede a oração. O maior dano é a convicção de ser tudo isso virtude, perfeição e grande zelo da glória de Deus” (1983, p. 96).

Dito isso, permanece, porém, o problema. Não mais, talvez, enquanto “responsabilidade social”, mas, no caso da antropologia, enquanto matéria intrínseca a seu projeto e que tem sido respondida com a chave salvadora do relativismo, ainda hoje da maior atualidade “social” — no terreno da teologia, por exemplo, o triunfalismo eclesial está longe de ser superado.

Mas num plano mais profundo pode-se dizer que o relativismo implica uma atitude em relação às culturas individuais, parodiando W. C. Fields, que poderia ser resumida na idéia de não ter preconceitos, desconfiando de todas igualmente. Paul Rabinow (1983) sugere como nesse contexto a “antropologia simbólica” tem aparecido como um passo a mais em um processo niilista (no sentido de Nietzsche) de negação do diferente e soberania do igual, sequer respeitando as formas vazias universais do relativismo cultural (as “variantes”, por exemplo, a que já fizemos referência) ao reduzir o próprio significado a uma produção e localização estritamente históricas. Assim, a tradução das culturas por parte do antropólogo não pode ter como referência senão nosso próprio quadro de significado, no interior do qual, na versão interpretativa de Clifford Gertz, amplia-se um discurso humano sem referência à verdade por um comentário (neutro) que é criador de *ficções*. A separação entre

5. Há aqui implícita uma discussão entre hermenêutica e crítica das ideologias (como também entre as versões clássica e deconstrucionista da crítica à tradição iluminista em suas diversas variantes) que foge aos presentes objetivos aprofundar.

sujeito e objeto é reafirmada, mesmo sendo-a — como já chamamos a atenção — não no sentido da cientificidade mais usual, mas no da valorização da subjetividade.

Conclui Rabinow:

“Quando o Navajo atinge a maioridade, e aprende a traduzir seu quadro de referência naquilo que só pode ser nosso quadro de referência, então o longo estranhamento entre nós terá terminado — e igualmente todas as diferenças” (1983, p. 68).

Irônico fim para o discurso do relativismo e da denúncia do etnocentrismo, prisioneiro da jaula de ferro do imanentismo niilista da sua sociologia. O que está sugerido no presente texto é que só uma virada de cabeça para baixo da antropologia pode reverter esse solipsismo disfarçado, a ficção passando a ser *descoberta*. Não se trata do estabelecimento de novos “princípios epocais”, nem metafísicos, nem teológicos, mas da alteração radical do eixo de referência e o estabelecimento de relações reais. Tem em comum com a metafísica e a teologia — e aí em contraste, talvez, com o deconstrucionismo, incorporado enquanto discurso da transição — a idéia de um *centro*, permitindo a retomada da perspectiva universalista e da outridade contra as tendências mais recentes da antropologia enquanto disciplina. Mas o *locus* desse centro não é nem puramente externo, nem interno, nem transcendente, nem imanente. Está, por assim dizer, em um *intervalo*. É a própria relação, o Entre, preenchendo um espaço detectado por Nietzsche quando dizia que para nos enxergarmos estamos muito perto, ao passo que o outro já está longe demais. Ou, quem sabe, será como os movimentos, livres, do pincel do calígrafo chinês.

As normas, nesse contexto, não podem ser senão o que diz respeito às condições de possibilidade da relação não-dualista e, ao mesmo tempo, expressão simbólica da relação (Friedman, 1976: p. 204). Nem que seja — como diz Buber (1982: p. 138) — uma luta de boxe. Assim, se aceitarmos que “no começo é a relação”, serão normas da vida, opostas ao niilismo. Mas existem, e aí estaríamos além do bem e do mal, mas igualmente além do relativismo. O bem e o mal reaparecem com seu significado transmutado, nem metafísico, nem teológico, mas sim vivido na realidade da relação; talvez aproximável do reconhecimento da ignorância que, partindo de Heidegger, Reiner Schürman sugeriu possa ser constitutivo da presença na pós-modernidade e, conseqüentemente, das ciências sociais que pretendam constituir um texto atual, abolindo a teleocracia (1983).

No interior da relação, as possibilidades são infinitas. São portanto irreduzíveis a um único discurso ou maneira de pensar ou à reificação operada pelas ciências sociais na própria linguagem (Schürmann, 1983: p. 191), a demandar, quiçá, o desenvolvimento de uma “antropologia poética”. Mas uma vez aceita a prioridade da relação, estabelece-se uma ética existencial, nas palavras de Ricoeur um esforço para ser na falta do ser (1978: p. 377-78). A hermenêutica que se impõe é a do texto (e do evento) por detrás da metafísica e da teologia, capaz de revelar uma relação com as normas derivada

daquilo que Schürmann-Heidegger denominam presença anárquica e Ricoeur “obediência ao ser” para além de todo medo de punição ou desejo de proteção (1978: p. 384). Embora — e quase coincidentemente com aquilo no que Roberto da Matta (1985) vem insistindo através de noções como “ambigüidade” — sem que isso exclua a objetivação enquanto estiver presente um “espírito”: talvez, tomando o caso do romance *Dona Flor*, analisado por Da Matta — e então mui literalmente —, o espírito de Vadinho. Mas aí, nesse nível, a ambigüidade se transforma num *sopro de vida*.

O reconhecimento da prioridade da relação-presença parece ser um caminho para a saída do niilismo do solipsismo subjetivista. E esse é o caso na dialética entre religião e cultura:

“Aquilo graças ao qual toda religião vive, a realidade religiosa, antecipa a morfologia da época e exerce um efeito decisivo sobre esta; persiste na essência da religião que é morfologicamente determinada pela cultura e suas fases, de modo que essa religião compartilha uma dupla influência, uma cultural e limitada de fora, e uma original e irrestrita de dentro. Essa realidade interior, desde quando incorporada à religião, não mais atua diretamente, mas através da religião afeta todas as esferas da vida. Assim, a teofania gera a história” (Buber *in* Friedman, 1976, p. 42).

Distinguindo, assim, religiosidade e religião:

“Sob este ponto de vista, a história não pode ser entendida como uma evolução puramente imanente, pois em parte é um produto de um encontro com uma realidade primária que transcende a cultura e dá origem a esta. ... formas e símbolos religiosos brotam da experiência religiosa elementar e têm de ser renovados e transformados por tal experiência para que possam conservar sua realidade viva” (Friedman, 1976, p. 42).

Talvez não seja ocioso lembrar que uma das inspirações dessa noção está assumidamente na relação nietzscheana entre Dionísio e Apolo. Do mesmo Nietzsche, que precisamente no *Anticristo*, contra o que considera a visão teológica, nos lembra que a Boa-Nova do “simbolista por excelência” — incompreensível tomado literalmente — era de que não havia mais opostos (1980: p. 604-605).

Vale lembrar ainda o significado renovador de noções como a de carisma e até de comunidade, difíceis de serem assimiladas num quadro de referência niilista e de predomínio do humanismo moderno. Como também a noção de idolatria — hoje aplicável ao humanismo, mas também aos sociologismos (Velho, 30/9/1984) — que permite distinguir as referências dos diversos “ateísmos”.

A impressão que se tem é de que podem se abrir novas possibilidades. Num momento de ecumenismo, um simpósio reunido em 1969 por iniciativa do Secretariado do Vaticano para os Não-Crentes, coordenado por Peter Berger, o sociólogo Robert Bellah declarou acreditar que com a ajuda de pensadores como Buber e Tillich a ciência social começava a poder lidar com a riqueza da realidade tal como vista pela religião (1971: p. 280). E desde o momento em que a sua dialética é revelada, a questão dos valores pode ser

retomada — mas na perspectiva da sua transmutação. Aquilo que talvez seja em determinado momento um dos últimos dos niilismos — o da antropologia — negando-se a si próprio, ajuda a revelar uma nova inocência, o demônio da literalidade podendo ser exorcizado, e a cultivar-se o aprendizado da palavra viva e de novas línguas:

“...da morbidez da grave desconfiança, volta-se recém-nascido, tendo mudado de pele, mais sensível e malicioso, com um gosto mais apurado para a alegria, com paladar mais requintado para todas as coisas boas, com sentidos mais prazenteiros, com uma segunda e perigosa inocência na alegria, mais infantil e entretanto cem vezes mais sutil do que jamais se fora antes” (Nietzsche, 1974, p. 37).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, Gaston. *A psicanálise do fogo*. Editorial Estudos Cor, Lisboa, 1972.
- BELLAH, Robert N. “The historical background of unbelief” (p. 39/52) e “Between religion and social science” (p. 271-93), in *The culture of unbelief; studies and proceedings from the First International Symposium on Belief Held at Rome, March*, p. 22-27. 1969, org. p/ R. Caporale e A. Grumelli, pref. Peter Berger, The University of California Press, Berkeley, 1971.
- . “The Ethical Aims of Social Inquiry”, p. 260-81, in *Social Science as moral inquiry*, org. p/ R. Bellah, N. Hann, P. Rabinow e W. Sullivan, Columbia University Press, Nova Iorque, 1983.
- BERGER, Peter. *Um rumor de anjos; a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1973.
- . *O Dossel Sagrado; elementos para uma teoria sociológica da religião*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1985.
- BOUREL, Dominique. “De Bar-Sur-Aube à Jérusalem; la correspondance entre Gaston Bachelard et Martin Buber”, *Révue Internationale de Philosophie*, n. 150, 1984, fasc. 3.
- BUBER, Martin. *Je et tu*, intr. Gabriel Marcel, pref. Gaston Bachelard, Ed. Aubier, Paris, 1969.
- . *Eu e tu*, Cortez e Moraes, São Paulo, 2ª ed., 1979.
- . *Le Problème de l'Homme*, Ed. Aubier, Paris, 1980.
- . “Elementos do Inter-Humano”, p. 135-71, in *Do diálogo e do dialógico*, Ed. Perspectiva, Col. Debates, 1982.
- CHUANG TZU. *Chuang Tzu; taoist philosopher and chinese mystic*, trad. Herbert A. Giles, Mandala Books, Unwin Paperbacks, Londres, 1980.
- DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1985.
- DE CERTEAU, Michel. “History: Ethics, Science and Fiction”, p. 125-152, in Bellah e outros, org. (1983).
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano; a essência das religiões*, Ed. Livros do Brasil, Lisboa, s/data.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. “Religion and the Anthropologists”, in *Essays in Social Anthropology*, Faber and Faber, Londres, 1969.
- FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”, in *Microfísica do poder*, org. R. Machado, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 2ª ed., 1981.
- FRIEDMAN, Maurice. *Martin Buber; the life of dialogue*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- GADAMER, Hans-Georg. *Truth and method*, The Crossroad Publishing Company, Nova Iorque, 1984.
- IZUTSU, Toshihiko. *The interior and exterior in Zen Buddhism*, Eranos Lectures, Spring Publications, Dallas, 1975.
- . *Le Kôan Zen*, Libr. A. Fayard, Documents spirituels, Paris, 1978.

- JAMES, William. *The varieties of religious experience*, The New American Library of World Literature, Nova Iorque, 1958.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Chrétiens sans Église; la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*. Ed. Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, Paris, 1969.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *L'ame primitive*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1927.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*, Ed. Anhembi Ltda., São Paulo, 1957.
- . "Introdução: a obra de Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, Ed. Pedagógica e Universitária Ltda., São Paulo, 1974.
- LOUTH, Andrew. *The origins of the Christian mystical tradition; from Plato de Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- MERTON, Thomas. *New seeds of contemplation*, *New Directions Paperbook*, Nova Iorque, 1972.
- MITZMAN, Arthur. *The iron cage; an historical interpretation of Max Weber*, Alfred A. Knopf, Nova Iorque, 1970.
- MUDGE, Lewis S. "Paul Ricoeur on Biblical Interpretation", p. 1-40, in Ricoeur (1980).
- MURTI, T. R. V. *The central philosophy of Buddhism; a study of the Madhyamika system*, Mandala Books, Unwin Paperbacks, Londres, 1980.
- MYERS, Max A. "Toward what is religious thinking underway?", p. 109-146, in *Deconstruction and Theology*, T. J. J. Altizer e outros, The Crossroad Publishing Co., Nova Iorque, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The gay science*, org. e trad. W. Kaufmann, Vintage Books, Nova Iorque, 1974;
- . *The Antichrist*, p. 565-656, in *The portable Nietzsche*, org. e trad. W. Kaufmann, Penguin Books, Londres, 1980.
- PAZ, Octavio. "Os signos em rotação" (p. 95-123) e "A poesia de Matsuo Bashô" (p. 155/167), in *Signos em rotação*, Ed. Perspectiva, Col. Debates, São Paulo, 1976.
- . *Claude Lévi-Strauss ou O novo festim de Esopo*, Ed. Perspectiva, Col. Elos, São Paulo, 1977.
- . *Conjunções e disjunções*, Ed. Perspectiva, Col. Debates, São Paulo, 1979.
- PRADO, Adélia. "Antes do Nome", in *Bagagem*, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 3^a ed., 1979.
- PULMAN, Bertrand. Aux "origines" de la Science des Religions; lorsque le savoir prend chair (e), mn.
- RABINOW, Paul. "Humanism as nihilism: the bracketing of truth and seriousness in American Cultural Anthropology", p. 52-75, in Bellah e outros, org. (1983).
- RASCHKE, Carl A. "The Deconstruction of God", p. 1-33, in *Deconstruction and Theology*, T. J. J. Altizer e outros, The Crossroad Publishing Co., Nova Iorque, 1982.
- RIKOEUR, Paul. "O 'Pecado Original': estudo do significado" (p. 227-41). "Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (I)" (p. 242-65) e "Religião, ateísmo, fé" (p. 368-89), in *O conflito das interpretações; ensaios de hermenêutica*, Imago Editora Ltda., Rio de Janeiro, 1978.
- . "Reply to Lewis S. Mudge" (p. 41-45), "Preface to Bultmann" (p. 49-72), "Toward a hermeneutic of the idea of revelation" (p. 73-118) e "Freedom in the light of hope" (p. 155-82), in *Essays on biblical interpretation*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.
- SANTA TERESA DE JESUS. *Livro da Vida*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1983.
- SCHURMANN, Reiner. "Withering norms: deconstructing the foundation of the social sciences" (p. 177-94), in Bellah e outros, org. (1983).
- SCHUTZ, Alfred. "Transcendências e realidades múltiplas", p. 241-58, in *Fenomenologia e relações sociais*, Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1979.
- SUZUKI, D. T. *Introdução ao Zen-Budismo*, pref. C. G. Jung, Ed. Pensamento, São Paulo, s/data.
- TURNER, Victor W. "Liminaridade e *communitas*" (p. 116-59) e "A *communitas*: modelo e processo" (p. 160-200); in *O processo ritual; estrutura e antiestrutura*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1974.

- VELHO, Otavio. "A propósito de Terra e Igreja" (p. 125-36), in *Sociedade e agricultura*, Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1982.
- . "Considerações (in)tempestivas sobre Nietzsche e Weber", *Anuário antropológico* 82, Ed. Tempo Brasileiro — Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro — Fortaleza, 1984;
- . "As bruxas soltas e o fantasma do funcionalismo", *Boletim do Museu Nacional*, n. 48, 30/9/1984 e revista *Dados*, v. XXVIII, n. 3, 1985, p. 373-387.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*, The MacMillan Co., Nova Iorque, 1937 [1925].
- . *Religion in the making*, New American Library, Nova Iorque, 1974 [1926].

ISER **CADERNOS DO ISER** CADERNOS DO ISER CADERNOS DO ISER CADERNOS DO ISER

CADERNOS DO ISER

Onde temas especiais relacionados à religião são tratados com profundidade. São publicados de 3 a 4 livros por ano.

Publicados em 1985:

Nº 17: *A Igreja em flagrante – Catolicismo e sociedade na imprensa brasileira, 1964-1980*, de Ralph Della Cava.

Nº 18: *Umbanda e política*, vários autores.

Publicados em 1986:

Nº 19: *Os escolhidos de Deus – Pentecostais, trabalhadores e cidadania*, de Regina Novaes.

Nº 20: *Brasil e USA: Religião e identidade nacional*, vários autores. (No prelo.)

CADERNOS DO ISER é uma publicação do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Assinatura anual: Cz\$ 150,00

Pedidos de assinatura, números avulsos e catálogo para ISER – Rua Ipiranga, 107 – Laranjeiras – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22231 – Tel.: 265-5747.

Leia também *Religião e Sociedade e Comunicações do ISER*, ou assine as três publicações por Cz\$ 330,00.



*O medo do feitiço - verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas**

*Yvonne Maggie***

Há ainda alguma novidade a dizer sobre a sociedade brasileira a partir da análise das religiões mediúnicas? Às vezes me pergunto se já não se disse tudo. Não seria melhor mudar de tema? Resolvi insistir por esse caminho tentando “revisitar” esse “lugar” e olhar deste ponto com novos olhos.

Desde 1972 venho pensando sobre as questões que serão objeto deste trabalho, mas foi só em 1979 que comecei a refletir mais insistentemente sobre o lugar dessas religiões na sociedade brasileira. Nessa ocasião conheci o Museu da Polícia do Rio de Janeiro e a coleção de objetos apreendidos quando da repressão aos centros e terreiros.

Depois disso resolvi tentar esclarecer os motivos e a história da repressão às religiões mediúnicas, tarefa que a maioria dos estudiosos diz não ter ainda sido feita. Eu me perguntava se realmente houve essa repressão e por que todos falam nela, embora existam poucos trabalhos sobre isso.

Comecei lendo os inúmeros processos judiciais que foram instaurados para julgar acusados de prática ilegal da medicina, curandeirismo e magia. A repressão a essas religiões não se limitou a esse tipo de delito. Qualquer ato que pudesse comprometer a “moral” e os “bons costumes” era alvo de perseguição, como por exemplo o barulho dos atabaques e a “algazarra” das

* Trabalho apresentado em versão ampliada no Seminário Crime e Castigo, organizado pela Fundação Casa de Rui Barbosa e Museu Nacional, com apoio da Fundação Ford, em agosto de 1985.

** Antropóloga — IFCS/UFRJ.



Trinta e um dos setenta macumbeiros presos pela polícia e que vão passar seis meses na ilha Grande, conforme noticiário que abaixo publicamos

ASSALTADO UM QUARTO DO HOTEL GUANABARA

O autor do roubo foi preso pela polícia do 5.º distrito



DESAFIOU O EX-COMANDANTE PARA UM DESFORÇO PESSOAL

Polícia Espacial suspensa por oito dias — Outras portarias de senhor Filinto Müller

Polícia Espacial suspensa por oito dias — Outras portarias de senhor Filinto Müller

Diário de Notícias

SEGUNDA EDIÇÃO

VAREJADOS SETENTA "TERREIROS" E PRESOS OITENTA "MACUMBEIROS"

Energica campanha policial contra os adeptos e os exploradores da "magia negra" — Como agiram os "pais de santo" para ludibriar os incautos — Alarmante o numero de casos de alienação mental provocada pela "macumba"

Por desobediência de ordem do juiz de primeira instancia, o juiz de primeira instancia...



Parte do material apreendido nos centros macumbas

ALTO O NIVEL DE ALIENACAO MENTAL provocado pela "magia negra"...

ESPANTE DO ALARMANTEZ

Parto de material apreendido nos centros macumbas

DOIS NAVIOS ATRACARAM, ONTEM, AO CAIS

O "Biela" chegou de Londres com muita carga e de Nova York, deu entrada o "Comandante Lima"



O "Biela" atracando no cais do porto

O "Biela" atracando no cais do porto

RÁDIOS PHILIPS

ESTABILIDADE
PERFECTA SINCROSCOPICIDADE
MUITA ESCUCONDA
MÁXIMOS

RADIO CONTINENTAL

NOTÍCIAS DA CENTRAL DO BRASIL

DR. PIZZOLANTE

SANATORIO IMACULADA

PARA MEMÓRIAS SENSÍVEIS E CONVULSIONADAS

AMANHÃ TEM MAIS

BARÃO D'ITAREARE

Dolorosa ocorrência na "Sinhola da Montanha"

Um astrolaval capotou e matou o filho de um concorrente de uma prova automobilística



O carro foi arrojado do caminho, provocando a ocorrência

Dolorosa ocorrência na "Sinhola da Montanha"

Dolorosa ocorrência na "Sinhola da Montanha"

A INSTRUÇÃO DOS ANIMAIS

A INSTRUÇÃO DOS ANIMAIS

Dolorosa ocorrência na "Sinhola da Montanha"

Dolorosa ocorrência na "Sinhola da Montanha"

sessões que geravam campanhas nos jornais desde o final do século. Mas o decreto 847, de 11 de outubro de 1890, que estabelece o Código Penal, é como o marco zero da repressão mais institucionalizada. Qualquer que fosse o motivo da "batida" policial a uma casa ou centro ou igreja, a forma mais simples de enquadrá-los era através dos artigos 156, 157 e 158. O artigo 156 proíbe a prática ilegal da medicina, arte dentária e farmácia. O artigo 157, "praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomâncias, para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública". Pena de um a seis meses de prisão celular, majorada se resultasse alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas do paciente. O artigo 158 proíbe: "ministrar ou simplesmente prescrever, como meio curativo interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substâncias de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim o ofício denominado de curandeiro" (*Apud* Barreto, 1972). Esses artigos estão em vigor até hoje, com pequenas modificações.

Procurei arquivos da polícia e descobri os livros tombo da 1ª e 2ª Delegacias Auxiliares que até a década de 40 foram responsáveis pela repressão ao "baixo espiritismo" no Rio de Janeiro. Eram as Delegacias de Costumes que reprimiam também o lenocínio, jogo do bicho, cafetinagem, estupro, vadiagem e uso de tóxicos, enfim, tudo o que "denigre" a "moral" e os "bons costumes" (ver sobre isso Maggie, 1985).

Revi a literatura não só sociológica como ficcional, e cheguei a duas conclusões fundamentais:

- 1) *A repressão aos cultos afro-brasileiros e às religiões mediúnicas inscreve-se na lógica da crença.* Em primeiro lugar porque os diversos segmentos da sociedade brasileira, embora tendo participação diferenciada na crença, acreditam e *temem o feitiço*. As pessoas "influentes" vão aos terreiros não só porque têm interesses materiais e diretos, mas porque acreditam na superstição. Em segundo, porque o processo interno de segmentação dos terreiros tem uma homologia com o processo de legitimação de "facções", do qual participam também os intelectuais¹, e com o processo de acusação e regulamentação jurídica dos crimes apenas nos artigos 156, 157 e 158 do nosso Código (ver Velho, 1975 e Dantas, 1982).

Em *Guerra de Orixá* desvendei dois códigos de organização e de estruturação interna do terreiro: o código do santo e o código burocrático. Naquele caso, o conflito entre facções internas se deu porque uma dessas facções pensava mais a partir do código do santo enquanto a outra estruturava seu pensamento com o código burocrático.

Os cismas nos terreiros tradicionais da Bahia também ocorreram por esse motivo. Sendo assim, os intelectuais, optando por uma das facções em luta,

1. Estou me referindo aos intelectuais que, estudando ou descrevendo de forma ficcional esses grupos religiosos, tomaram partido e elegeram certas "facções" como as mais autênticas. Essa questão será tratada mais adiante.

estariam participando desse processo de segmentação que de um terreiro tradicional, em sucessivas cisões, cria os diversos terreiros da Bahia.

A Guerra de Orixá é homóloga à guerra feita pelos intelectuais para legitimar “verdadeiros” e deslegitimar “falsos” terreiros.

Em outro sentido, o processo de acusação e regulamentação jurídica é também homólogo à Guerra de Orixá. Nessa guerra judicial, acusados, acusadores e juízes estão envolvidos, e os processos judiciais são quase sempre uma das maneiras de se levar adiante uma briga interna de algum desses grupos. Lá como cá é quase impossível não tomar partido.

2) *Onde há fumaça há fogo.* Como é recorrente o uso das categorias acusatórias por parte de fiéis, policiais, juízes e intelectuais, ou seja, por oposição, separando os verdadeiros dos falsos ou os autênticos dos inautênticos, criminalizando uns e legitimando outros, essas categorias passam a ser mesmo características da facção acusada. Esses terreiros ou alguns desses terreiros passam a ser o lugar onde se pode exercer a “selvageria”, o “erotismo”, a “luxúria”, o “crime” e o “charlatanismo”.

Essas são as idéias centrais que serão analisadas e em torno das quais se pode repensar o lugar dessas religiões na nossa sociedade.

NÓS E OS OUTROS OU QUEM ACREDITA NO FEITIÇO?

Ao afirmar que *a repressão se inscreve na lógica da crença*, estou resgatando as observações de Nina Rodrigues quando diz que o móvel inicial da repressão é o “estúpido terror do feitiço” (Rodrigues, 1932: p. 365), ou ainda: “No Brasil, na Bahia, são ao contrário consideradas práticas de feitiçaria, sem protecção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes aparente, é verdade, das classes influentes que apesar de tudo as temem” (idem: p. 353-354).

Essa explicação não é muito diferente da que é dada pelos próprios “nativos” sobre as causas da repressão. Essa é a causa genérica mais apontada por muitos intelectuais que se referem à repressão. No entanto, Nina Rodrigues vai mais longe, e acho que posso entender, hoje, o sentido que dava a essas palavras. Longe de ser uma explicação da repressão através de sua origem, é uma percepção aguçada do consenso dessa crença.

Em suas próprias palavras: “A existência na Bahia de crenças fetichistas tão profundas, de práticas tão regularmente constituídas como as da África; vivendo a plena luz do dia, de uma vida que tem arrhas [ares] de legalidade nas licenças policiais para as grandes festas annuaes dos *candomblés*: que conta com a tolerancia da opinião pública manifestada na naturalidade com

que a imprensa diária dá conta dessas reuniões como si se tratasse de qualquer facto de nossa vida normal; . . . , esta existencia, assim vivida e multi-forme, é coisa que está no animo público e no pleno conhecimento de todos" (Rodrigues, 1935: p. 15 e 16).

Quando descreve a relação dos "ogans", "pessoas influentes", com os Candomblés tradicionais da Bahia², Nina Rodrigues formula uma interpretação que vai ainda além das observações acima: "... A mola é sempre o interesse eleitoral que neste país faz de tudo catavento e nas grandes influências políticas vão elles buscar seus melhores protectores... E accrescente-se aos interesses materiais e diretos, a crença superticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes" (Rodrigues, 1932: p. 71).

Tanto no *Animismo fetichista dos negros bahianos* quanto nos *Africanos no Brasil* o leitor encontrará inúmeras observações que apontam para a participação dos vários segmentos sociais na crença. Essa relação estrutural das elites com o Candomblé realça um tipo de troca e de dominação na qual elas não são apenas manipuladoras maquiavélicas que usam os "negros", os "outros", os "pretos e pobres", porque também participam de suas concepções cosmológicas e religiosas.

Penso que essa pista deve ser seguida e pode esclarecer parte da história da repressão e da criminalização dessas religiões, sobretudo porque contém o reverso da medalha. Ou seja: Nina Rodrigues não defende todos os terreiros e todos os "crentes". Ele "opta" por certo tipo de culto e de gente.

Ao se referir ao curandeirismo e à prática ilegal da medicina, Nina Rodrigues diferencia-os das "curas feitiço" (Rodrigues, 1932: p. 372). Como não explica o que seriam essas "curas feitiço", fico achando que devem ser as realizadas pelos nagô, porque salvaguarda-se da sanha do legislador e da polícia. Critica veementemente o magistrado que "proclamou recentemente constitucional e legal a liberdade profissional aplicada à medicina, reconhecendo em um *negro curandeiro e boçal* o direito e a capacidade para exercê-la" (Rodrigues, 1899: p. 4).

Se não reconhece o direito de um "negro boçal" exercer a medicina, então por que reclama da repressão? Afirma Nina: "Allegam afinal que os candomblés são praticas barbaras e religiosas que deprimem os nossos costumes e envergonham a nossa civilização.

"N'esta que é, sem duvida, uma das mais fortes razões de ser da sanção tacita concedida pelos espiritos melhor educados a essas violências e arbitrariedades policiaes, se revela bem clara a idea que se forma entre nós da apre-goada egualdade de direitos e das qualidades dos negros" (ver Rodrigues, 1932: p. 373).

2. Os terreiros "Nagô" tradicionais são o Gantois, o Axé Opo Afonjá e a Casa Branca.

Reclama dessa violência por três motivos principais:

1º: Porque estudou nesses terreiros tradicionais que eram perseguidos e envolveu-se com sua crença e com as formas de acusação e segmentação desses terreiros. Tratava-se de definir o *candomblé nagô* como religião e com isso protegê-lo através da liberdade religiosa prevista na constituição republicana.

2º: Porque como criminalista achava que os negros tinham que ser tutelados pelo Estado da mesma forma que os índios. Tinham eles uma "qualidade" diversa do branco em termos raciais. Tinham também concepções de crime e culpa próprias e não podiam entender as leis ocidentais dos brancos.

3º: Porque na luta pela institucionalização da medicina postulava a obrigatoriedade do diploma para praticá-la (ver sobre isso Correa, 1982).

Beatriz Góis Dantas já discutiu exaustivamente a lógica da opção dos intelectuais pelos nagô, "puros". Estou me apropriando de suas interpretações que apontam para o processo de construção de um campo religioso no qual os intelectuais tiveram sua participação, já que "optaram" por um tipo de representação sobre "ser nagô puro" (ver Dantas, 1982). Desvendando o mistério dessa hegemonia nagô, Beatriz descobre que nessa busca de africanismos os intelectuais optaram por um tipo de ritual, por uma facção dos diversos segmentos que compõem esses grupos e que constroem sua identidade por oposição aos "não-autênticos". Essa opção significa muitas coisas, mas implica, é claro, uma *participação na crença*. Os intelectuais não só foram "utilizados" pelos pais-de-santo que aprenderam com eles sua "africanidade": eles também foram envolvidos pela *lógica de acusação e segmentação dos terreiros* por eles estudados. (A tal ponto que em muitos casos ficam "simbiotizados".) O caso contado por Pedro Cavalcante é significativo. Em 1932, conta ele que foi com a ajuda de Pai Anselmo que a Diretoria de Assistência aos Psicopatas empreendeu uma tarefa árdua de distinguir aqueles pais-de-santo que faziam "religião" dos que faziam "exploração". Carlos Vogt e Peter Fry (ver Vogt e Fry, 1982)³ retomam esse exemplo e sublinham essa aliança entre pais-de-santo e intelectuais.

Na década de 30 é mais evidente essa participação dos intelectuais no processo de legitimação e controle dessas religiões. Participaram dos projetos de criação das federações e uniões para proteger os "autênticos" da perseguição policial, com isto entregando os "falsos" à repressão. Sabemos, no entanto, que o processo de segmentação e fissão internos dos terreiros também se verifica nas federações, como mostra Anaíza Vergolino no caso do Pará (ver Vergolino, 1975).

No Norte, o que servia para legitimar eram sinais de aproximação mítica com a África. No Sudeste esses sinais eram os deslegitimadores — era a

3. Peter Fry e Carlos Vogt trabalharam com os dados do Cafundó sobre essa questão da utilização da produção intelectual pelos terreiros e também sobre a questão das identidades e do uso dos sinais diacríticos no processo de legitimação de grupos. Maria Manuela Carneiro da Cunha também apontou para essa questão em 1977, ao insistir na necessidade de se pensar a questão da identidade como um processo que se constrói (ver Cunha, 1977).

charlatanice e a macumba para turista. Carlos Vogt e Peter Fry dizem isso de forma muito clara (ver Vogt e Fry, 1982).

No Rio, esse envolvimento dos intelectuais com facções da crença corre paralelo, e é nítida a homologia.

Diana Brown mostrava, em 1974, como a criação da Umbanda está associada à ideologia de um grupo que, na década de 20, para se legitimar, tentava "limpar" a crença dos traços africanos. Nos anos 40, com um certo pesar e sem entusiasmo, Roger Bastide fazia também essa opção pelo que ele chama de "espiritismo de Umbanda" contra a "deturpação" e "exploração" da macumba.

A lógica de acusações, de segmentação e de conflito que descrevi no caso que estudei em *Guerra de Orixá* (ver Velho, 1975) parece ter uma homologia com o processo de segmentação, conflito e cisma entre grupos. Mas não é apenas nesse sentido que a homologia é evidente. O próprio processo judicial e de repressão policial navega também nesse sentido.

É desde o Código Penal de 1890 que são perseguidos e processados somente os *acusados* de prática ilegal da medicina, magia e curandeirismo, e nunca os acusadores, os que procuram esses acusados. Viveiros de Castro, um dos magistrados que se opunha às formas de criminalidade previstas nos artigos 156, 157 e 158, referia-se a essa incongruência. Será mesmo incongruência? Nina Rodrigues também estranhava uma lei que pune o feitiçeiro mas não os que buscam a cura através da feitiçaria. Como poderiam? Seria necessário punir toda a sociedade! Afinal, como dizem esses dois autores: "Todos aqui se curam com folhas do mato".

Essa característica de nossa legislação — que vem até nossos dias — suablinha a participação dos legisladores na crença.

A prova mais freqüente nesses autos de acusação de curandeirismo, magia e prática ilegal da medicina por mim analisados é a prova testemunhal.

Os detetives e investigadores da 1ª e 2ª D.A. (Delegacia Auxiliar) são as testemunhas de acusação mais presentes nesses processos desde a virada do século até a década de 40.

As denúncias que instauram o processo, ou partem de jornais e são campanhas que começam com os vizinhos ou são feitas por pessoas próximas ao acusado. Nesse último caso o processo é uma verdadeira "demanda", "uma Guerra de Orixá", um "ti-ti-ti" que chega a acusações mútuas de "demandeiro" e feitiçeiro.

Se a lei pretendesse extirpar a crença, deveria ter sido mais do tipo da *Witchcraft Suppression*, legislação inglesa para acabar com a feitiçaria (ver sobre isso Crawford, 1967). Nessa legislação punem-se acusados e acusadores, e a feitiçaria é considerada fraude. Os juizes ingleses não tinham que optar por uma das facções em disputa; tinham que acabar com o próprio processo de acusação de feitiçaria, gerador de feitiçeiros, e com isso, é claro, o sistema político local das tribos e grupos nativos.

No nosso caso, o juiz fica com o papel de legitimador de uma das partes e deve optar por uma delas. O leitor pode pensar que ele terá dificuldades. Ao contrário. Ele fica, na maioria dos casos, do lado do que tiver mais testemunhas. Tomará como evidência de ser o acusado "falso espírita" o fato de ele estar "manifestado" no flagrante. A própria crença fornece a evidência, o que significa uma tautologia semelhante aos processos de caça às bruxas medievais.

Mas afinal quais são os termos da acusação? Os acusadores podem variar, mas os acusados estão sempre do lado da *luxúria*, do *crime*, do *feitiço*, da *loucura* e da *charlatanice*.

Resolvi listar essas categorias e expressões acusatórias recorrentes nos discursos da imprensa, da polícia, da justiça, dos membros desses terreiros e nas formulações dos intelectuais: essa nódoa negra; essa falta de civilidade; esse erotismo desenfreado; esse foco de devassidão e loucura (onde ogans licenciosos, lassos mas nunca fartos, procuram saciar seus desejos); esses locais de excessos e orgias, de crime, de ignorância, onde selvagens incomodam o sossego público; esses antipatriotas; essa tradição africana que deve ser extirpada; essa ocasião para a devassidão; esses charlatões que exploram a credulidade pública e o exercício ilegal da medicina; essas práticas bárbaras que deprimem nossos costumes e envergonham nossa civilização; esses curandeiros, charlatões involuntários; esses usuários de maconha; esses portadores de imagens impuras de loucura criminosa; esses exploradores desavergonhados da credulidade pública das classes baixas; pessoas de tendências morais afrouxadas, desde o estupro ao assassinato; essa cesta de lixo; esse baixo ou falso espiritismo; essas deturpações, degenerações, falsificações; a magia negra; essas mistificações; essa charlatanice.

Como os fatos sociais são também "coisas", essas representações acabam construindo um lugar criminalizável.⁴ Não há discurso sobre essas práticas que não descreva o erotismo, a loucura, o crime, a exploração e a sujeira.

Essas categorias acusatórias são muitas vezes tomadas por conceitos definidores de uma forma de ritual ou crença — como por exemplo "baixo espiritismo". Há uma evidente reificação das representações dos acusadores sobre os outros, de um lado, e de outro parece ser quase impossível sair do envolvimento com as representações dos "nativos" ao se tomar suas categorias de pensamento como conceitos, o que relativiza os nossos "nativos".

Mas esses discursos estão sempre adjetivando "puros" em oposição a "impuros", "verdadeiros" em oposição a "falsos", e construindo identidades num processo semelhante ao da segmentação de linhagens como já foi colocado. Fazendo isso fica evidente que os "verdadeiros" estão fora da acusação, e resgata-se nesse nível a crença. Mas em outro nível cria-se o crime de *falso espiritismo*, que é sempre praticado por uma das facções.

4. Peter Fry chamou a atenção para essa questão em várias ocasiões (ver Fry, 1984, 1982).

ZÊ PELINTRA, MALANDRO, SABICHÃO E PORRETA
 NO BANCO DOS RÉUS?
 DE COMO OS SINAIS DA IDENTIDADE NACIONAL
 PODEM SER SINAIS DE SELVAGERIA, CRIME, SUJEIRA,
 LOUCURA, LUXÚRIA E CHARLATANICE

Descreverei a versão dos intelectuais, tentando revisitar esses "lugares", respeitando uma certa cronologia.

Na virada do século, além de Nina Rodrigues, João do Rio também olhou para o lado da crença que é de todos e está imbricada no cotidiano da cidade. Levado por seu cicerone, Antônio, a visitar os velhos "mandingas", os feiticeiros do Rio, em 1906, descreve a sacanagem, o feitiço, a exploração, e tenta dar conta da relação entre a elite e a crença. Diz ele: "Vivi três meses no meio dos feiticeiros, cuja vida se finge desconhecer, mas que se conhece na alucinação de uma dor ou da ambição, e julgo que seria mais interessante como patologia social estudar, de preferência, aos mercadores da paspalhice, os que lá vão em busca de consôlo..." (Rio, 1906: p. 35).

Diz ainda: "Vivemos na dependência do Feitiço... Somos nós que lhe asseguramos a existência com o carinho de um negociante por uma amante atriz..." (Rio, 1906: p. 35).⁵

Continuando nessa linha, o nosso Dorian Gray fala: "A polícia visita essas casas como consultantes... não sabe pois que alguns desses covis ficam defronte de casas suspeitas, que há um tecido de patifarias inconscientes ligando-as" (Rio, 1906: p. 39-40).

As colocações mais próximas de Nina Rodrigues acho que estão nestas passagens: "Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam: bota dinheiro aqui!

"Tive em mãos, com susto e pesar, fios longos de cabelos de senhoras que eu respeitava e continuarei a respeitar nas festas e nos bailes, como deusas do conforto e da honestidade... Alguns pretos bebendo comigo, informavam-me que tudo era embromação, para viver e, noutro dia, tilburis paravam à porta, cavaleiros saltavam, pelo corredor estreito *desfilava um resumo da nossa sociedade*, desde homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares" (Rio, 1906: p. 40).

Define os terreiros como "... Salpetrière africana" (idem: p. 27) e descreve antros onde havia negros e negras quase nus, "... algumas negras

5. Essa metáfora do carinho pela "amante atriz" foi retomada por Peter Fry para pensar a relação desses cultos com a sociedade mais ampla (ver Fry, 1982). A metáfora também revela o lado da fascinação por esse "outro" sexualizado pelo poder dos fracos.

mesmo inteiramente nuas com os seios pendentes e a carapinha cheia de banha..." (idem: p. 44). Enumera nomes de mães-de-santo como "Maria Luiza, que é também sedutora de senhoras honestas..." e cita a rua e número da casa onde mora Assiata, que define como "... uma das feiticeiras de embromação" (ibidem: p. 31).

Termina um dos capítulos dizendo: "... Tinha a cabeça oca, e, apesar dos assassinatos, dos roubos, da loucura, das evocações sinistras, vinha da casa das almas julgando Babalaôs, babaloxás, mães-de-santo e feiticeiros os arquitetos de uma religião completa. Que fazem esses negros mais do que fizeram todas as religiões conhecidas?" (idem: p. 48).

Esses terreiros são portanto o *locus* da sexualidade, da loucura, do crime e da embromação, da charlatanice para ganhar a vida. Mas João do Rio considera que os pais-de-santo constroem uma religião da qual participa toda a sociedade.

Mas Zé Pelintra vai mesmo "pro banco dos réus", nas décadas de 30 e 40.

Começo com os médicos, que aliás formam o esquadrão da antropologia do negro com Nina Rodrigues e Arthur Ramos, mas há ainda os mais próximos da polícia, como Leonídio Ribeiro, que foi médico legista no Rio durante muitos anos. Em *O Espiritismo no Brasil*, Leonídio Ribeiro, junto com Murilo Campos, encampa a campanha dos jornais contra o Centro Redentor e acusa seus dirigentes de sevicar "loucos" que pretendiam curar. Pedem uma "urgente campanha systemática e conjugada de todos, autoridades e grande público, contra essa classe perigosa de charlatães que tantos males trazem para a colectividade e para a saúde pública" (Ribeiro, L. e Campos, M., 1931: p. 143).

Propõem uma medida "utilíssima" que seria um entendimento das corporações médicas e da Saúde Pública com os representantes da imprensa no sentido de não ser publicada nos jornais qualquer notícia que pudesse "sugestionar" o grande público... Leonídio Ribeiro e Murilo Campos não estão falando da macumba, mas do que denominam "falso espiritismo". No entanto, sua descrição e as palavras e expressões acusatórias não diferem muito das empregadas para estigmatizar outros tipos de "facções".

Nesse mesmo livro há um parecer de Heitor Carrilho, de 1925, analisando o caso de um paciente que matou a companheira ao sair de uma sessão espírita. Assim pensava Carrilho: "O que é mais, o crime vinha de ser praticado ao regressar o paciente de uma sessão espírita que, como é lícito pensar, dada a sua condição mental, lhe poderia ocasionar um certo estado de impressionabilidade ou de accentuação emotiva" (Ribeiro, L. e Campos, M., 1931: p. 142).

Arthur Ramos é talvez quem descreva de forma mais asséptica esses rituais e terreiros. A única vez que deixou escapar esse tipo de acusação foi

quando criticou o livro de Ruth Landes, acusando-a de ter tido comportamentos imorais com os negros... (Ver Ramos, 1942.)

Fala da macumba no Rio, em *O negro brasileiro*: "... a medicina mágica avassalou todos os antros de baixo espiritismo..." (Ramos, 1934: p. 146). Propõe a educação como forma de "superar o fetichismo" para que se processe a "lenta evolução".

Em *Loucura e crime*, Ramos afirma que o curandeiro é um "charlatão involuntário", e que junto com "pobres mentalidades sinceras" com suas crenças primitivas "existem... sagazes exploradores da credence de seus clientes" (ver Ramos, 1937: p. 74).

Ruth Landes, por oposição a essa assepsia de Arthur Ramos, mesmo optando pela pureza nagô como o primeiro, não deixa de se referir aos cultos "nacionalizados", aos candomblés de caboclo sensuais e dos quais participa toda a Bahia.

Na *Cidade das mulheres* há um relato chocante sobre os candomblés não-"tradicionais", no qual ela conta seu encontro com uma mãe-de-santo, Sabina. A autora fica impressionada com a figura e com a pressão que sofrera para "fazer o santo", e conta no livro o sonho que teve naquela noite, um pesadelo. Acorda assustada e fica imaginando que aquela sensação deve ser parecida com a sensação do transe, mas pensa também que esse pesadelo pode ter sido um feitiço de Sabina. Ruth Landes, talvez com sabedoria, deixa a interpretação para Édison Carneiro e, na mesma passagem, conta o diálogo que teve com ele no dia seguinte. Édison acusa a mãe-de-santo de ser charlatã que só quer dinheiro, e diz que é por isso que se está criando a "União". Essas acusações são feitas também pelas mães-de-santo das casas tradicionais, que acusam Sabina de não ser "feita", de ser charlatã (Landes, 1967: p. 209-213).

As colocações de Roger Bastide são paradigmáticas dessa condenação de Zé Pelintra. A macumba urbana é "desorganizada" e "degradada". Optando pelo candomblé nagô da Bahia, dos terreiros tradicionais, nega a "macumba" como religião, e ao opor esses "degradados" aos cultos tradicionais, diz que se degradaram pela presença dos brancos.

Fazendo a comparação do candomblé tradicional com a macumba, diz que ele pode ter sido outrora um lugar de luxúria, e justifica a repressão policial a essa "deturpação" causada pela presença dos brancos.

A passagem a seguir resume sua visão:

"... Se o candomblé, num momento dado, abriu caminho a gestos indecentes, foi por culpa do contato entre as raças, por culpa da entrada dos brancos que vinham procurar perto das filhas-de-santo uma febre de sentidos, a excitação que provocava neles a idéia de possuir, entre seus braços, o corpo ainda trêmulo de um ser visitado pelas potências sobrenaturais. A polícia,

regulamentando os candomblés, prestou-lhes o serviço de fazê-los voltar ao seu puritanismo e à sua antiga pureza: as mulheres são separadas dos homens, ..." (Bastide, 1973: p. 282-283).

Neste trecho fica evidenciado que embora os brancos possam ter eventualmente deturpado "a pureza", eles acreditavam e podiam excitar-se porque estavam possuindo corpos "visitados pelas potências sobrenaturais". Da mesma forma que o branco corrompeu o candomblé, ele "transforma a macumba não somente introduzindo nela uma certa perversidade como arrastando-a para o lado da exploração da credulidade popular" (idem: p. 246).

A "macumba" teria se metamorfoseado e individualizado: "...o que era originalmente um centro de comunhão social, preenchendo uma função útil, torna-se uma forma de parasitismo". "A mentalidade capitalista, caracterizada pela busca do lucro, substitui a mentalidade primitiva, caracterizada pelo mútuo auxílio social" (ibidem: p. 246).

Para Roger Bastide, o espiritismo de Umbanda é a religião nascente porque lá se controla a sexualidade, a individualização e o comércio. A "Macumba" propicia o crime e os sentimentos eróticos.⁶

Nessa mesma ocasião, Delmo Belfort de Mattos, em "As Macumbas de São Paulo", analisando casos "típicos" entre os milhares de autos que pesquisou junto à Delegacia de Costumes no Serviço de Repressão ao Baixo Espiritismo, afirma que os casos mais "típicos" são aqueles onde há associação do curandeirismo com crimes sexuais (Mattos, 1938).

Mas Zé Pelintra não vai sempre pro banco dos réus. Enquanto havia a caça às bruxas, criava-se também, no modernismo, *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*.

Mário de Andrade encampa o Brasil do feitiço, do canibalismo, da sacanagem, do "herói sem nenhum caráter". Macunaíma entra no terreiro de tia Ciata, onde as mulheres nuas dançam umbigada, e pede vingança horrível contra Venceslau Pietro Pietra. O eu de Pietro Pietra estava dentro de um Exu, e Macunaíma deu nele até sangrar e fez outras perversidades. Pietro Pietra no seu Palácio na rua Maranhão sangrava. No final: "E pra acabar todos fizeram festa juntos comendo bom presunto e dançando um samba de arromba, em que todas essas gentes se alegraram com muitas pândegas liberdosas. Então tudo acabou se fazendo a vida real. E os macumbeiros, Macunaíma, Jaime Ovalle, Dodô, Manu Bandeira, Blaise Cendrars, Ascenso Ferreira, Raul Bopp, Antônio Bento, todos esses macumbeiros saíram na madrugada" (Andrade, 1984: p. 51).

Os movimentos culturais que aceitam a paternidade do modernismo também fazem da vida real uma macumba. É o caso da contracultura, e dentro dela, do livro de Marco Aurélio Luz e George Lapassade (Luz, 1972), que

6. Márcia Contins estudou um caso de crime relacionado com Umbanda em sua dissertação de mestrado e levantou questões interessantes. Ver sobre isso Contins, 1982, e Contins e Goldman, 1984.

marcou época. Colocam a macumba em oposição à Umbanda Branca, o Exu em oposição a Ogum — o capitão-do-mato —, a ideologia dominada e a ideologia dominante. Os “macumbeiros” estariam alinhados com o desvio, a revolta, a contracultura. Os umbandistas com os brancos, a dominação e a polícia. Eles optaram pela macumba. É preciso não esquecer que essa foi a época do tropicalismo, um movimento que é filho do modernismo e que também tinha em Zé Pelintra seu herói.

Peter Fry, falando sobre essa opção dos intelectuais pelos nagô, puros, com controle da sexualidade etc., ilumina a questão pensando no significado “sociológico” dessa opção que é a opção por um dos dois Brasis na visão bastidiana, o Brasil comunitário, rural e primitivo, além de ser uma eleição de uma estética “aristocrática”. A “macumba” estaria no pólo do Brasil moderno, individualista, da sujeira, do lucro, dos instintos e erotismo não controlados, e por causa disso optar por ele é mais difícil, e existem poucas vozes que se pronunciam a seu favor (Fry, 1984).

Ao contrário da opção pelos nagô, que também — segundo Peter Fry — significa uma opção pelo “estrangeiro”, o “africano”, a escolha da “macumba” é a opção pelo povo, pelo negro, pela “plebe” (idem: 1984).

Reforçando seu argumento, penso que o paradigma do modernismo com Mário de Andrade e Macunaíma, e a identificação deles com a macumba, coloca em outro plano a opção pelo Brasil do jeitinho, do feitiço, da sujeira e da sexualidade, porque foi esse movimento que introduziu uma nova estética na produção cultural brasileira.

Revedo desse prisma a literatura, fica claro que existem duas vertentes na representação destes cultos. Essas vertentes concordam sobre uma questão: esse é lugar do feitiço, da sexualidade, da loucura, do crime e da exploração. Mas, então, o que se discute e onde se trava o debate? As posições divergem quanto ao sinal positivo ou negativo que marcam essas características. Na verdade, a representação sobre esse “lugar” se resumiria à frase de João do Rio: “O carinho do negociante por uma amante atriz”.

A vertente que coloca um sinal negativo acha que se deve controlar essa sexualidade, o crime etc., quer através da polícia ou da educação, ou ainda com a criação de federações e de uma legislação “competente”. O paradigma dessa ótica é o pensamento de Roger Bastide, e é por isso que opta pelos cultos que conseguem esse controle.

A vertente que coloca o sinal positivo tem como modelo o modernismo, Mário de Andrade e os movimentos que não negam essa paternidade. Essa vertente aposta na sexualidade, no feitiço, na charlatanice e na loucura, na marginalidade e na malandragem como características de um herói sem nenhum caráter.

Mas é claro que a construção desse “lugar” criminalizado na nossa sociedade não se dá de forma tão maniqueísta nas nossas cabeças. Mário de

Andrade se angustiava com o sentido que dariam a seu herói sem nenhum caráter. Eu mesma não consegui me identificar com os médiuns do terreiro que estudei porque não me tornei um médium, enquanto Roger Bastide tornou-se ogã identificando-se com os africanos, como disse Peter Fry (Fry, 1984); no entanto, na cisão do terreiro, saí com os macumbeiros expulsos, identificando-me com eles (Velho, 1975).

O que disse até aqui aponta para a natureza dessa crença e seu lugar na nossa sociedade.

A repressão está inscrita na lógica da crença em muitos sentidos.

Em primeiro lugar, porque sendo a crença mais geral do que se faz crer, é difícil falar em manipulação política maquiavélica das elites. Essa evidência faz com que se tenha que pensar em um tipo de dominação que tem pouco a ver com a dominação dos brancos na África (ver sobre essa questão Brown e outros, 1985; os autores discutindo a questão da dominação apontam mais para o lado da manipulação política).

Em segundo lugar, as homologias com o processo de segmentação interno dos terreiros, tanto no caso das alianças recíprocas entre intelectuais e facções quanto com o processo de acusação e regulamentação jurídico, são homologias no sentido de que inscrevem essa lógica em outro domínio: o domínio do Estado. É por isso que digo que o marco zero da repressão são os artigos 156, 157 e 158 do Código. Eles marcam a entrada do Estado nessa crença, com juízes e intelectuais julgando e optando pelas facções em luta.

Mas *onde há fumaça há fogo*, e essas representações acabam tornando-se características de facções dominadas. Não foi à toa que em 1971 o aparecimento de Exu — Seu Sete da Lira — nos programas de TV provocou, de um lado, o transe coletivo no auditório e nas casas onde se assistia aos programas e, de outro, serviu de pretexto para a censura prévia.

Zé Pelintra, o malandro, que se veste de terno branco com chapéu de banda e sapato de bico fino, tem um sorriso irônico nos lábios mas as mãos colocadas como se estivesse pedindo esmola. É o herói sem nenhum caráter. O lado do “feitiço”, da “sexualidade”, do “charlatanismo”, da “loucura e do crime”.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Itatiaia Pró-Memória, Instituto Nacional do Livro, 20ª Ed., 1984.
- BASTIDE, Roger. O Mundo dos Candomblés e A Macumba Paulista. In: *Estudos afro-brasileiros*. Perspectiva, São Paulo, 1973.
- . *As religiões africanas no Brasil*. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, São Paulo, 1971.
- BARRETO, Djalma. *Parapsicologia, curandeirismo e lei*. Vozes, Petrópolis, 1972.

- BROWN, Diana. *Umband: Politics of an Urban Religious Movement*. PhD Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University (mimeo.), 1974.
- BROWN, Diana et alii. *Umbanda e Política*. ISER/Marco Zero, Rio de Janeiro, 1985.
- CAVALCANTE, Pedro. *As Seitas Africanas do Recife*. In: *Estudos afro-brasileiros*. Ariel Editora Ltda., Rio de Janeiro, 1935.
- CONTINS, M. O Caso da Pomba Gira. Tese de Mestrado do PPGAS (mimeo.), 1982.
- CONTINS, M. e GOLDMAN, M. O Caso da Pomba Gira. *Religião e Sociedade*, 11/1, ISER/Campus, Rio de Janeiro, 1982.
- CORREA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade*. Tese de Doutorado, USP (mimeo.), 1982.
- CRAWFORD, J. R. *Witchcraft and sorcery in Rhodesia*. International African Institute, Oxford University Press, London, 1967.
- CUNHA, M. M. C. Religião, Comércio e Etnicidade. *Religião e Sociedade*, 1, ISER/UCITEC, São Paulo, 1977.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, São Paulo (mimeo.), 1982.
- . *Repensando a Pureza Nagô*. *Religião e Sociedade*, 8. ISER/Cortez e Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1982.
- FRY, Peter. *Gallus Africanus est*, ou, como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil. Folhetim, 15/7/84, São Paulo, 1984, p. 7-10.
- . *Para inglês ver*. Zahar, Rio de Janeiro, 1982.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.
- LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1972.
- MAGGIE, Yvonne. Polícia e Curandeirismo: Notas sobre a Repressão no Rio de Janeiro. *Revista da OAB-RJ*, agosto de 1985.
- MATTOS, Delmo Belfort. *As Macumbas em São Paulo*. Ed. *Revista dos Tribunais*, São Paulo, 1938.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1934.
- . *Loucura e crime*. Ed. Livraria Globo, Porto Alegre, 1937.
- . *Pesquisas Estrangeiras sobre o Negro Brasileiro*. In: *Aculturação negra no Brasil*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1942.
- RIBEIRO, Leonídio e CAMPOS, Murilo. *O Espiritismo no Brasil*. Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1931.
- RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Ed. Garnier, Rio de Janeiro, 1906.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Cia. Editora Nacional, Biblioteca Brasileira, vol. IX, São Paulo, 1932.
- . *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1935.
- . *Sobre a Liberdade Profissional*. *Revista Médica*, São Paulo, 1899.
- . *As raças humanas e a responsabilidade penal*. Editora Guanabara, 1898.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Zahar, Rio de Janeiro, 1975.
- VERGOLINO E. SILVA, Anaiza. *O Tambor das Flores*. Tese de Mestrado, UNICAMP (mimeo.), 1975.
- VOGT, C. e FRY, P. A Descoberta do Cafundó. Alianças e Conflitos no Caso do Cafundó. *Religião e Sociedade*, 8. ISER/Cortez e Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1982.

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

EDVINO A. RABUSKE



224 pág.
Cz\$ 75,00

A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX *

Donald Warren **

Em acentuado contraste com a década de 80 (1980), quando a homeopatia é tida como a medicina natural *par excellence*, há um século atrás poucos brasileiros consideravam a doutrina de Hahnemann como baseada nas ciências naturais. Este ensaio procura demonstrar que o aspecto científico da homeoterapêutica foi grandemente obscurecido pela tríade de fundadores que atuou durante sua primeira década no Brasil, isto é, 1843-1853. Mure, Martins e Melo Moraes conferiram tal mística aos remédios homeopáticos que, até aproximadamente 1970, o que prevaleceu, não apenas entre o público em geral mas também entre alguns setores da população culta, foi uma forma espiritualizada de homeopatia.

Em Paris, a homeopatia floresceu como um sistema de medicina holística até a morte de Hahnemann, ocorrida na capital francesa em 1843. Em sua época, não havia "apenas uma ciência médica, e a rivalidade entre as diferentes teorias era tão impiedosa e desagregadora quanto a concorrência implacável do comércio" (Zeldin, 1973: I, p. 23). Nessa ocasião, a teorização começou a ganhar má fama entre os cientistas europeus. A profissão médica, enquanto arte, deveria dedicar-se à prática de restabelecer o corpo, e não a discussões abstratas sobre coisas como, por exemplo, o vitalismo. O jovem médico Hahnemann era um observador dos fatos da natureza, destacando-se pelo entusiasmo e, para essa época pré-modernista anterior a 1800, pela pro-

* Tradução do inglês: Sérgio Lamarão.

** Historiador — Long Island University.



José Cândido Apóstolo

DISCIPULO DO DR. BENTO MURE E SEU DEDICADO
AMIGO. UM DOS MAIORES PROPAGANDISTAS DA
HOMŒOPATHIA NO BRASIL. POLEMISTA INIMITAVEL.

N. a 16 de setembro de 1808, em Lisboa, Portugal.

F. a 7 de julho de 1858, no Rio de Janeiro.



Dr. Bento MURE

Introduzidor da Homœopathia no Brasil.

*N. a 4 de maio de 1809, em Lyon, França. F. a 4 de
de março de 1858, em Cairo, Egypto.*

*Intelligencia e cultura invulgares. Propagou a
Homœopathia na Italia, França, Brasil e Egypto.*



Dr. Mello Moraes

ESCRITOR E GRANDE PROPAGANDISTA DA
HOMŒOPATHIA NO BRASIL.

*Nasceu em Alagoas. Falleceu no Rio de Janeiro
a 6 de setembro de 1882.*

cupação com o método. Já mais velho, considerado um metafísico pelos alopatas, concentrou seus esforços no sentido de tornar mais consistente a homeopatia, fundindo suas "leis" corolárias numa síntese ordenada, *The Organon of Rational Healing* (esta obra foi editada pela primeira vez em 1810 e contou com mais cinco edições revistas, a última delas póstuma, lançada em 1921). Os doentes, contudo, estavam muito pouco preocupados com tal abstrusa obra. Eles confiavam nos vários manuais que continham a matéria médica homeopática. Apesar de a maioria dos pacientes mostrar-se temeroso em relação ao tratamento "heróico" da época, também não se importava muito com a "espera vigilante", advogada por niilistas como Pinel. O que eles desejavam é que lhes fosse prescrito este ou aquele remédio.

A homeopatia foi introduzida no Brasil no ano em que Hahnemann morreu. No decorrer de uma década de intenso proselitismo, os brasileiros aprenderam muito rapidamente a acreditar nos glóbulos e nas pílulas homeopáticas como instrumentos de uma terapêutica espiritual que eles sabiam tinha a vantagem de ser mais amena do que qualquer das terapias acadêmicas que invocavam remédios fortes, dosagens pesadas e purgações freqüentes, ou do que a medicina natural, que consistia, em grande parte, em remédios caseiros ou mezinhas, preparados por tias e mucamas benzedadeiras, por fazendeiros e curandeiros de todo tipo.

É importante mencionar a medicina natural, pois esta espinhosa questão provocou uma discussão entre homeopatas de ambos os lados do Atlântico e em países de formação protestante e católico-latina. A controvérsia girava em torno da indeterminação do fundador em relação à antiga e muito debatida questão da autocura. Sua indecisão deu força à concepção não-naturalista que os brasileiros tinham dos remédios homeopáticos. Quanto ao tratamento natural, ou à direção *espontânea e normal* de recuperação, o sincero Hahnemann se equivocava. Seria errado equiparar o uso ocasional que ele fazia da palavra "natural" quer à afirmação de que a autocura constitui uma terapêutica suficiente, quer a uma rejeição acabada do aforismo hipocrático de que "as forças naturais existentes dentro de nós são os verdadeiros responsáveis pela cura da doença". Em certas ocasiões, ele identifica a natureza com o princípio vital; outras vezes não estabelece essa identificação, muito embora nunca hesite em relação a um axioma: a entidade vitalista ajuda muito na cura, mas somente *depois* de ter sido estimulada pelo remédio adequado, escolhido por um "médico sensível". O biógrafo de Hahnemann, um homeopata de formação alemã, é crítico em relação à falta de definição da sua posição:

É certo que Hahnemann não nega a existência da cura natural, mas ele descreve sua ação como algo nem sempre merecedor de imitação e raramente suficiente. Esta opinião (...), como todos devem saber, nunca foi compartilhada pela maioria dos homeopatas (Haehl, 1922: I, p. 282).

Não cabe aqui investigar por que o clamor contra sua rejeição implícita da *vis medicatrix naturae* teve pouca ressonância nos países católicos latinos. Levantamos, à guisa de sugestão, apenas uma circunstância culturogênica com-

parativa. Os norte-americanos conheceram a homeopatia através dos imigrantes alemães, que não se apoiavam nas vertentes mais espiritualistas de Hahnemann, mencionadas abaixo, nem nas microdiluições "irreais" do mestre. Os norte-americanos, em virtude da sua relação não mediatizada com a Natureza e com Deus, tendiam, mais do que os brasileiros, a aceitar a proposição de que o mundo natural que nós apreendemos pelos sentidos constitui o conjunto da realidade. Em sua cosmografia da saúde e da doença, atribuíam um espaço menos privilegiado ao sobrenatural do que os brasileiros. Apenas o Rio Grande do Sul pode constituir uma exceção a essa ampla generalização histórica. Devido a um meio ambiente relativamente benigno, bem como à imigração alemã, os sulistas talvez tenham encarado a homeopatia — diferentemente dos seus compatriotas — mais de uma forma natural do que espiritual.

Os colonos, assim como os gaúchos, cujos hábitos assimilaram, viviam em contato com a Natureza. A sadia alimentação de boa carne e leite abundante, e o delicioso chimarrão, deu-lhes uma resistência magnífica, aliás necessária às contingências da vida em meio primitivo. Isto quer dizer que no homem existiam as forças naturais e espontâneas, necessárias ao equilíbrio biológico (Barreto, 1945: p. 17).

Este ensaio histórico examina pontos específicos, presentes em quatro questões relativas à homeopatia durante a fase pré-modernista — em oposição à nossa fase, pós-modernista — da medicina:

- 1) a filosofia espiritualista da medicina de Hahnemann;
- 2) os três pioneiros da homeopatia no Brasil;
- 3) magnetismo e espiritismo;
- 4) espiritismo e homeopatia.

O presente trabalho não tem a pretensão de ser um relato abrangente, que ainda está para ser escrito. Deixamos de fora miasmas e sarnas, remédios simples e compostos, dosagem unitária e freqüente, e muito mais.

VITALISMO

Hahnemann fez sua formação na Europa Central, numa época em que o discurso médico continuava ancorado na especulação vitalista sobre os poderes ocultos do corpo (Escola de Montpellier). Essa mentalidade, vagamente neoplatônica, não deve ser confundida com o vitalismo francês posterior, a fisiologia experimental (1790-1855), que procurava alcançar uma completa compreensão das condições discerníveis da vida ou das "propriedades vitais". Paracelsus acolheu o conceito neoplatônico, *spiritus rector*, e depois dele animistas e, mais tarde, vitalistas deram atualidade à alma sensitiva, que é "quem cura, quem regula, de uma forma natural, harmoniosa e autocorretiva", todas as atividades dentro do organismo humano (Grossinger, 1980: p.

208). A doença não vem de fora. A doença conota um desequilíbrio interior, e a saúde conota uma harmonia inerente. O vitalismo, ou *Lebensphilosophie*, sustenta que a biologia pode ser explicada por poderes metafóricos “de tipo espiritual”, existentes além dos domínios mensuráveis da física e da química. A FORÇA VITAL intui e dirige a matéria orgânica. Presente há tanto tempo no jargão, e ainda hoje em voga, o termo não é capaz de captar a dimensão transcendente do vitalismo em geral e do sistema médico de Hahnemann, em particular. No final da edição póstuma de seu *Organon of Medicine* (1922), ele emprega a expressão “Princípio Vital”. O Dr. José do Egito acredita que “Inteligência Vital” dá conta melhor do que “força vital” daquilo que os não-homeopatas podem chamar de “Consenso Orgânico”:

Apenas usamos o termo Inteligência Vital para acharmos a expressão bem adequada para complementar aquilo a que Hahnemann quis se referir. O mestre não usou a palavra “força” no sentido de energia mensurável, e sim no sentido de “poder”, de “princípio”, conforme asseverou o seu discípulo [Georg] Jahr (Egito, 1980: p. 14).

De um modo geral, os seguidores de Hahnemann, que em outros aspectos discordam entre si, concordam num ponto: a qualidade dinâmica inerente à noção vitalista é imaterial. Para caracterizá-la, eles recuaram, como o Mestre fez, a termos como “espiritual” e outros. Fundamentalmente, a concepção de saúde e doença de Hahnemann guarda uma certa distância, que foi aumentando com o passar da década, da dicotomia mente-corpo que veio dominar a medicina ocidental.

Os homeopatas do século passado, no Brasil, internalizaram a compulsão maçônica do fundador em levar adiante uma missão quase divina para redimir a humanidade da morte prematura e do sofrimento demorado. Samuel Hahnemann nasceu (1755) e cresceu num ambiente marcado pelo luteranismo; aos 22 anos foi iniciado nos ritos da maçonaria, e nas sete décadas seguintes (o irmão) Hahnemann levou realmente a sério os conceitos e clichês do deísmo.

Ele, o Pai de todos, olharia friamente os tormentos das doenças das Suas criaturas mais queridas? Não deixaria aberto um caminho para o gênio da humanidade — por outro lado tão falível —, um caminho fácil, seguro, de encarar a doença do ângulo correto, de determinar o uso e os resultados específicos, seguros, fidedignos, alcançáveis a partir dos remédios?

Tal método de tratamento (...) só exerceu sua atração sobre mim, que, sem ter nenhum sistema nem precisar agradar a nenhum líder espiritual, desejava ser capaz de manter a consciência leve caso meus filhos ameaçados morressem (Haehl, 1922: I, p. 65).

Hahnemann iniciou sua acidentada carreira como um empirista “pé-no-chão”. Aos 25 anos de idade, apresentou uma dissertação de caráter extremamente prático, “Uma visão da câimbra” (1779). Naquele período pré-científico, o clínico geral pouco sabia além da peste e da sífilis. Concebendo a inflamação como uma entidade e a febre como um elemento essencial, Hahnemann realizou uma grande variedade de intervenções médicas mais ou

menos violentas. Depois de nove anos nessa rotina, Hahnemann foi reduzido à mesma situação de mal-estar profissional experimentada duas gerações mais tarde pelo médico do Exército brasileiro, Adolfo Bezerra de Menezes. Nem o tratamento clássico nem o tratamento popular correspondiam à experiência clínica concreta. Desesperado, Hahnemann abandonou a prática médica e tomou a si a tarefa de traduzir para o alemão a obra de William Cullen, *A Treatise on Materia Medica* (1789). Suas “considerações individuais” sobre o ensaio do médico escocês vieram a ser a linha divisória da sua vida, embora ele nunca tenha revelado esse fato. Ele inferiu uma conexão significativa entre a ação nociva que uma substância natural exerce sobre organismos saudáveis e a ação medicinal que ela exerce sobre organismos não-saudáveis. Juntamente com Jenner, reintroduziu no discurso médico uma noção de toxicologia há muito descartada no Ocidente: *ubi virus, ibi virtus* (onde existe a doença, reside a cura). Paracelsus, um dos predecessores a quem Hahnemann evita mencionar pelo nome, chegou perto dessa idéia. Em sua cosmogonia, existe uma correspondência ordenada divinamente entre a configuração dos sintomas da doença, conforme são apresentados por um paciente (o microcosmo), e a aparência geral de um medicamento que permanece num estado de natureza (o macrocosmo). Hahnemann fez uma drástica substituição da natureza. Ele fez com que a droga exprimisse, por assim dizer, a correspondência através de um instrumento sensível, o corpo humano sadio. Após sua conversão, pelo resto de sua longuíssima vida, Hahnemann permaneceu convicto de que descobrira a única verdade universal sobre a doença e a saúde.

INFINIDADE

A Lei dos semelhantes não é analisada amplamente aqui. Suas implicações nem por uma só vez fizeram parte dos acalorados debates entre homeopatas “científicos” e “espirituais”, que estavam de acordo quanto à correção de uma medicina que respeita e encoraja sintomas, diferentemente de qualquer outra medicina ocidental alopata, que os suprime. Conseqüentemente, parece duvidoso que o recente ressurgimento da homeopatia tenha demonstrado, praticamente em todo o Ocidente, ser inspirado em qualquer crença pós-modernista no *similimum*. Em síntese, a “lei” estabelece que para todo indivíduo doente existe, em algum lugar na natureza, um remédio, *simplex*, que tratará da sua doença particular, que é única. Essa substância pura já havia sido “provada” em experimentos iatrogênicos (realizados primeiramente por Hahnemann nele mesmo) para gerar condições patológicas em organismos saudáveis, bem como distúrbios emocionais similares — embora não idênticos nem sequer equivalentes — àqueles sintomas que o paciente exhibe e descreve ao terapeuta. A tarefa do homeopata é reconhecer e prescrever essa substância. Após a ingestão, o remédio simples funciona de forma a agravar os ditos sintomas, leve e rapidamente, depois do que o organismo recupera seu equilíbrio. Nunca duas desordens físicas e psíquicas são completamente iguais. Todo

mundo É — não tem —, sendo sua própria doença que dá o nome ao remédio; ela é *Sepia* ele é *Nux vomica*. etc. Em resumo, o indivíduo tomado isoladamente apresenta não uma entidade de doença, mas sim um “quadro” de remédio, quadro este que o homeopata (ou automedicador), por meio de uma investigação diligente em inventários ou manuais de “experimentos”, pode confrontar com o de uma substância específica pura. Muitas pessoas, uma multidão mesmo, podem se mostrar permeáveis a uma doença devastadora como a febre amarela ou a cólera morbo. Contudo, cada um dos afetados pode, e provavelmente deseja, manifestar sintomas agregados suficientemente variados para garantir que os terapeutas receitem especificamente para cada doença do indivíduo.

Em seguida, o homeopata deve decidir, de acordo com a *Lei dos Infinitesimais*, que diluição seria apropriada para aquele paciente em particular. Esta decisão representa para o homeopata uma questão conflitante — ou pelo menos foi isso que aconteceu no século passado —, que deriva da natureza imprecisa desta “lei”, cujas dimensões espirituais e científicas misturam-se de uma forma tão intrincada, como que para desafiar uma análise significativa.

Mulheres e homens comuns por muito tempo almejavam reconhecer, e os intelectuais explorar, a noção da dosagem mínima. A Lei dos Infinitesimais pode ser colocada sob a rubrica “magia natural” pelo menos por três razões. A eficácia terapêutica atribuída às microdosagens deve-se, sabidamente, a “forças” que vão além da *causação física ordinária*; é através do saber numérico oculto, e em virtude de procedimentos *especiais de preparação*, que as forças em questão são potencializadas, dinamizadas. A ativação ocorre em algum ponto ao longo do curso das operações realizadas pelo farmacêutico homeopata, ou ainda pelo terapeuta, quando eles preparam seus próprios remédios, como Hahnemann, Mure e outros costumavam fazer. Diz-se que as moléculas de matéria desagregam-se de tal forma que seu potencial de cura é liberado.

Embora haja uma semelhança grosseira entre o comportamento de uma substância potencializada e sua base física bruta, as diferenças são grandes o suficiente para estabelecer todo um novo sistema de química medicinal hermética. A forma potencializada de matéria, como descrita pela homeopatia, é um estado único e estável, diferente do gás, do líquido, do sólido ou do plasma (Grossinger, 1980: p. 196).

Em 1799, Hahnemann “repentinamente” anunciou a teoria das doses mínimas (posologia) “sem uma explicação particular”. Em 1806, escreveu: “Por acaso a Natureza nos deu uma lei por meio da qual a menor é a dose mais adequada de todos os remédios, mesmo dos mais poderosos?” No ano seguinte, mostrava-se mais confiante: “Sinto-me feliz em ser o primeiro a chamar a atenção para estes métodos curativos mais racionais e perfeitos”. Até 1833 (ano da quinta edição), o *Organon of Medicine* não fornecia nenhuma explicação para o princípio que postulava “o aumento da força pela diluição”, posteriormente alterado para “desenvolvimentos de força” ou “potência” (Haehl, 1922: I, p. 77; 312-317). Sob tais circunstâncias não explicadas, ainda que não

necessariamente inexplicáveis, não chega a ser nenhuma surpresa que o grandioso tema da infinidade tenha incomodado alguns dos defensores da homeopatia e fornecido aos opositores de Hahnemann um bom motivo para ridicularizar a homeopatia. Em 1881, em discurso pronunciado na presença de Dom Pedro II, o médico homeopata Dr. Castro Lopes refletia afirmativamente sobre as "ações e influências prodigiosas" das "doses imponderáveis" (Lopes, 1882: p. 82). A infinidade continua a atrair o interesse de estudiosos, que vivem numa época em que os números são tratados como entidades mágicas. Uma recente manifestação teve lugar no 4º Simpósio Internacional de Farmacologia e Terapêutica Homeopática em Ribeirão Preto (*Ciência e Cultura*, 1985: p. 1452-1485).

A filosofia vitalista que fundamenta a homeopatia investe as substâncias naturais de capacidade curativa. No decorrer da preparação do remédio, esta dinâmica é liberada de uma maneira que Hahnemann comparava com a magnetização de uma barra de aço ao "esfregá-la com uma lima cega numa mesma direção" (Hahnemann, 1922: p. 289). A homeopatia determina procedimentos estritos para transformar uma substância de cura específica em matéria medicinal primordial, isto é, para converter um medicamento num remédio homeopático. O processo consiste em três operações: triturar, diluir e bater várias vezes um frasco contendo a substância líquida diluída contra um pedaço de couro — uma "sucussão".

Nem o pilão da primeira operação nem o frasco e o pedaço de couro da terceira excitam a imaginação dos leigos e dos médicos, se comparados com o impacto da segunda operação, — prateleiras e mais prateleiras de frascos, cujos conteúdos líquidos são vertidos e diluídos *ad infinitum*. O remédio resultante deste demorado procedimento foi alvo de zombaria por parte dos alopatas e de consternação por parte de alguns homeopatas "científicos", muito embora os homeopatas de orientação espírita estivessem satisfeitos em efetuar atenuações que provocavam um afastamento cada vez maior da "realidade" química.

O biógrafo oficial de Hahnemann deixa à mostra sua própria predileção para com a orientação científica, o que hoje é chamado de modelo biomédico. Richard Haehl, homeopata americano que escreve em alemão, censura a tendência do fundador em prescrever remédios "não reais", "em cometer exageros lamentáveis". Com referência à folha de ouro, Hahnemann escreveu:

Um grão da (...) diluição em quintilhonésimo (precedido por 18 zeros) vertido num frasco limpo, recupera completamente, em uma hora, um homem gravemente doente e que só pensa em suicídio (...) Ele passará a abominar esta idéia, tão-somente ao levar o frasco às narinas ou colocar um grânulo diminuto do pó em sua língua (Haehl, 1922: I, p. 324).

Lamentavelmente, as diluições astronômicas tornaram a homeopatia suscetível à acusação médico-materialista supostamente grave: as microdosagens não representam nada de substancial. Na medida em que a matéria bruta *X* vai sendo atenuada um número *Y* de vezes — um general russo chamado

Korskakoff estendeu a desconcentração para 1500⁹ (X^{1500}) — a proporção de decréscimo da matéria torna-se, ocasionalmente, além do mensurável, ficando na realidade por volta de X^{26} . Esta imaterialidade para além da potencialidade 26^a deliciava Hahnemann.

Porém, depois de algum tempo, ele se viu obrigado, embora de forma relutante, a tomar uma decisão quantitativa de tal modo que “nossos inimigos não possam nos acusar de não ter nada definido, nenhum padrão fixado”. Ele estabeleceu uma quantidade necessária de dosagem, que teria uma utilização indiscriminada entre seus seguidores.

São estas as palavras de Hahnemann (1829) a esse respeito:

A homeopatia tem um papel curativo que nenhuma experiência pode refutar; a melhor dose do remédio corretamente selecionado é a menor numa potência elevada, em outras palavras, a diluição decilionésima (ou uma gota de tintura-mãe diluída em 99 gotas de algum fluido inerte 30 vezes) (Haehl, 1922: I, p. 323).

Visto que esta diluição, a 30^a centesimal, conduz a matéria-prima bem além da quantificação mensurável, a solução passou para o domínio dos ocultos. Contudo, não foi a imaterialidade o motivo pelo qual Haehl considerava a decisão política de Hahnemann “estranha”. Por um lado, o mestre não forneceu nenhuma base racional ou empírica para explicar por que chegou ao número 30; a ausência dessas bases tornaria seu papel cientificamente sem validade para todo dado que, no jargão de hoje, seria “não-falsificável”. Por outro lado, a regra colocou obstáculos práticos para a obtenção de um diagnóstico acertado, em que a

obediência cega à exigência de Hahnemann colocaria um ponto final e imediato em todas as considerações das características individuais de cada paciente e, conseqüentemente, todo esforço para encontrar a dose mais eficaz e apropriada para qualquer caso particular seria evitado. Aqueles seguidores que preservaram a independência necessária estavam plenamente seguros (...) de que é preciso prestar atenção à idade, ao sexo, ao temperamento e à natureza física do seu paciente, bem como ao curso e à seriedade da doença (Haehl, 1922: I, p. 322).

Alguns seguidores aceitaram — e outros recusaram — a pretensão do mestre de ter um conhecimento numérico privilegiado referente ao problemático domínio dosimétrico. A regra do mínimo provocou uma certa confusão em suas fileiras, embora, por outro lado, tenha reforçado o caráter unitário que ele estava procurando reaplicar à medicina em seu conjunto. Diante dessas circunstâncias, Hahnemann resistiu com alguma dignidade ao choque da execração pública e da “tremenda confusão” que a diluição de dose padronizada gerou. O próprio Hahnemann costumava exceder o X^{30} .

Como nem a pulverização nem a desconcentração encerram qualquer mistério para o farmacêutico de hoje em dia, a eficácia dos glóbulos e pílulas forçosamente deve depender do próprio ato de sacudir ou de algum aspecto da dimensão vibrante. Para usar o jargão hermético que os alquimistas empregaram no passado, a dinamização teria lugar quando a substância pura, em virtude do ato de sacudir executado de forma precisa, é reduzida a um caos

sem forma, de modo que o espírito do mais elevado pudesse entrar nela. Tanto Hahnemann quanto a escola do Rio de Janeiro (Mure e seguidores) concordavam em essência com a base racional hermeticista. Como mostra a literatura etnográfica, os curandeiros africanos diriam que os chamados remédios não têm nenhum poder de cura; eles a atingem quando a dinamização ocorre, através do moer, triturar, socar etc. (Grossinger, 1980: p. 214). Com a experiência, Hahnemann aprendeu a sacudir o frasco contendo a substância pulverizada duas vezes (“duas succussões”) após cada diluição.

Este processo é repetido com mais 29 frascos, cada um deles com 3/4 de sua capacidade preenchida com 99 gotas de álcool, e cada frasco posterior deve ser abastecido com uma gota do frasco anterior (que já foi sacudido duas vezes) e, por sua vez, sacudido duas vezes. Esta diluição e esta sacudida têm lugar em todo vidro e assim, finalmente, o desenvolvimento 30º de força (a diluição decilionésima potencializada X) é alcançado. Esta potência é, geralmente, a mais usada (Haehl, 1922: I, p. 325).

Quando os frascos não eram sacudidos com força antes e depois de cada diluição, a microdosagem poderia ocasionar uma diminuta “piora da estimulação”, porém o paciente não ficava completamente curado de sua doença. Somente quando a “forma potencializada de matéria” fosse submetida a uma succussão completa geraria o efeito desejado, que é “a estimulação da força vital”, para usar a linguagem homeopática. Tal como ocorreria posteriormente em relação à frequência da dosagem (o que não é discutido neste ensaio), Hahnemann mudou de opinião em relação a até que ponto era necessário bater:

Sabemos que hoje (1833) Hahnemann confere uma significação especial a cada diluição fresca que está sendo sacudida apenas duas vezes, ao contrário de dez vezes ou de diversos minutos, como acontecia anteriormente. A máquina de vascolecção de Mure acelerava a operação de sacudir. De acordo com seu ponto de vista nessa época, o sacudir freqüente tornava o remédio cada vez mais forte (potencializava-o)... (Haehl, 1922: I, p. 325).

Mais uma vez, o biógrafo de Hahnemann conclui em tom de crítica: “A maioria dos médicos homeopatas não compartilhava dessas opiniões do Mestre...”, ou seja, de que quanto mais vezes executa-se a operação de diluição-succussão, mais “eficiência de penetração” o remédio terá (1838). Essa conclusão negativa pode ter sido acertada para a Alemanha e os Estados Unidos. Se os homeopatas brasileiros tivessem opinado a respeito, provavelmente o resultado teria sido positivo. Eles eram, culturalmente ou por temperamento, predispostos — como veremos mais adiante — a não oferecer resistência crítica à filosofia vitalista de Hahnemann. Mostravam-se propensos a seguir uma visão mais espiritualista do que naturalista da doença e da saúde, isto é, a misturar o psíquico no físico.

NATURALIZAÇÃO

Há três fatores mais concretos que ajudam a explicar a facilidade e a rapidez com que a homeopatia se instalou no Brasil entre 1843 e 1853:

1) uma brigada de dedicados homeopatas franceses, liderados pelo brilhante mistagogo, o Dr. Bento Mure, auxiliada pelo fato de haver poucos médicos brasileiros;

2) a entusiástica convicção de José Vicente Martins de que a homeopatia era a medicina popular, não a dos doutores; e

3) o sucesso da homeopatia comparativa no tratamento de doentes acometidos pela febre amarela.

Jules Benoît Mure, nascido em Lyon em 1808, nunca duvidou de que tinha um destino pela frente. Jovem doente, ele seguiu o caminho que tantos "conversos" seguiram. Depois de ter recorrido a um grande número de médicos, voltou-se, em desespero de causa, para a homeopatia, e "...salvo por ela de uma morte iminente (*sic*), eu mesmo fui o instrumento destinado a transportá-la à Sicília. Uma doutrina que restitui a vida aos moribundos". Diplomado em Medicina em Montpellier, passou a difundir o evangelho médico em diversos portos da bacia mediterrânea. Munido de entusiasmo terapêutico, capacidade de organização, inventivo talento mecânico e dinheiro lionês, Mure fundou clínicas que ofereciam remédios homeopáticos gratuitamente ou a preços muito baixos. Segundo seus bem escritos relatórios (em estilo romântico), essas clínicas salvaram a vida de um percentual mais elevado de vítimas de epidemias do que os hospitais alopatas. A propósito, ele sustentava que durante toda a vida de Hahnemann, a Academia de Medicina de Lisboa foi a única que concedeu ao Mestre um título honorífico (Mure, 1844: p. xxv-xxxii). Ao viajar para o Brasil em 1840, com o objetivo de fundar uma falanstério fourierista em Santa Catarina, adoeceu novamente, sendo essa recaída algo usual em se tratando de uma doença crônica curada pela homeopatia. Seu sonho era produzir uma diluição que curaria sem piora (Mure, 1844: p. xlvii).

Foi o Dr. Bento Mure quem colocou a homeopatia no mapa da cultura médica brasileira. Ele sabia como utilizar seus truques histriônicos para a disseminação de crenças utópicas. Sabia fabricar acontecimentos. Começou com cerca de 26 clínicas gratuitas mais um hospital especial, bem como uma companhia de seguros de vida, para tratar dos escravos. A maior parte das entidades filantrópicas e educacionais que ele criou era pouco mais do que a sombra do seu fundador e desapareceria assim que ele retirasse sua presença... e seus recursos. Porém, o mesmo não aconteceu com a mensagem que pregava, pois soube aproveitar o espiritualismo reflexivo dos brasileiros. Segundo ele, "nós só compreenderemos realmente a ação das pequenas doses e do dinamismo no dia em que, rejeitando todos os preconceitos em contrário, nos elevarmos à idéia da espiritualidade" (Galhardo, 1928).

Ele distribuía folhetos propagandísticos; preventivos homeopáticos seriam ministrados, sem custo algum, para combater a devastadora epidemia de escarlatina que atingia a Corte imperial. Sua propaganda, baseada na caridade, funcionava no sentido de recrutar os auxiliares necessários para atender os

doentes pobres. O entusiasmo dos seus seguidores compensava o treinamento incompleto que recebiam; a atenção que eles dispensavam aos doentes deve ter sido generosa, ainda que não assídua. Os remédios que eles distribuíam vinham envoltos numa aura de santidade.

Dr. Mure fundou, e evidentemente presidiu, o Instituto do Brasil, de orientação homeopática, “a fim de propagar a homeopatia em proveito das classes pobres”. Dos seus 72 membros iniciais, sete eram médicos, dois dos quais entraram em choque com o Instituto e tornaram-se ferozes opositores da política populista de Mure. Dois dos três funcionários eram estrangeiros; o segundo-secretário era Domingos de Azeredo Coutinho de Duque-Estrada, que viria a se formar em medicina em Bruxelas. A Escola de Homeopatia ganhava uma importância crescente no grandioso projeto de Mure de criar uma equipe devotada e bem adestrada para fazer proselitismo em todo o país. Acertadamente, os professores e médicos alopatas olhavam a escola de Mure como uma fábrica de diplomas. Suas preocupações logo se transformaram em alarme em 1845, quando clínicos homeopatas começaram a brotar em todos os cantos do Império. O certificado de estudo concedido a pessoas que completassem o pretenso curso de instrução de três anos permitiria a seus detentores “professar”, mas não praticar “explicitamente” a medicina. Não obstante, eles exibiam o cobiçado título de “doutor” ou “farmacêutico” e, seguindo o exemplo pessoal de Mure, provavelmente não demonstravam aquela tranqüila humildade associada à verdadeira crença (Galhardo, 1928: p. 303-309; 313-315).

No *Jornal do Commercio* (1846), a coluna assinada por “Galenista” perguntava: “...enfim quem é o verdadeiro discípulo de Hahnemann, o Sr. Mure ou o Sr. Emile Germon; e se a isto se poderá aplicar o *Similia similibus curantur?*” (Galhardo, 1928: p. 338). Por mais malicioso — ou quem sabe antigaulês — que fosse, ao supor que não havia nenhum francês formado em medicina, o alopata colocava a pergunta primordial do Rio nos anos 40 (1840). O que tem prioridade entre a maioria dos homeopatas, estrangeiros radicados aqui: os aspectos científicos ou os aspectos espirituais da medicação? Nessas circunstâncias, o Dr. Germon dizia-se discípulo pessoal do Mestre, alguém que praticava o sistema homeopático “puro”; os médicos autorizados deveriam aderir escrupulosamente à Lei dos Semelhantes quando prescrevessem remédios simples. Por outro lado, o *médico do povo*, como Mure gostava de ser chamado, sustentava que o espiritual não podia ser dissociado do científico; que a medicina deveria ser praticada não só por discípulos da Escola, como também por todos aqueles que amavam a homeopatia de coração, mesmo se não possuísem nenhum conhecimento de medicina em geral; que os alopatas nunca poderiam ser bons homeopatas; que a homeopatia faz curas “maravilhosas”; que os remédios produzidos em quantidade por suas máquinas de vascolecção deveriam ficar isentos de encargos; e que o Governo Imperial deveria regularizar rapidamente a Escola de Homeopatia. Se isto não ocorresse logo, Mure ameaçava inundar o Brasil com “curandeiros”, que eram *máquinas de guerra contra a alopátia* (Galhardo, 1928: p. 512). Sen-

tindo-se insultados, Dr. Germon e outros poucos médicos romperam com Mure e fundaram sua própria academia, habilmente intitulada de Academia Médico-Homeopática (1847), com o objetivo de divulgar as novas e científicas doutrinas de Samuel Hahnemann. Sem a sanção governamental, que nunca foi concedida, ainda assim os médicos de Mure aumentaram rapidamente em número, constituindo um grupo heterogêneo de práticos, amadores, curiosos, ecléticos, e mesmo físicos nativos, desconfiados em relação à doutrina que professavam, e ansiosos por pacientes. A dissidência na facção acadêmica assinalou uma fissura filosófica ou ideológica na homeopatia brasileira que continua até os dias de hoje, opondo um grupo formalmente treinado e legalmente autorizado, de um lado, e de outro, as casas e os centros — médicos *versus* médiuns.

Dr. Mure teve a feliz idéia de escolher e treinar como seu lugar-tenente o talentoso acadêmico João Vicente Martins, um cirurgião oculista português, a quem havia convertido anteriormente. Uma mostra da prosa deste seguidor dá uma idéia da ruptura mística com que a certeza homeopática imbuíu Martins e seus discípulos:

...desde que meus olhos viram... *Uma só gota d'água, cristalina e pura em que vai vida, como na simples hóstia consagrada existe a Redenção...* meus pensamentos, minhas afeições, minha vida inteira, tudo se concentrou na idéia de fazer adotar a homeopatia, e tudo sacrificarei voluntariamente para este fim (Galhardo, 1928: p. 438).

O *Arquivo Médico Brasileiro* rotulou-o de satélite do Dr. Mure. Ele era caricaturado, seminu, no meio de um pântano, "seu elemento natural". Auxiliado por seis negros, ocupava-se pessoalmente da imunda tarefa de criar uma tintura-mãe (TM) de leite de sapo. O sapo — Câmara Cascudo nos lembra — é o "animal encantado, perturbador e sinistro, amigo fiel das feiticeiras" (Cascudo, 1977: p. 172). Contrapor medicina à feitiçaria fazia muito sentido. Na imaginação popular, os especialistas em magia controlam tanto uma quanto outra. A medicina oficial e a homeopatia estavam se acusando mutuamente em público de que a outra distribuía remédios envenenados. A longo prazo, provavelmente, os homeopatas acabariam levando a melhor. O "dar glóbulos" significava tomar remédios que podiam curar mas que, devido à ausência de conteúdo de matéria ativa, nunca poderiam fazer mal ao paciente.

Apesar das virulentas acusações dos adversários de Martins, o polêmico português era um homem corajoso e dedicado à arte de curar. Deu continuidade às clínicas, adotou três órfãos, fez campanha em prol da educação gratuita e, antes de sua morte em 1854, saudou a chegada das quatro primeiras irmãs de caridade de São Vicente de Paulo. As insuperáveis qualidades de Martins no terreno das relações públicas coroaram sua sagrada missão com a identificação da água-benta com as gotinhas homeopáticas na imaginação popular do Brasil urbano de meados do século XIX. Moribundo em seu leito de morte, ele se confessou pela última vez: "Uma cousa só te peço: é que os pobres nunca deixem de ter remédios e consultas de graça" (Galhardo, 1928: p. 677). Martins morreu como indigente.

O homeopata espiritualista mais conhecido e mais letrado foi o Dr. José Alexandre Melo Moraes (1816-1882). Martins converteu-o em 1847. O acontecimento foi marcado por um solene serviço religioso, celebrado na igreja dos monges beneditinos. O *Correio Mercantil da Bahia* acusou-o de ter recebido dinheiro para se converter. Um outro jornal chegou a noticiar que ele fora alvo de uma tentativa de assassinato. Assim, ele entrou ou foi arrastado para uma acesa discussão médica, com todos seus vitupérios. Ele editou *O Médico do Povo*, compilou um *Catálogo de Medicina Homeopática*, um *Guia Prático* e uma *Matéria Médica* homeopática em dois volumes. Durante a epidemia de febre amarela (1849-1852) ele adoeceu, mas continuou tratando os pacientes do seu leito, atitude que recebeu grande divulgação. Sua evidente empatia com os sofrimentos dos seus pacientes assegurou para a homeopatia uma permanente reputação de ser a quintessência da medicina espiritualizada, bem como de ostentar taxas de mortalidade mais baixas do que as registradas pela alopatia. Em 1853, ele desistiu da "polêmica agressiva", decorrente de um desacordo doutrinário em relação à dosimétrica com o homem que o convertera e orientara, o mais puro dos puristas, Martins.

Declarando ter cumprido sua "missão" na Terra de Vera Cruz, Mure retornou para Paris em 1848, levando na bagagem 36 drogas americanas puras (incluindo a *Cannabis indica*). Ele demonstrou meticulosamente as propriedades de cada uma delas em sua "publication de l'Institut du Brésil", a *Doctrine de l'école de Rio de Janeiro* (Paris, 1849). Allan Kardec asseverou que Mure morreu como um espírita. Em 1858, um ano após sua morte, um médium incorporou seu espírito. O diálogo concluía desta forma:

15. — Em vida fostes homeopata. Que é que pensais da homeopatia?
 - A homeopatia é o começo da descoberta dos fluidos latentes. Muitas outras descobertas igualmente preciosas serão feitas e virão formar um todo harmonioso, que conduzirá vosso globo à perfeição.
16. — Que valor emprestais ao vosso livro *Le Médecin du Peuple*?
 - É a pedra do operário que levei à obra (Kardec, 1850: p. 327).

A aposentadoria de Melo Moraes e a morte de Martins marcaram o fim da fase "heróica", inaugurada com tanta bazófia por Mure em 1843. A *persona* Mure/Martins/Moraes foi propagada entre uma população urbana que ficou imbuída da noção de que os homeopatas, com autorização ou não, distribuíam remédios que transcendiam, de um modo um tanto misterioso, a ordem natural das coisas. Tal como foram naturalizados pelos três emes, os medicamentos de Hahnemann continham um toque de magia, uma espécie de encantamento que combinava com facilidade com as mentalidades reflexivas espiritualistas de tantos brasileiros. Tal conclusão, ainda que verificável, pode ser inferida a partir da força do catolicismo popular, que os três pioneiros da homeopatia souberam explorar. Esses alopatas conversos, que deixaram de lado a tradição dos remédios fortes, exaltavam a propriedade espiritual das "pequenas gotas". Seu inspirado modelo de discurso gerou pouca pesquisa empírica. Provavelmente apenas umas poucas pessoas instruídas podiam tratar as lucubrações de

Martins como dados médicos, seu misticismo como “informações sobre a realidade”. Não obstante, seus detratores nada podiam oferecer, em termos de medicamentos, de superior aos remédios homeopáticos — ou em vituperações à polêmica homeopática. De todo jeito, a maioria dos homeopatas autorizados a praticar a medicina durante 1843-1853 era composta de estrangeiros, não tão ávidos como os três emes para interpretar a nova ciência da medicina em termos de religiosidade popular.

A caridade mística continuou a ser explorada pelos médicos homeopatas da geração seguinte, agora formada predominantemente por brasileiros, e que tinha por porta-voz o Dr. Castro Lopes. Um verdadeiro crente, ele envolveu-se no manto virulentamente antipositivista dos três emes, mas era menos propagandista, menos estridente em estilo, menos populista em tom. Fazendo um balanço de quase quatro décadas, Lopes afirmava orgulhosamente que o Brasil possuía nove ou dez depósitos

...que recebem dos EUA, da França, da Inglaterra e da Alemanha as primeiras triturações, a *tinctora mater*, e todas as dinamizações das substâncias empregadas em homeopatia; gêneros, cujos direitos de importação estão taxados nas tarifas de nossas alfândegas (Lopes, 1882: p. 27).

Sarcasticamente, asseverava: “As nulidades homeopáticas não envenenam” Ele sustentava a validade da lei dos semelhantes, do remédio simples, das doses infinitesimais e “experimentos” como testemunhas contra a filosofia positivista, “essa lepra... vírus pernicioso”. Ele evocava

...o que a antigüidade denominou, não sem razão, de *alma do universo*, e o que a ciência moderna chama *força, fluido universal, dinamismo universal*. A vida, *essa força que deriva imediatamente de Deus*, pode se conservar em estado latente, tanto no reino vegetal, como no animal, ... o fluido vital, ... A vida é um fluido, que participa da natureza inteligente da causa (Lopes, 1882: p. 51).

Em resumo, Lopes enfatizou a filosofia, e não os dados, da medicina moderna. Ele arrogou a si uma posição moralmente elevada. Cunhou um aforismo cujo significado talvez não tenha sido muito claro aos médicos positivistas reunidos na platéia: “A lei dos semelhantes regula os fatos, não só da ordem física, como da moral” (Lopes, 1882: p. 118).

MAGNETISMO

Diferentemente do que ocorreu na França e nos Estados Unidos, o magnetismo animal só chegou ao Brasil depois da homeopatia, aparecendo aqui pouco antes de as “mesas falantes” (1853) se tornarem a grande sensação do público. Mesmer postulava a existência do fluido curador, o elo impalpável entre matéria e espírito, que emana de um agente humano, o operador ou magnetizador. Mesmo após os fenômenos “fluidicos” passarem a ser chamados de “espíritas” — da mesma forma que espírito abria caminho para “os Espíritos” postulados por Allan Kardec —, “a ciência do grande Mesmer”

retinha um mínimo de veracidade empírica (Machado, 1983: p. 45). Os intelectuais preferiam a palavra "magnetismo" como um quase eufemismo, se não um eufemismo, para espiritualismo; o mesmo se dava com "sonâmbulo" para médium. Ambas as palavras tinham o som de ciência que o jargão kardecista não logrou alcançar no Brasil, a despeito da pretensão do espiritismo de constituir uma ciência empírica. Os autores pensavam que a ciência tinha ainda de levantar os dados que explicariam a fantástica eficácia curativa do fluido mesmeriano (Machado, 1983: p. 62-5).

O magnetismo animal era normalmente utilizado em conjunto com a homeopatia. Enquanto o remédio dinâmico ativava o potencial curativo inerente ao princípio vital, o passe magnético concentrava o fluido universal sobre o órgão ou região afetada. A ação do fluido — ou melhor, o "poder da vontade" do operador, como tanto Hahnemann quanto Kardec diziam — complementava a eficácia do remédio homeopático. Assim, começando pelo próprio Hahnemann, o terapeuta muitas vezes oferecia um tratamento homeopático-magnético conjunto, que deveria acentuar os sintomas da doença (de preferência por um breve espaço de tempo), provocar uma crise (de preferência de menor gravidade) e efetuar uma cura duradoura. Este procedimento conjunto parece ter predominado mais no Brasil do que em outros lugares; pelo menos durante os anos 50 (1850) existe uma ampla evidência a esse respeito (Machado, 1983: p. 39-55).

O Brasil afastou-se do modelo francês de magnetização de pacientes no que tange à identidade do agente da cura. "O consulente preferia ser curado por um sonâmbulo do que pelo homeopata magnetizador" (Warren, 1984: p. 77). A distinção é crucial, pois a cura sonambúlica abriu caminho para futuras gerações de "receitistas" espiritualistas. Visto que quase sempre recomendavam receitas homeopáticas, eles podiam ser encarados como a corporificação, por assim dizer, da máquina de guerra dos "curandeiros" do Doutor Mure. Os "médiuns receitistas" kardecistas constituíam provavelmente, por volta de 1890 e certamente de 1900, a maioria dos brasileiros que prescrevia remédios homeopáticos. Em 1860, porém, o número de "médiuns médicaux", para usar a expressão de Kardec, era ainda menor no Brasil do que na França, de onde não tinha boas referências Kardec, que não gostava da reputação de Lourdes. Fazia uma grande distinção entre esses indivíduos que davam receitas e os médiuns que curavam, como "o zuavo curador do Campo de Chalons", que, somente por meio da ação fluídica — não receitava ou dava remédios de espécie alguma — conseguia curar tipos específicos de males tais como vista fraca, membros fraturados etc. (Kardec, 1866: p. 311). Os médiuns receitistas não curam e sim recebem receitas médicas "da parte dos Espíritos" e, de certo modo, enquanto estão em transe, comunicam seu conteúdo aos leigos, por assim dizer (Kardec, 1866: p. 348).

Kardec demonstrava comedida admiração pelo sistema de Hahnemann devido a sua perspectiva holística. Enquanto a medicina material continua a ser a terapia necessária para desordens do corpo, os remédios homeopáticos tra-

tam a doença que, na origem, é periespírita. Kardec reconhecia a afinidade entre periespírito kardecista, o fluido magnético e a força vital; o fluido vital exerce sua capacidade terapêutica numa dimensão dinâmica, não numa dimensão material (Thiago, 1972: p. 18). Contudo, quanto aos males de origem espiritual, Kardec só podia mesmo discordar firmemente da pretensão de Hahnemann de efetuar curas completas. A premissa cármica implicava que a patologia subjacente — ou seja, espiritual — devia ser tratada, e apenas por meios imateriais, pela instrução doutrinária e pela melhoria da conduta. Sem uma prévia cura moral, garantia Kardec, nem mesmo um remédio homeopático poderia trazer de volta a saúde, a partir de uma doença de base cármica que parecia abranger tantos males humanos (Kardec, 1866: p. 206, 319; Lavallée, 1867: p. 55). Assim, o espiritismo kardecista não dava muitas esperanças ao doente de que remédios de qualquer espécie podiam ou deviam curar o corpo. Por conseguinte, dificilmente Kardec aprovaria um recorrente fenômeno brasileiro: a conversão ao espiritismo a partir de curas espíritas “miraculosas” de doenças que os “homens da ciência” julgavam incuráveis. O advogado Antônio Luís Sayão, posteriormente fundador do “Grupo dos Humildes”, de orientação espírita, nos faz um relato desse gênero de cura:

Corria o ano de 1878, para mim triste, cheio de aflições e amarguras, ... Os sofrimentos de minha mulher, que, mais ou menos, datavam de seis anos, ... O termo fatal se aproximava... o Sr. Cândido de Mendonça, empregado no Foro... aconselhou-me que procurasse um meu colega identificado como bacharel em direito, tendo já ocupado os cargos de Presidente de Província etc., que, na travessa do Ouvidor, oferecia remédios homeopáticos para as moléstias consideradas incuráveis, com resultados espantosos... aquele colega respondeu-se-me que *só se davam remédios aos pobres, e a esses mesmos quando desenganados por moléstias julgadas incuráveis*. Insisti, ... tendo-se-me *só o seu nome*, eu vi deitar em dois vidros, cheios de água, algumas gotas de tintura homeopática, que me foram entregues para dar à enferma... deu-lhe alívios extraordinários... a vida e a saúde que até hoje desfruta; até hoje, há doze anos! (Wantuil, 1969: p. 140-142).

À luz de tantas curas espíritas, chamar o Dr. Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1830-1900), que se tornou um médium “receitista” nos seus últimos anos de vida, de o “Kardec brasileiro”, parece ser um equívoco. Sem nunca ter estudado homeopatia para receitar seus remédios, ele tinha de recorrer aos espíritos, embora numa sessão lhes tenha prometido que estudaria o sistema de Hahnemann. Sob a tutela da sua Federação Espírita Brasileira (1895-1900), o que era “raro” nos meios brasileiros tornou-se comum, pelo menos no Rio de Janeiro. Para facilitar esta reviravolta, Bezerra de Menezes pôs de lado as constantes reservas de Kardec em relação à conveniência da cura espiritual de qualquer tipo, invocando o dogma católico da infinita misericórdia de Deus. Entre os espíritas, seu ato de fé colocava-o diretamente no campo “místico”, em oposição à facção “científica”. Bezerra de Menezes foi um dos maiores responsáveis pela enorme expansão do dispensário homeopático e pela criação de uma escola para médiuns “receitistas”, na Federação Espírita Brasileira (1903). Esta mudança terapêutica ocorreu apesar das objeções dos “científicos”, que advogavam, no seu lugar, a instrução doutrinária.

Este cisma entre os kardecistas reproduzia, em grande medida, aquele ocorrido entre os homeopatas, como vimos acima. Em ambos os casos, a questão era saber se a crença na validade científica da doutrina deveria ter prioridade sobre a fé no componente espiritual. A facção espiritual argumentava que a ciência não domina o mal. O médico não cura, Deus é quem cura. Então, para que estudar medicina? Bezerra de Menezes fornecia duas razões que escapam à ciência: a medicina proporciona ao médico independência de patrocinadores intrometidos e lhe permite o exercício da caridade divina (Soares, 1963: p. 91).

Bezerra de Menezes não estava sozinho na condição de médico que receitava homeopatia — que ele chamava de “a medicina dos espíritos” — a membros da família e a amigos; ele era representativo de uma minoria indeterminada de alopatas que estava desgostosa com as pretensões de infalibilidade que a medicina oficial ostentava, apesar das evidências em contrário. Por essa analogia, Machado de Assis definia a homeopatia “como o ‘protestantismo da medicina’, quando mais lógico seria defini-la como o ‘espiritismo da medicina’” (Machado, 1983: p. 63). Ubiratan Machado apresenta duas razões, uma política e outra materialista, para discordar da avaliação do escritor. A homeopatia é mais corretamente caracterizada como o espiritismo da medicina porque, como o espiritismo, foi adotada por seguidores da doutrina estatal oficial, os quais se converteram professando sua própria “ciência”, que não tinha nenhum apoio estatal e que estava sujeita a críticas incessantes e mordazes que a taxavam, na melhor das hipóteses, de “pseudomedicina”; por outro lado, médiuns tanto do “alto” quanto do “baixo” espiritismo prescreviam cada vez mais remédios homeopáticos, que eles consideravam como incapazes de produzir qualquer dano, visto que as “gotinhas” não consistiam em nada material, mas sim em substância inerte. Este julgamento niilista, aliás, tornava os médiuns isentos da lei que proibia os não-autorizados a receitar remédios, ou pelo menos era assim que eles pensavam.

“Espíritas não são os que se proclamam, mas os que procedem como espíritas”. O Dr. Emygdio Galhardo (nascido em 1876) ressentia-se de ser rotulado de bom médium e, ao mesmo tempo, de bom médico. Ele especulava sobre os procedimentos seguidos no tratamento homeopático que há tanto tempo levavam as pessoas a considerar os homeopatas como criptoespíritas. Nós nos esforçamos para reunir dados exaustivos e pormenorizados sobre cada paciente, visando com isso individualizar sua doença. Infelizmente, nosso esforço intenso é quase sempre percebido como um transe espírita e não como uma concentração cerebral. Em casos menos freqüentes um paciente apresenta sintomas objetivos, como a loquacidade, que nos permite fazer um diagnóstico preciso em pouco tempo, mais uma vez considerado como sendo transmitido por um espírito médico. Dr. Galhardo viu muito poucas receitas espíritas assinadas com o nome do falecido Dr. Frederico Dias da Cruz, que em vida fora um intransigente alopata (seu filho e os dois netos foram homeopatas). O Dr. Joaquim Murtinho, médico homeopata consultado pelo Pre-

sidente da República, comprova indiretamente o estereótipo da mediunidade. Quando o quadro de sintomas do paciente não se assemelha muito de perto ao quadro patogênico que a substância médica produz (a "prova"), o homeopata deverá proceder de forma cautelosa, consultando talvez *um repertório* e prescrevendo uma dinamização baixa, X^4 , X^3 ou mesmo TM. Este procedimento não é considerado mediúnico. Mais freqüentemente, quando a correspondência parece ser estreita, ele deixa de lado a precaução e prescreve, sem vacilar, dinamizações de X^{200} ou mesmo de X^{1000} (Galhardo, 1928: p. 794). Nem mesmo os pacientes cultos podem aceitar a homeopatia sem mistério, lamenta Galhardo, "sem os fluidos dos desencarnados", para usar sua linguagem (Galhardo, 1933: p. 251-252). O compêndio de Galhardo *História da Homeopatia no Brasil* menciona possivelmente todos os homeopatas que exerceram a profissão no país, mas passa por cima do conhecidíssimo Bezerra de Menezes. Chamado pelos espíritas de "o médico dos pobres", os homeopatas o julgariam, acertadamente, como um "médium receitista", cujo procedimento médico fatalmente reforçaria a tendência dos pacientes a rotular os médicos homeopatas como médiuns.

O Dr. Licínio Cardoso (morto em 1926), um homeopata tão conhecido quanto Murtinho — que, aliás, não era unicista, mas receitava remédios compostos —, explica o rótulo de uma maneira mais abstrata. Visto que o poder dos remédios homeopáticos não pode ser apreendido pelos sentidos, as superstições fetichistas e as práticas espíritas fatalmente surgiriam entre a população inculta que, além do mais, ao invés de freqüentar uma clínica gratuita, corria para o médium que receitava, muitas vezes mediante uma taxa, com muito menos escrúpulo do que um órgão público.

E note-se bem que estes remédios, mesmo assim, dados às cegas, não produzindo estragos no organismo, provocam muitas vezes, atenta a sua alta esfera de ação, favoráveis reações de onde resultam curas admiráveis (Cardoso, 1905: p. 256).

Esta última afirmativa desmente o argumento corrente entre os alopatas de que os remédios homeopáticos nada mais são do que placebos, efetuando sua ação curativa entre pessoas facilmente sugestionáveis e pobres de espírito. (O argumento foi usado contra os fluidos de Mesmer pela comissão especial designada por Luís XVI, em 1784.) O que nunca saberemos é se muitos médiuns "receitistas" compartilhavam do ceticismo dos alopatas. Entre eles, bem como entre seus clientes, poucos conheciam a regra de Hahnemann da diluição mínima ou o processo farmacêutico da succussão. Apesar de tudo, o conjunto de evidências leva este historiador a uma conclusão inevitável. A mística de um domínio amorfo, que se encontra além da percepção sensorial imediata, calou fundo numa considerável parcela da população urbana que acreditava na propriedade curativa das agüinhas e dos glóbulos, quer prescritos por médicos autorizados, quer prescritos por médiuns espíritas. Os doentes, eu diria, viam os remédios homeopáticos como "mágica científica", na medida em que acreditavam no efeito dinâmico ou mágico a eles atribuídos

por médicos vitalistas; estes últimos, por sua vez, eram vistos como pessoas que receitavam com a ajuda de médicos acadêmicos ou científicos desencarnados.

BIBLIOGRAFIA

- BARRETO, Sabino Menna. "Resumo Histórico da Homeopatia no Rio Grande do Sul", *Anais do 1º Congresso Sul-Americano de Homeopatia*. Porto Alegre, 1945.
- CARDOSO, Licínio. *Annaes de Medicina Homeopáthica*. Rio de Janeiro, 1905.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Canto de muro. Romance de costumes*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1977, 3ª edição.
- EGITO, José Laércio do. *Homeopatia: Contribuição ao estudo da teoria miasmática*. São Paulo, SOMA, 1980.
- GALHARDO, José Emygdio Rodrigues. *Conferências*. Rio de Janeiro, Liga Homeopática Brasileira, 1933.
- . "História da Homeopathia no Brasil", *Livro do 1º Congresso Brasileiro de Homeopathia*. Rio de Janeiro, Instituto Hahnemanniano do Brasil, 1928.
- GROSSINGER, Richard. *Planet Medicine from Stone Age Shamanism to Post-Industrial Healing*. Nova Iorque, Anchor Book, 1980.
- HAEHL, Richard. *Samuel Hahnemann: His Life and Work*. Calcutá, B. Jain Publishers, 1971 (fotocópia da edição de 1922).
- HAHNEMANN, Samuel. *Organon of Medicine*. Calcutá, B. Jain Publishers, 1974 (6ª ed., 3ª reimpressão da publicação de 1922).
- KARDEC, Allan (pseud.). "O zuavo curador do Campo de Chalons". *Revista Espírita*. Rio de Janeiro, Jornal de Estudos Psicológicos, 1866.
- . "Considerações sobre a propagação da mediunidade curadora". *Revista Espírita*. Rio de Janeiro, Jornal de Estudos Psicológicos, 1866.
- . "O Doutor Muhr". *Revista Espírita*. Jornal de Estudos Psicológicos. Primeiro Ano — 1858. São Paulo, Édipo, 1850.
- LAVALLÉE, Morel. "As três causas principais das doenças". *Revista Espírita*. Rio de Janeiro, Jornal de Estudos Psicológicos, 1867.
- LOPES, Antônio de Castro. *Conferências sobre Homeopathia*. Rio de Janeiro, 1882.
- MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo. De Castro Alves a Machado de Assis*. Rio de Janeiro, Ed. Antares, 1983.
- MURE, Bento. *Pratica Elementar da Homeopathia ou Conselhos Clinicos*. Rio de Janeiro, 1844.
- SIMPÓSIO. "Farmacologia e terapêutica homeopática". *Ciência e Cultura*, 37 (9). São Paulo, SBPC, setembro 1985.
- SOARES, Sylvio Brito. *Vida e obra de Bezerra de Menezes*. Rio de Janeiro, FEB, 1963.
- THIAGO, Lauro S. *Homeopatia e espiritismo*. Rio de Janeiro, FEB, 1972.
- WANTUIL, Zeus, org. *Grandes espíritas do Brasil (53 biografias)*. Rio de Janeiro, FEB, 1969.
- WARREN, Donald. "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900". *Religião e Sociedade*, 11/3. Rio de Janeiro, ISER/Ed. Campus, 1984.
- ZELDIN, Theodore. *France, 1848-1945*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1973.

A política da Igreja e a educação: o sentido de um pacto*

Simon Schwartzman**

I

Nunca, na vida republicana brasileira, a Igreja Católica teve presença política tão importante quanto nos anos 30. Estes eram, no entanto, os anos de Getúlio Vargas, gaúcho criado na tradição castilhistas, positivista e anti-clerical de seu estado. O pacto selado naqueles anos entre a Igreja e o regime getulista é um episódio ainda pouco estudado e compreendido. Os poucos estudos que existem a respeito se fascinam, sobretudo, com o intenso ativismo político do Cardeal do Rio de Janeiro, D. Leme, deixando de lado a profunda influência que a Igreja exerceu, naqueles anos, na área de educação, da política trabalhista e em muitos outros aspectos da política social então adotada. Para entender este pacto, não basta contar a história¹; é importante, também, identificar suas raízes mais profundas.

* Trabalho realizado no Centro de Pesquisa e Documentação em História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas.

** Sociólogo — IUPERJ.

1. Para a história das relações entre a Igreja e o Estado no Brasil contemporâneo, veja, entre outros, Márcio Moreira Alves, *L'Eglise et la politique au Brésil*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974; Thomas C. Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* (Nova Iorque, Cambridge University Press, 1974); Emmanuel de Kadt, *Catholic radicals in Brazil* (Londres e Nova Iorque, Oxford University Press, 1970); e Margareth Patrice Todaro (Todaro Williams), *Pastors, prophets and politicians: a study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945* (Tese de Ph.D., Universidade de Columbia, 1971). Para uma apreciação conjunta destes trabalhos, veja Ralph Della Cava, "Catholicism and Society in Twentieth Century Brazil", *Latin American Research Review* XII, 2, 1976, p. 7-50. Todos estes trabalhos se concentram nos aspectos políticos da ação da Igreja, e deixam em segundo plano seu papel na área da educação. Este papel, no entanto, é central em Tania Salem, "Do Centro D. Vital à Universidade Católica", em S. Schwartzman, ed., *Universidades e instituições científicas no Rio de Janeiro* (Brasília, CNPq, 1982, p. 97-136), e em S. Schwartzman, Helena Maria B. Bomeny e Vanda Maria R. Costa, *Tempos de Capanema* (Rio de Janeiro e São Paulo, Paz e Terra/EDUSP, 1985).



Poucos entendem hoje a paixão e os conflitos que as questões de educação provocavam no passado. Na perspectiva dos anos 80, as atividades educacionais aparecem frequentemente como uma rotina aborrecida e sem muitas perspectivas, que só pode entusiasmar aos que desenvolvem uma vocação pedagógica peculiar. O sistema educacional brasileiro parece ter entrado em um longo processo de degradação, sem entretanto ter atingido sua plenitude. Metade das crianças que vão à escola primária não passam do primeiro ano. O ensino secundário parece fadado à repetição enfadonha de conhecimentos desidratados, e preocupado exclusivamente com a preparação dos alunos para uma Universidade que, mais tarde, os lançará, pouco preparados, em um mercado de trabalho cada vez menos promissor. O ensino profissional, com raras exceções, é um fracasso.

Esta situação de calamidade geral não parece provocar, no entanto, maiores arrepios. Em parte, talvez seja por um anestesiamiento coletivo, provocado pela crise geral de período. Em parte, também, é porque hoje já não se acredita tanto na força e importância da educação. A noção antiga de que pela construção moral e intelectual do homem seria possível mudar a sociedade já não encontra muitos adeptos. Prevaecem, ao invés disto, os dados que mostram como o desempenho escolar é determinado pela origem social das famílias das crianças e as teorias que apontam no sistema escolar nada mais do que um elo da grande máquina desenvolvida maquiavelicamente pelo Estado — ou pelo Capitalismo? — para se reproduzir eternamente. Quando mudarem as estruturas sociais, quando o Estado e o Capitalismo desmoronarem (mas como, se se reproduzem com tanta eficiência?), então o problema educacional estaria resolvido naturalmente. A esta visão radical e milenarista se contrapõe uma outra, a de que o mercado de trabalho treina as pessoas que precisa, gera os mecanismos educacionais que necessita, e que, por isto, o problema educacional é um falso problema. Reativemos a economia, e a questão educacional se resolverá por si mesma. Duas visões opostas ideologicamente, mas coincidentes em um ponto básico: a educação não é vista como um problema em si mesmo, nem um meio específico para algo maior. Ela não passaria de um dado em um quadro muito mais amplo — econômico, político — que a arrastaria consigo em suas idas e vindas. Não haveria o que fazer, portanto, e nem mesmo que se preocupar muito com a educação. Ela não teria, como dizem alguns, especificidade própria.

Não era assim no passado, e as diferenças eram tanto de concepções e ideologias quanto da própria realidade. A história mostra que em praticamente todas as sociedades que desenvolveram cultura escrita ou mesmo uma tradição oral consolidada o acesso à educação foi um elemento importante de poder e prestígio social. Não se tratava, simplesmente, da competência técnica que a cultura proporcionava, e que podia ser utilizada nas guerras, no comércio ou na indústria. Mais do que isto, ter educação significava ter acesso e autoridade sobre os princípios morais da sociedade que serviam para obter o apoio das massas e o respeito dos poderosos. Se, para quem já detinha o poder, a edu-

cação era no máximo um adorno ou luxo desnecessários, para quem o aspirava ela poderia ser a própria chave para a criação de uma nova posição de liderança, para a exigência de novas formas de autoridade, ou pelo menos para um lugar seguro e prestigiado ao lado da coroa. Por isto mesmo, em quase todas as sociedades do passado, os letrados se constituíam em castas ou grupos à parte, que investiam o que podiam em conhecimentos que se tornavam cada vez mais esotéricos, e dos quais faziam derivar sua influência e poder, quando não sua riqueza.

Isto explica como a cultura humanística e literária, fortemente vinculada às tradições religiosas, sempre foi mais importante do que a cultura técnica, ligada à vida prática. O homem que sabe fazer um navio, construir uma casa ou montar um canhão tem como horizonte colocar-se a serviço dos poderosos e receber deles a recompensa pelos seus serviços. Já o homem que tem a sabedoria dos livros sagrados, das línguas mortas e dos rituais secretos tem poder e prestígio próprios, que os poderosos necessitam e dos quais dependem.

Na tradição judaica antiga, que Max Weber estuda como um dos antecedentes importantes da cultura ocidental, a educação se fazia no interior de cada família, de forma comunitária, e sem que houvesse muito espaço para o surgimento de uma classe sacerdotal constituída. A própria inexistência de um Estado nacional contribuía para isto. A Igreja Católica, no entanto, ao se incorporar ao Império Romano, foi aos poucos assumindo o monopólio não só do conhecimento, mas o que é mais importante: do direito de definir o que é válido ou não estudar, conhecer e aceitar como verdade. Desta posse do conhecimento tido como verdadeiro decorria o princípio de que também a ela caberia a missão de educar.

A revolta contra este tipo de dominação também se daria, frequentemente, na esfera da cultura e do conhecimento — na luta pelo direito de ler a Bíblia, de utilizar a própria língua e, mais tarde, de se fazer valer de um novo tipo de verdade que surgia e que prometia abrir as portas para um mundo novo, livre da ignorância, pobreza e opressão: o conhecimento da natureza, ou científico. É desnecessário lembrar que, junto com estas questões, estavam em jogo todas as demais, de tipo político e econômico.

Não teria sentido reconstituir aqui como esta história evoluiu (o impacto da Reforma Protestante e do Renascimento, a Contra-Reforma, o desenvolvimento do ensino leigo, os conflitos havidos na Europa — e principalmente na França) pelo controle do ensino por parte da Igreja e do Estado, e o papel jogado por grupos protestantes e minorias étnicas e lingüísticas em todo este processo. Basta lembrar que estes conflitos ainda estavam bem vivos quando, a partir da década de 20 deste século, começam a se fazer sentir com mais força em nosso meio.

II

É importante lembrar, ainda que de forma abreviada, a posição peculiar que ocupa a Igreja Católica na história brasileira, sem o que os acontecimentos dos anos 20 e 30 tornam-se incompreensíveis.

Ao contrário do que freqüentemente se supõe, o Brasil nunca foi uma área de predomínio indisputado e tranqüilo da Igreja Católica, apesar — ou possivelmente por causa — da íntima relação que sempre existiu entre a Igreja e o Estado português, e que teve continuidade durante o Império. É bem verdade que a quase totalidade da população brasileira sempre se declarou católica, e a Igreja proporcionava o único código moral e ético disponível no país. A Igreja detinha o monopólio dos principais atos cívicos e ritos de passagem que faziam parte da vida de todos — o batismo, o casamento, o enterro —, e estar fora da Igreja era sinônimo de não gozar da cidadania que estes atos e rituais simbolizavam. Não se tratava somente de símbolos: ainda no Império, o juramento católico era necessário “para colar grau nas faculdades do Estado, para exercer empregos públicos, para desempenhar as funções de deputado ou senador”.² Ao mesmo tempo, a instituição do padroado dava à coroa o direito ao “beneplácito”, a ser dado ou não às encíclicas, decretos e outras normas emanadas da Igreja Romana, e ainda garantia à autoridade civil interferência na nomeação dos bispos. Esta interpenetração entre a Igreja e o Estado significava, na prática, que as questões religiosas eram freqüentemente tratadas como meramente políticas, ou de qualquer forma leigas, enquanto que a religião era freqüentemente utilizada para os fins políticos do Estado. Fosse a sociedade portuguesa, e mais tarde a brasileira, profundamente religiosa, isto significaria a existência de um regime teocrático, em que a hierarquia católica governaria sobre o Estado e a sociedade. O que ocorria, no entanto, era exatamente o contrário: o estado leigo prevalecia, e a Igreja tinha que se contentar com um papel relativamente menor, de aceitação mais ou menos pacífica da autoridade civil e dos costumes do povo, em troca de uma certa parcela de autoridade e de poder.³

O resultado foi o que hoje se denominaria de “catolicismo habitual”, ou de fachada. As normas éticas e morais da Igreja eram constantemente violadas, deixando todos em um estado mais ou menos permanente de pecado, mas que não parecia provocar maiores ansiedades, e era compensado pelos ritos das absolvições. As formas mais intensas de religiosidade ocorriam, como ainda ocorrem, freqüentemente à margem ou ao arrepio das autoridades eclesiásticas, nos cultos sincréticos, nos movimentos milenaristas e mesmo, mais recentemente, nas diversas variedades de espiritismo e protestantismo, em suas vertentes mais fundamentalistas.

2. Roque Spencer M. de Barros, “Vida Religiosa”, em Sérgio Buarque de Holanda, ed., *História Geral da Civilização Brasileira (HGCB)*, vol. II, 4 (“O Brasil Monárquico: Declínio e Queda do Império”, p. 330).

3. Sobre a presença da Igreja no Brasil Colonial, veja o capítulo correspondente de Américo Jacobina Lacombe em HGCB, vol. I, 2 (“A Época Colonial: Administração, Economia, Sociedade”, p. 51-75).

Não é possível falar da Igreja Católica nesse período sem distinguir o clero regular, e mais especialmente os jesuítas, do clero secular, espalhado pelas paróquias do país. Os jesuítas formavam uma casta sacerdotal organizada e fortemente hierarquizada, que tinha condições de disputar com a coroa portuguesa o domínio temporal sobre a colônia. Para eles, o controle da educação, que mantiveram no Império português de forma quase monopólica até sua expulsão em 1759, era somente parte de um projeto hegemônico muito mais ambicioso, que ia do controle doutrinário da Universidade de Coimbra à organização política e econômica dos índios na região das Missões. É a grandiosidade e ambição deste projeto que explica, em última análise, o conflito da Ordem com o Estado português, que leva à sua expulsão.

Já o padre secular, formado nos seminários que surgiam pelo país, era geralmente uma figura de segundo plano, agregada aos donos da terra, aos quais se aliava e para os quais desempenhava as funções rituais de praxe, além de se dedicar eventualmente ao ensino das primeiras letras e da religião. Para os filhos das melhores famílias que buscassem uma educação mais aprofundada, no entanto, o caminho era Coimbra, desde o final do século XVIII sob o impacto das reformas pombalinas, ou a França, a Bélgica e, mais tarde, as escolas de direito, medicina e engenharia das grandes cidades brasileiras.⁴ A carreira eclesiástica era considerada como uma opção menor, buscada por pessoas de origem social pouco definida, e que através dela buscavam uma posição de relativo prestígio que de outra forma não conseguiriam.

Estes delineamentos são suficientes para termos uma idéia do papel que a educação, e a atividade intelectual como um todo, desempenhavam no Brasil colonial, e que continuou após a independência. Por um lado, ela era instrumento de uma classe sacerdotal organizada, que disputava o poder temporal, e que se viu finalmente derrotada no confronto com o poder real. Para a elite política, a introdução de um novo tipo de educação, supostamente mais moderna e adequada do que a jesuítica, era uma arma em seu confronto com os inicianos. Sem chegar às rupturas do protestantismo, a Reforma Pombalina buscou em outras congregações religiosas menos aguerridas as armas que necessitava para este combate, e pouco a pouco levou a elite luso-brasileira a se abrir para o que ocorria no resto da Europa, incorporando elementos das doutrinas científicas e naturalistas que então fervilhavam.

Para o resto da população, a educação formal quase nada significava, a não ser para os poucos que adquiriam suas primeiras luzes nos seminários e a partir daí buscavam um espaço na vida política e cultural que, muito aos poucos, ia se abrindo. Exemplar, neste contexto, é o papel do Seminário de Olinda e, particularmente, de Azeredo Coutinho, que, na frase de Antônio Cândido, "talvez encarne como ninguém as tendências características de nossa Ilustração — ao mesmo tempo religiosa e racional, realista e utópica, mis-

4. Sobre a educação das elites brasileiras até o século XIX, ver José Murilo de Carvalho, *A construção da ordem*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980.

turando a influência dos *filósofos* ao policialismo clerical".⁵ É desta combinação aparentemente irracional, mas inteligível pela posição peculiar que ocupavam estes intelectuais, que emerge a geração de "sacerdotes liberais" que participam de movimentos independentistas, se filiam à maçonaria e, mais tarde, na pessoa de Feijó, defendem o fim do celibato por um ato político do Império brasileiro, o que levaria ao extremo o regalismo que, no passado, havia vitimado os jesuítas.

A independência somente acentuaria estas tendências. Por um lado, o Império manteria o catolicismo como religião oficial, a instituição do padroado, o beneplácito e a delegação de funções civis à Igreja. Mas era uma Igreja enfraquecida, infiltrada pelo Iluminismo, com a espinha dorsal dos jesuítas partida. Por outro, as idéias naturalistas e cientificistas iam penetrando cada vez mais nas elites do país, ainda que sofrendo nesta passagem uma importante transformação. Na Europa, esta nova mentalidade fazia parte de duas forças gigantescas que iam, cada qual por seu lado, varrendo o que restava da ordem política medieval: o Estado absolutista que se modernizava e ampliava seus poderes, e a burguesia que crescia e afirmava seus direitos. A ciência acenava com a possibilidade de uma nova ordem mais racional, mais científica — e possivelmente também mais totalitária — do que a antiga. E, ao mesmo tempo, era a afirmação dos valores da liberdade de pensamento, da iniciativa individual, da razão comandada pela mão invisível do mercado de mercadorias e idéias. À Reforma Pombalina, e mais tarde ao Império brasileiro, só chega praticamente a primeira destas forças. A primeira escola superior do país é a Academia Militar (mas onde se ensina, basicamente, engenharia); as elites se organizam em sociedades secretas, e a aliança entre o modernismo das idéias e o absolutismo da política não é meramente casual.

É bastante evidente, neste quadro, a posição relativamente menor desempenhada pela educação religiosa, se comparada com o sistema de escolas oficiais e leigas que foi se implantando no país a partir da chegada da família real portuguesa, para a educação das elites. Se esta posição inferior da Igreja causava fermentação no baixo clero, não era suficiente para desafiar o poder do Estado. Quando este desafio se deu, com a famosa "questão religiosa" do Segundo Reinado, sua orientação foi a oposta, ou seja, no sentido da reafirmação do poder da hierarquia da Igreja, e não da liderança dos intelectuais iluministas.

Basicamente, a questão religiosa girou ao redor do direito que teria ou não o Bispo de Olinda, D. Vital (e também mais tarde o de Belém, D. Macedo Costa), de ordenar a expulsão de membros de irmandades religiosas que fossem também ligados à maçonaria, ou de interditar o funcionamento destas irmandades enquanto suas ordens não fossem cumpridas. O que tornava a questão complicada era que as irmandades não eram associações meramente religiosas, mas cumpriam também funções civis. Mais do que um simples conflito de ju-

5. Antônio Cândido de Melo e Souza. "Letras e idéias no Brasil Colonial", *HGCB*, vol. 1, 2, p. 102.

risdição, o que se disputava era o papel da Igreja em relação ao Estado, em uma época em que a Igreja, em todo o mundo, buscava reafirmar sua posição de liderança e autoridade pela reafirmação de seus valores e conceitos mais tradicionais. Conforme indica Roque Spencer M. de Barros, o *Syllabus Errorum*, que acompanha a encíclica *Quanta Cura*, do Papa Pio IX, "condena sem apelação o racionalismo, absoluto ou moderado, o naturalismo, o indiferentismo, o latitudinismo, a idéia da Igreja Livre no Estado Livre (isto é, a separação da Igreja e do Estado), o primado do poder civil, a idéia da dependência do poder eclesiástico, o liberalismo, o progresso, a civilização moderna etc., numa contraposição formal e absoluta entre a Igreja e a opinião moderna, declaradas incompatíveis".⁶ São estas as idéias adotadas por D. Vital que o colocavam em linha inevitável de colisão com o Império. Em sua defesa nos tribunais, D. Vital argumentaria que, se o Estado brasileiro é católico, ele deveria ser, naturalmente, súdito da Igreja. "Com efeito", argumenta ele, "se não se pode admitir que superior da religião católica seja quem a ela não pertence, ainda menos se pode admitir que seja superior quem é súdito, porque súdito-superior envolve contradição nos termos".⁷ Como sabemos, D. Vital terminaria na cadeia.

III

A República consumou, finalmente, a separação entre a Igreja e o Estado, institucionalizando, na própria bandeira do país, sua adesão ao positivismo. No entanto, a nova ordem política, se abriu espaço para as oligarquias dos grandes estados que o Império marginalizara, não incorporou de forma mais efetiva a nova intelectualidade que ia se expandindo junto com o crescimento das cidades e os albores da industrialização. Não havia muito espaço, no novo regime, para os que haviam desfraldado a bandeira do abolicionismo e agitado nas cidades as vertentes mais radicais do republicanismo. A República é, em muitos sentidos, menos "ilustrada" e modernizadora do que o Império, exatamente por transferir tanto poder aos estados e renunciar ao comando político centralizado que havia caracterizado o Segundo Reinado.

A questão educacional surge, quase naturalmente, como o objeto de atenção desta intelectualidade que crescia de tamanho mas se mantinha marginalizada pela estreiteza do regime republicano. É fácil ver por quê. Se o país reconhecesse a importância da educação, os intelectuais — e os educadores em particular — passariam a desempenhar um papel central na vida nacional. Eles poderiam pôr em prática os instrumentos que acreditavam possuir e que seriam capazes de resolver os problemas do atraso, da pobreza, da ignorância e da falta de espírito público que assolavam a população brasileira. Mais atenção à educação teria que significar não somente mais escolas, mas também

6. *HGCB*, 11, 4, p. 326.

7. Citado por Roque Spencer M. de Barros, *HGCB*, 11, 4, p. 349.

novas diretorias, secretarias e até mesmo um ministério para a educação — e desta forma lugares reconhecidos e remunerados para os intelectuais. É isto que explica, já na década de 20, o surgimento da influente Associação Brasileira de Educação, que promove concorridas conferências nacionais para discutir estes temas e cria o clima para os grandes projetos de reforma que se iniciariam ainda na década de 20, para se intensificarem nos anos 30.

Os propagandistas da educação, se tinham em comum sua posição marginal em relação ao regime, estavam por outra parte profundamente divididos. Por um lado havia os que mais tarde se identificariam como os “pioneiros da educação nova”, um grupo heterogêneo que incluía nomes como Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo, Francisco Venâncio Filho, João Lira, Almeida Jr., Lourenço Filho e vários outros. Este grupo difundia a idéia, então considerada evidente, de que bastaria a modernização e racionalização do sistema educacional para que seus problemas comesçassem a se resolver. Fernando de Azevedo descreve os conflitos da época como, sobretudo, entre o velho e o novo, mentalidades antigas e modernas, um conflito quase de gerações. A expressão “educação nova”, que provocava ódios e entusiasmos, ele reconhece ser bastante ambígua. Sua conotação principal era sobretudo pedagógica e inspirada nos princípios da liberdade, atividade e originalidade no processo de ensino, em contraposição ao ensino tradicional, essencialmente formal e baseado em memorizações. Além destes aspectos pedagógicos, que estavam possivelmente mais presentes nos discursos do que nas salas de aula das escolas reformadas, o “Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova”, publicado em 1932, defendia a laicidade no ensino, a sua organização em escala nacional, a partir de princípios e normas gerais fixados pela União, e a atribuição de um papel absolutamente central ao Estado, “como órgão verdadeiramente capaz, nas condições atuais, de realizar o trabalho educativo”.⁸

Tratava-se, em outras palavras, de aprofundar o projeto centralizador e intervencionista do Estado, que vinha da tradição do Império e que a República havia abandonado, mas que o governo provisório, com Vargas, parecia poder reviver. É contra tudo isto que se insurge a outra vertente, ou seja, o catolicismo militante.

Fernando de Azevedo, que percorrera pessoalmente o caminho do seminário tradicional às tentativas de modernização da educação, descreve a Igreja Católica no Brasil nos primeiros tempos da República como passando por “uma crise de lassidão de que no século XX, e sobretudo depois da grande guerra, devia reerguer-se apesar de graves obstáculos, para novas iniciativas nos vários domínios das atividades religiosas, sociais e culturais”. Havia, segundo ele, “uma indiferença recíproca, senão quase uma dissociação, entre a Igreja e o século, entre a religião e as forças vivas da sociedade”. As vocações sacerdotais, “cada vez mais raras, que eram colhidas no seio da família brasileira, isoladas e encerradas em seminários, já não partilhavam da vida dos

8. Fernando de Azevedo, *A cultura brasileira* (4ª Edição, Editora Universidade de Brasília, 1963, p. 668).

outros estudantes".⁹ O que não é claro é como, desta situação de desmoralização e apatia, surge o que ele mesmo descreveria como "o mais vigoroso movimento católico de nossa história, pela amplitude de sua ação social, por uma nova interpretação da Igreja e do século, pelo renascimento do espírito religioso e nacional a um tempo e pela combatividade, nem sempre marcada pelo espírito ecumênico, de catolicidade, ou por uma grande largueza de vistas".¹⁰

Não seria aqui o lugar para reconstruir esta história, já tratada exaustivamente por outros autores.¹¹ O que mais chama a atenção nesses anos é sem dúvida o ativismo do Cardeal Leme, que se vale de momentos dramáticos como a inauguração da estátua de Cristo no Corcovado e a consagração do país a Nossa Senhora de Aparecida, ambos em 1931, para reunir multidões em praça pública e mostrar ao novo governo a força da Igreja e a necessidade de tomá-la em consideração na nova ordem política que estava sendo construída. A este ativismo da Igreja oficial se soma um outro componente novo, os intelectuais, os católicos leigos e militantes, cujo representante principal é o recém-convertido Alceu Amoroso Lima. Como a maioria dos intelectuais da época, eles estão profundamente insatisfeitos com o atraso do país, a ignorância e a má-formação intelectual e moral das pessoas, e a inépcia dos governos. Como os outros, acreditam que o caminho para a redenção do homem brasileiro é sua reconstrução desde dentro, a partir da educação. Como os demais, pretendem também desempenhar um papel importante nesta tarefa reeducativa e redentora. Intelectuais sempre brigam entre si, e talvez fosse meramente por acaso que, ao buscarem todos inspiração na França, uns se identificassem mais com o republicanismo dos *dreyfusards*, enquanto outros encontrassem mais inspiração no radicalismo conservador da *Action Française*.

Os católicos tinham, no entanto, sobre os liberais e republicanos, uma vantagem relativa importante, que era sua tentativa de reencontrar, sob o manto aparente da apatia e da indiferença do brasileiro, uma religiosidade mais profunda, que pudesse ser reavivada e lhe servisse de apoio e sustentação.

Ainda que enfraquecida, a Igreja não perdera sua rede de contatos e influência sobre a população espalhada por todo o território nacional, e para a maioria da qual as idéias inovadoras e reformistas que as elites traziam da Europa eram incompreensíveis ou absurdas. Diante da demissão do Estado, tanto a nível federal quanto a nível estadual, é a ela que as famílias mais ricas recorrem para a educação de suas filhas e filhos, antes de mandá-los, quando podem, para as escolas superiores das grandes cidades ou da Europa.

É na combinação deste contato com a população mais pobre e interiorana com sua proximidade com os homens, e sobretudo as mulheres, das melhores famílias, que a Igreja se baseia para tentar, mais uma vez, assumir o

9. *A cultura brasileira*, op. cit., p. 270-271.

10. *Ibid.*

11. Ver nota 1.

papel hegemônico que a sociedade brasileira até então lhe negara. Não é evidentemente por acaso que ela vai buscar o nome de D. Vital para inspirar o centro de irradiação de idéias e de mobilização política que cria nos anos 20, primeiro sob a liderança de Jackson de Figueiredo, e mais tarde conduzido por Alceu Amoroso Lima. Assim como D. Vital, o novo catolicismo militante vai buscar o que havia de radicalmente mais conservador e ultramontano no pensamento da Igreja: a defesa da ordem, da hierarquia, da autoridade religiosa, da educação guiada pelos princípios religiosos e controlada pela autoridade eclesiástica — e o ataque aos ideais, considerados deletérios, do liberalismo, do individualismo, da liberdade de informação e pensamento, e também ao poder do Estado, quando desprovido da supervisão da Igreja. Também como nos tempos de D. Vital, a nova militância surge em um contexto de reafirmação do poder e direção de Roma sobre sua Igreja Universal. A conseqüente “romanização” da Igreja Católica teve, entre outras conseqüências, um alinhamento muito mais próximo da Igreja brasileira com o ultramontanismo de Roma, um grande fluxo de padres estrangeiros para as paróquias brasileiras, e a busca de um papel político mais claro e significativo do que aquele a que a Constituição Republicana lhe destinara.¹²

É difícil imaginar como tal programa poderia pretender se efetivar no clima político dos anos 20 e 30. Por um lado, no entanto, ele dava fundamento a todo um trabalho de reafirmação da fé católica e dos princípios morais da Igreja, que sempre encontrava eco na população ante a demissão doutrinária e ideológica das elites políticas tradicionais, e que já havia servido de base para a atuação cada vez mais intensa de D. Silvério, Arcebispo de Mariana, na política de seu estado.¹³ Por outro, a preocupação com a ordem e o horror à idéia de revolução leva a uma aproximação natural entre a Igreja e o poder constituído, seja ele qual for, e à elaboração progressiva de um pacto que termina por se consumir em 1934.

IV

O estado de Minas Gerais, segundo a descrição de John Wirth, foi o berço do renascimento da militância católica conservadora no Brasil. Graças à liderança do Arcebispo de Mariana, D. Silvério Gomes Pimenta, a Igreja desenvolve uma ampla ação de combate à laicização do ensino implantado por João Pinheiro, que culmina com a introdução do ensino do catecismo nas escolas públicas em todo o estado em 1928, sob a gestão de Francisco Campos, Secretário do Interior do governo Antônio Carlos e principal responsável pelas tentativas de modernização do sistema educacional em Minas Gerais nos anos 20. É certamente desta experiência mineira que Campos deduziu a importân-

12. Sobre “romanização”, ver Ralph Della Cava, *op. cit.*, p. 11-12; Roger Bastide, “Religion and Church in Brazil”, em T. Lynn Smith e Alexander Marchant, eds., *Brazil: Portrait of Half a Continent* (Nova Iorque, Dryden Press, 1951, p. 334-355).

13. Veja a este respeito: John D. Wirth, *O fiel da balança (Minas Gerais na Federação Brasileira 1889-1937)*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, especialmente capítulo 3.

cia de tê-la a seu lado para projetos políticos mais ambiciosos e o espaço que havia para conquistá-la.

Não há nada que indique ter sido Campos um homem especialmente católico, e suas idéias não provocavam entusiasmo em Alceu Amoroso Lima. Há uma carta que Alceu escreve a Mário Casassanta, em 1932, e que faz parte do Arquivo Gustavo Capanema, onde expressa sua inquietação sobre "o primado da ação sobre o ato, que é um dos pecados mais graves do 'mobilismo contemporâneo'". Ele vê qualidades na Legião de Outubro, iniciada por Francisco Campos, Capanema e Casassanta, que denomina sem pejo de "fascista", mas adverte que ela só poderia ser realmente útil se mantivesse "o primado da inteligência como meio de defesa da supremacia da fé". De outro modo, prossegue, "através do hegelianismo, do primado da ação, continuaremos apenas no evolucionismo, no relativismo que provocam o ceticismo e que numa nacionalidade como a nossa, sem estrutura certa, sem ideais definidos, sem unidade geográfica e sem critério político, poderá ser o nosso desastre definitivo".¹⁴ É uma condenação clara de toda a filosofia política de Campos, baseada nas idéias sorelianas do primado da ação, do irracionalismo como elemento irreduzível da realidade social, a ser capitalizado pela audácia e liderança de um herói nietzschiano, que ele mesmo tratou, embora fracassando, de ser, e que depois buscou-se construir ao redor de Getúlio Vargas.

A revolução de 30 não provocou, entre os militantes católicos, a não ser sentimentos de hostilidade e de suspeita. O próprio fato de ser uma "revolução" já provocava arrepios em quem valorizava, acima de tudo, a manutenção da ordem constituída. Além disto, Vargas provinha do Rio Grande do Sul, estado há décadas sob o domínio absoluto de uma oligarquia inspirada no pensamento positivista, e trazia para o poder uma orientação centralizadora e de fortalecimento do Estado. Alceu Amoroso Lima, no início, define a revolução getulista como "obra da Constituição sem Deus, da Escola sem Deus, da Família sem Deus". Gustavo Capanema, que desenvolveria nos anos seguintes relação de íntima colaboração com Alceu, descreve Getúlio Vargas como "homem frio, inexpressivo; não achei nenhuma flama, nenhuma simpatia; sem ardor, sem luz; não inspirando confiança". E mais tarde, sobre a missa que Getúlio participou em Minas, ao lado de Olegário Maciel e Afrânio de Melo Franco: "Getúlio não ajoelhou. Protestante? Dizem que tem um filho chamado Lutero. Positivista, talvez. Talvez nada".¹⁵

A Igreja buscava, neste momento, restabelecer sua posição e direitos que havia perdido quando da implantação da República. O ensino religioso nas escolas públicas era talvez o mais importante; além disto, o reconhecimento de efeitos civis para os casamentos religiosos, e o direito de os sacerdotes ser-

¹⁴ Esta carta, assim como as demais citadas abaixo, exceto uma, faz parte do Arquivo Gustavo Capanema, do acervo do Centro de Pesquisa e Documentação em História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas. Assim como as demais, ela foi incluída no apêndice de S. Schwartzman, H. Bomeny e V. Ribéiro Costa, *Tempos de Capanema*. A exceção é a carta de Francisco Campos a Getúlio Vargas de 1931, que faz parte do arquivo Getúlio Vargas, também do acervo do CPDOC.

¹⁵ Anotações manuscritas de Capanema, FGV/CPDOC, AC/Capanema, pi 00 00 00/2.

virem o Exército não como soldados, mas como capelães. Eram estas as "emendas religiosas" que terminaram, finalmente, incorporadas à Constituição de 1934. Nesta época, a desconfiança entre a Igreja e o Estado já se havia transformado em um pacto de colaboração, que ganharia mais tarde sua dinâmica própria.

Ao Cardeal do Rio de Janeiro não faltariam, certamente, intermediários para negociar este pacto com o governo, a começar pelo Pe. Leonel Franca.¹⁶ Menos conhecida, no entanto, foi a atuação de Francisco Campos neste processo, que tinha por objetivo colocar a Igreja a serviço de um projeto político próprio.

Ao lado de Getúlio nas conspirações de 30, Minas participa do governo provisório através de Francisco Campos, que assume em 1931 o novo Ministério da Educação e Saúde, de onde articula seus planos para vãos maiores. Por um lado, haveria que quebrar o poder da velha oligarquia mineira, encastelada no PRM sob a liderança de Arthur Bernardes. Depois, haveria que constituir sua base de sustentação política própria, que, partindo de Minas, pudesse se espalhar para todo o país. Para isto, o papel da Igreja seria fundamental.

O projeto é apresentado de forma detalhada em carta de abril de 1931 a Amaro Lanari, companheiro na organização da Legião de Outubro. Nela, Campos rememora seus antecedentes de colaboração com a Igreja em Minas Gerais, que o fazem insuspeito e "motivos de oportunidade ou de atualidade" para defendê-la. Diz que a Legião de Outubro, para ir mais longe ainda em seu programa de renovação e de disciplina espiritual, deveria pedir à Igreja "não somente inspirações, mas também modelos e quadros de disciplina e ordem espiritual". Passa, depois, a descrever o conteúdo das emendas religiosas, "das quais fui o autor espiritual e apoiei na Câmara dos Deputados", e que são exatamente aquelas que seriam adotadas pela Constituinte de 1934. Logo depois, em abril, escreve a Getúlio Vargas propondo a decretação imediata do ensino religioso nas escolas públicas.¹⁷

Nesta carta a Getúlio Vargas, Campos defende a assinatura de um decreto autorizando o ensino religioso nas escolas públicas que, na aparência, não se limitaria ao catolicismo, mas atenderia às preferências de cada um. Depois de justificar o projeto, Campos acentua que, "neste momento de grandes dificuldades, em que é absolutamente indispensável recorrer ao concurso de todas as forças materiais e morais, o decreto, se aprovado por V. Excia., determinará a mobilização de toda a Igreja Católica do lado do governo, empenhando as forças católicas de modo manifesto e declarado, toda a sua valiosa e incomparável influência no sentido de apoiar o governo, pondo ao serviço deste um movimento de opinião de caráter absolutamente nacional".¹⁸

16. Veja, a respeito, Margareth Todaro Williams, "Integralism and the Brazilian Catholic Church", *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, 3 (agosto de 1974), p. 443. Ver também Irmã Maria Regina do Santo Rosário (Laurita Pessoa Gabaglia), *O Cardeal Leme* (Rio de Janeiro, 1962).

17. FGV/CPDOC/Arq. AC.

18. FGV/CPDOC/Arq. GV.

Não seria aqui o lugar para reconstituir, em detalhe, como este pacto se desenvolveu nos anos seguintes. Em 1932, Francisco Campos, sob a suspeita de envolvimento com a Revolução Constitucionalista, cai no ostracismo, do qual só ressurgiria com o Estado Novo. Seu protegido e sucessor na Secretaria do Interior de Olegário Maciel, Gustavo Capanema, rompe com Campos, assume interinamente o governo de Minas com a morte de Olegário Maciel, mas termina preterido para o cargo, com a nomeação surpreendente de Benedito Valadares. Em 1934, no entanto, pelo menos três fatos demonstram como o projeto do pacto havia frutificado: as emendas religiosas são incorporadas à Constituição; Getúlio Vargas, em um ato de acatamento à autoridade da Igreja, se casa no religioso, após anos de vínculo estritamente civil; e Gustavo Capanema é empossado no Ministério da Educação e Saúde, após negociações das quais participou Alceu Amoroso Lima, que se transformaria, daí por diante, em mentor espiritual e intelectual do Ministro e de toda a atividade educacional no país.

V

O texto manuscrito que Alceu Amoroso Lima encaminha a Capanema em 1934, delineando o que a Igreja esperava do governo, vai muito além do que as emendas religiosas haviam conseguido. A educação do país deveria ser estruturada segundo princípios fundamentais de base católica, que serviriam como critérios para a seleção dos professores das escolas e universidades. O "ecletismo pedagógico" e o "bolchevismo" deveriam ser rigorosamente excluídos; as humanidades clássicas deveriam ter lugar predominante nas escolas; um plano nacional de educação calcado em "filosofia sã" deveria ser elaborado, e para isto uma Convenção Nacional das Sociedades de Educação deveria ser convocada, mas "com as bases principais previamente assentadas". Faculdades Católicas de Teologia deveriam ser implantadas nas universidades, e assim por diante. O documento propunha também medidas correlatas na área sindical, incluindo a "seleção cuidadosa dos funcionários do Ministério do Trabalho e das diretorias dos sindicatos, um Programa de publicações e periódicos que difundissem a concepção cristã do trabalho", e cumprimento da legislação social.¹⁹

As coisas não ocorreriam como era esperado, e em junho de 1935 Alceu sente que o país ameaça tomar rumos profundamente contrários aos que desejava. "A recente fundação de uma universidade municipal (a UDF, dirigida por Anísio Teixeira), com a nomeação de certos diretores de faculdades que não escondem suas idéias e pregações comunistas, são a gota d'água que fez transbordar a grande inquietação dos católicos", escreve ele. O que querem os católicos, diz Alceu, é a ordem pública, a paz social, a liberdade de ação para o bem (mas não para o mal) e a unidade de direção do governo. Eles

19. FGV/CPDOC/Arq. GC.

querem a repressão ao comunismo, expurgos do Ministério do Trabalho, do Exército e da Marinha, e a transformação da polícia do Distrito Federal (então dirigida por Felinto Müller) em Ministério. A carta reafirma, também, os termos da colaboração dos católicos com o governo: "Vejam eles que o governo combate seriamente o comunismo (sob qualquer aparência ou máscara para disfarçar) — sùmula de todo o pensamento antiespiritual e portanto anticatólico; que combate seriamente o imoralismo dos cinemas e teatros pela censura honesta; organiza a educação com a imediata colaboração da Igreja e da Família — vejam isto os católicos e apoiarão, pela própria força das circunstâncias, os homens e os regimes que possam assegurar ao Brasil estes benefícios".²⁰

O sufocamento da rebelião da Aliança Nacional Libertadora, em 1935, com a deposição de Pedro Ernesto e o afastamento de Anísio Teixeira, abre caminho para que estas idéias comecem a ser postas em prática. A Universidade do Distrito Federal seria, por algum tempo, dirigida pelo próprio Alceu Amoroso Lima, e mais tarde extinta, com parte de seus professores incorporados à nova Universidade do Brasil, cuja recém-criada Faculdade de Filosofia e Letras caberia também a ele dirigir (o que, finalmente, nunca ocorreu). A nova universidade tratou de repetir, na aparência, a idéia paulista de trazer do exterior seus professores, mas a seleção foi feita em termos estritamente confessionais, pouco ficando em termos de institucionalização de uma verdadeira universidade. O ensino secundário foi reformado segundo o modelo italiano (a chamada *Reforma Gentile*), com grande ênfase no ensino do clássico e do latim e na doutrinação patriótica da educação moral e cívica. O ensino religioso foi instituído nas escolas públicas; as escolas privadas católicas encontraram seu espaço e, aos poucos, seus subsídios.

Se a Ação Católica, em nome da qual falava Alceu Amoroso Lima, conseguia apoio em muitos setores das classes médias, os intelectuais de inclinação mais conservadora se vinculavam mais diretamente ao movimento integralista que, sem se afastar dos princípios doutrinários e do anticomunismo militante da Igreja, tinha um projeto político muito mais explícito e direto. A reação conservadora que se implanta no país a partir da insurreição comunista de 1935 corresponde a uma união da Igreja, do movimento integralista, das Forças Armadas e de outros setores do governo contra as ameaças de rebelião popular e as lideranças leigas que a própria revolução de 30 havia ajudado a florescer.²¹ Na estratégia de Francisco Campos, um dos articuladores do golpe de estado de 1937, esta seria a ocasião para realizar, finalmente, o projeto que acalentava desde o início da década: um regime forte, centralizado a princípio na figura idealizada de Vargas, com Plínio Salgado e os integralistas controlando o Ministério da Educação, e com ele próprio, Campos, à frente de uma vasta organização paramilitar de juventude que controlaria, de fato, as Forças Armadas e o próprio governo.

20. FGV/CPDOC/Arq. GC.

21. Sobre o inter-relacionamento entre a Ação Católica e o Integralismo, ver Margareth Todaro Williams, *op. cit.*

VI

Sabemos que a história foi distinta. Uma vez consolidado o golpe de 1937, Getúlio Vargas volta-se contra os integralistas que o haviam apoiado, e coloca o movimento na clandestinidade. Francisco Campos teria papel importante no novo regime; Capanema é mantido no Ministério da Educação, mas os projetos mais militantes e ambiciosos vão sendo pouco a pouco esvaziados. A tentativa de organização de uma Organização Nacional da Juventude nos moldes alemães ou italianos se reduz a pouco mais que um calendário de solenidades cívicas. Em 1939, Capanema propõe a Vargas, com a assessoria de Alceu Amoroso Lima e do Padre Leonel Franca, um ambicioso "estatuto da família", que, entre outras coisas, proibia o trabalho feminino e estabelecia uma censura rigorosa a todos os meios de expressão — cinema, cátedra, jornais — para impedir a divulgação de idéias ou valores que, de alguma forma, pudessem ir contra os valores da família em sua acepção cristã mais estrita. O projeto se perde em discussões palacianas e finalmente se transforma em uma série de medidas muito mais limitadas e inócuas de proteção à infância e auxílio ao matrimônio.

Consolidado no Ministério da Educação, sem ter que prestar contas ao Congresso, e livre das ameaças do ativismo mobilizante que vinha do integralismo, Capanema trata de consolidar seu espaço próprio no interior do Estado Novo. Este espaço teve que ser disputado com o Ministério do Trabalho, pelo controle do ensino industrial; com o Ministério da Justiça, pelo controle do cinema e do rádio educativo; com o Exército, pelo controle do ensino paramilitar, da educação física e da educação moral e cívica. Além disto, havia que garantir o lugar junto ao Presidente, por demonstrações de fidelidade e respeito, materializadas sobretudo no grande livro de comemoração dos feitos do Estado Novo, que tanto ocupa o tempo do Ministro. Nem tudo seriam vitórias. O ensino industrial fica em grande parte com a Federação das Indústrias, com o apoio do Ministério do Trabalho; o DIP não abandona seu controle sobre os meios de difusão e a propaganda ideológica do regime; o livro comemorativo no Estado Novo jamais chegaria à luz.²²

É neste espaço, disputado a duras penas, que o Ministro vai tratando de dar cumprimento a seu acordo com a Igreja através de um projeto ambicioso e, em última análise, irrealista, de definir no papel e na legislação todo o funcionamento presente e futuro do sistema educacional do país, a ser controlado por um Ministério de dimensões avantajadas. Tudo, dos currículos escolares às plantas dos prédios, dos salários dos professores às taxas de matrícula, deveria ser regulamentado e controlado pelo Ministério. Comissões e mais comissões são formadas, projetos de todo o tipo são elaborados e encaminhados, e pessoas vão sendo empregadas, muitas vezes por indicação

22. Este livro jamais seria publicado sob a gestão de Capanema, e só viria à luz com a abertura de seus arquivos. Cf. Simon Schwartzman, organizador, *Estado Novo: um auto-retrato* (Brasília: 1983).

de Alceu Amoroso Lima, e tantas outras por políticos, homens de governo ou relações pessoais às quais favores não podiam ser negados. A lógica de poder e de montagem de uma burocracia com estas dimensões nem sempre permitiria que Capanema fizesse o que seu mentor desejava. Alceu termina por recusar a direção da Faculdade de Filosofia, que é assumida por San Tiago Dantas, e até mesmo se afasta, por algum tempo, do Ministério. Capanema ressentido, e em julho de 1939 escreve a Alceu dizendo ser melhor "você ouvir menos alhures, e conversar mais comigo. O governo é coisa constituída de tal natureza, que exige que a gente adote a todo momento um modo especial de agir, a fim de que o objetivo desejado e previsto se atinja. É a tal história de andar direito por linhas tortas". O principal, porém, era que "tudo quanto combinei com você está na minha memória, e não deixará de ser cumprido".²³

Era uma promessa que não poderia ser cumprida em sua integridade. É fato que, muitos anos após o fim do governo Vargas e do ministério Capanema, o catolicismo conservador continuaria a manter posições importantes no sistema educacional do país e particularmente na Universidade do Brasil, mais tarde convertida novamente em Universidade do Rio de Janeiro. Mas a própria Igreja, desde o final da década de 30, acalentava o projeto de construir sua própria Universidade, que finalmente seria instituída no Rio de Janeiro no início dos anos 40.

* * *

Como se explica o fracasso de um projeto que havia chegado, aparentemente, tão perto de se realizar?

Em parte são razões políticas, as mesmas que haviam levado D. Vital à prisão no século anterior.

O pacto de 1934 restabeleceu, em linhas gerais, a mesma ambigüidade e as mesmas tensões que haviam marcado o relacionamento da Igreja com o Estado até a República. O governo Vargas, aparentemente, limitou-se a cumprir a letra das emendas religiosas sem jamais aceitar a tutela ideológica e doutrinária que a Igreja pretendia. Esta, tal como D. Vital no século anterior, trataria de utilizar-se dos espaços conquistados para alinhar o Estado brasileiro com seus princípios e ideais e trazer a Igreja à posição de predomínio que talvez nunca, nem mesmo antes de Pombal, tivesse alcançado. Por alguns anos — de 1935 a 1939, mais precisamente — pareceria que este objetivo seria alcançado. Pouco a pouco, no entanto, ficaria claro para a Igreja que esta não era ainda a sua vez.

O apoio da Igreja, a manutenção da ordem pública e dos princípios morais, o fortalecimento da família, a censura à imprensa, o ensino religioso,

23. FGV/CPDOC/Arq. GC.

todas estas coisas eram bem-vindas e desejadas pelo regime, desde que não ameaçassem o sistema político mais profundamente. A Universidade poderia, sem grandes riscos, ficar com os católicos. O Ministério da Educação estava bem nas mãos de Capanema, pessoa ambiciosa mas moderada e conciliadora; nas mãos de Plínio Salgado, como pretendia Francisco Campos, já era demais. A própria mobilização da juventude, enquanto significasse um movimento patriótico, de culto aos símbolos do país e às qualidades de seus líderes, deixava de ser aceitável quando pretendia se aproximar do modelo das organizações paramilitares, que, nos regimes fascistas, terminavam compartilhando do exercício do poder. Em outras palavras, o limite da colaboração da Igreja com o Estado era o da delegação de funções, principalmente na área educacional e dos ritos civis.

Havia ainda outros limites, talvez mais profundos, de tipo social e institucional. O projeto educacional e cultural da Igreja era extremamente limitado e conservador em seu conteúdo, e não dava lugar para o mundo moderno ao qual o país tratava, bem ou mal, de se incorporar. A ausência de um espaço realmente aberto para a pesquisa científica, a ênfase excessiva nas pedagogias tradicionais, o conteúdo fortemente elitista da educação secundária, o lugar menor a que era relegado tudo o que não fosse o ensino secundário ou universitário em sentido estrito, tudo isto fazia do projeto educacional que ia se implantando no Brasil algo que já nascia esclerosado, com pouca vida.

A estes problemas de conteúdo se juntaram outros derivados da própria natureza autoritária e centralizadora do Estado Novo. A tentativa de organizar todo o sistema educacional de cima para baixo, através de uma legislação minuciosa que se fizesse acompanhar por sistemas complexos de inspeção e controle, teve duas conseqüências extremamente sérias. Primeiro, iniciativas locais e autônomas eram tanto quanto possível sufocadas, em nome dos princípios da uniformidade ou da manutenção de padrões nacionais de qualidade e cultura. Isto ocorreu, de forma visível, na violência que se instituiu contra a educação em língua materna dos imigrantes do sul, facilitada pela identificação entre muitos destes imigrantes e o fascismo europeu. Também afetou, de diversas formas, as iniciativas educacionais dos estados, que, até 1934, pareciam indicar que se iniciava no país um movimento descentralizado bastante amplo e renovador da educação. É fácil ver que foram as áreas que, de alguma forma, conseguiram resistir a esta uniformização centralizadora — a Universidade de São Paulo, o SENAI, colégios católicos mais tradicionais —, que conseguiram manter, cada qual à sua maneira, os padrões de qualidade de seu ensino.

A segunda conseqüência foi fazer de todo o sistema educacional uma vasta burocracia cujo funcionamento jamais conseguiu corresponder às intenções da legislação. A forma prevalecia sobre o conteúdo, a letra sobre o espírito das normas, tudo isto gerando comportamentos ritualizados, com pouco sentido para os que ensinavam, e menos ainda para os que deveriam, pelo

menos em princípio, dele se beneficiar. É uma herança que ainda hoje nos acompanha.

VII

Ao final do Estado Novo, pouco restava do pacto de 1934, e o regime de 1946 restabeleceria a tradição republicana de afastamento entre o Estado e a Igreja. A tradicional vinculação de setores católicos com o ensino privado continuava existindo, e universidades católicas começaram a surgir em outras regiões do país. O debate entre ensino público e privado, que havia polarizado católicos e escolanovistas nos anos 30, ressurgiria novamente nas longas discussões sobre a Lei de Diretrizes e Bases, e a corrente católica ainda conseguiria fazer predominar seus pontos de vista na legislação aprovada já nos anos 60.

A esta altura, no entanto, a questão educacional já perdera a importância política que havia tido no passado, e a Igreja já não jogava nela tantos de seus trunfos. Nos anos que se seguem, voltam a surgir dentro do catolicismo brasileiro as três tendências que, de uma forma ou de outra, sempre o caracterizaram. Em sua maior parte, continuou prevalecendo o catolicismo tradicional e rotineiro de sempre, educando as moças e rapazes, cuidando dos batizados, casamentos e enterros, e ocupando um papel respeitável, mas secundário, na vida nacional. A tradição ultramontana e reacionária ficou por muitos anos reprimida, sofrendo os rescaldos de sua aproximação passada com o integralismo, até ressurgir por breves momentos com as "marchas da família" de 1964, para voltar a se fechar ao redor de grupos ativistas e minoritários como a TFP ou figuras isoladas como os bispos de Campos e Diamantina. O que realmente cresce, até dar por um breve momento o tom preponderante, é a tradição iluminista que havia tido seu apogeu no início do Império, e que havia refluído até quase desaparecer a partir de D. Vital e sua reencarnação nos anos 30.

Em sua versão moderna, o iluminismo surge pela tentativa de fazer um catolicismo engajado na história e comprometido com as transformações sociais que estavam por vir. Suas raízes intelectuais são européias: a experiência dos padres operários fascina, e Teilhard de Chardin parece oferecer a ponte que faltava entre o catolicismo e o evolucionismo histórico, quase indistinguível do historicismo hegeliano-marxista. Mas é na América Latina, e particularmente no Brasil, que esta corrente encontra sua maior penetração. No início dos anos 60, ela capta a imaginação dos jovens intelectuais universitários e de parte importante do clero, e dela se aproxima aos poucos até mesmo Alceu Amoroso Lima, novamente converso. Por um tempo, pareceria que o "reenccontro do século", por tantos anos buscado, fora finalmente atingido, dando à Igreja e a seus sacerdotes e líderes leigos a posição central que sempre buscaram, em um país em processo de transformações profundas. Esta posição

parecia se firmar, significativamente, no âmago das universidades brasileiras, para daí se espalhar, de forma aparentemente irresistível, para os movimentos populares, os partidos políticos e até, quem sabe, para a conquista do poder. Era o sonho frustrado dos anos 30 que parecia tornar-se realidade.

Não caberia aqui acompanhar o desenrolar desta história tão recente. Basta observar que, com o passar dos anos, o catolicismo progressista perde força junto à hierarquia, e retrocede enquanto pólo de atração para jovens universitários que, ou são levados pelo radicalismo ao rompimento total com a Igreja, ou, ao perderem a juventude e saírem do ambiente universitário, abandonam também sua militância. O catolicismo progressista não desaparece, mas é possível observar que, aos poucos, o componente iluminista e histórico parece ceder lugar seja a um novo romanismo que se afirma com João Paulo II, seja a um progressismo onde a indignação profética predomina sobre as pretensões intelectuais e culturais.

É assim que, por diversos lados, a Igreja parece ter desistido, pelo menos por enquanto, da conquista da alma do brasileiro através das instituições de ensino do país. Nas universidades católicas, construídas com tanta perseverança nos anos 40, os conteúdos religiosos passam a segundo plano, e elas se distinguem pouco — pelos professores, pelos alunos, pelos conteúdos curriculares — das demais escolas superiores, leigas ou públicas. A Igreja continua a ter presença importante no ensino secundário, e suas escolas conseguem frequentemente manter padrões de qualidade que as destacam como estabelecimentos de elite no quadro de massificação do ensino brasileiro. Mas é exatamente este aspecto de educação de elite o que predomina — e não o de educação católica. O progressivismo católico, finalmente, busca assentar raízes não mais nas universidades e escolas, mas nas favelas e sindicatos, nas comunidades do campo e nas periferias das grandes cidades, de onde, supõem seus líderes, sairá revigorado, e poderá desempenhar o papel central na sociedade brasileira que até hoje lhe tem sido negado.

R *esenh*as

NEVES, Delma Pessanha

As “Curas Milagrosas” e a idealização da ordem social. Niterói, UFF, 1984, 64 p.

O MILAGRE DA CURA

O título do livro nos leva imediatamente a imaginar uma etnografia dos rituais de cura com aleijados andando, cegos enxergando e demônios sendo expulsos pelo Espírito Santo. É isso que se espera de um culto pentecostal, de uma igreja da Assembléia de Deus.¹

Está longe disso o que encontramos. Este livro é uma proposta de análise que vai justamente combater o estudo da cura como um fato isolado. A autora propõe pensar a cura como

atos ritualizados que expressam a relação dos homens com o mundo por eles sobrenaturalizado ou com os poderes que atribuem às divindades, ainda que pondo em evidência as angústias frente à doença e às deficiências físicas que o ser humano tem que enfrentar enquanto fato natural (1984: p. 5).

1. É importante combater esse estigma lembrando que as Igrejas pentecostais têm, no Brasil, uma importante tradição de luta, principalmente nas áreas rurais. Um exemplo é a participação dos crentes nas ligas camponesas e, atualmente, em grande parte dos sindicatos rurais.

Em seguida pensamos encontrar a já conhecida discussão entre *medicina científica* e *medicina popular*. Mais uma vez a autora nos surpreende, afirmando:

O termo *medicina popular* só pode ser aceito se concordarmos com uma interpretação evolucionista (cf. Boltanski) para explicar a existência de práticas terapêuticas fundadas no conhecimento da capacidade curativa de certas plantas, que os homens foram construindo em suas experiências de enfrentamento com os problemas colocados pela doença. Só naqueles contextos teóricos esse termo tem sentido. Se pretendemos romper com essas perspectivas, também devemos abandonar o termo *medicina* e, por isso mesmo, *popular* e a comparação destes atos terapêuticos com a medicina (científica) como pressuposto de compreensão de suas especificidades (1984: p. 11).

Ao associar, no caso estudado, a cura aos sistemas religiosos como um todo, a autora desloca de forma interessante o problema da já conhecida oposição entre *medicina popular* e *medicina científica*:

A análise das curas milagrosas revela que o discurso sobre a saúde e a doença é instrumental, pois que o que está em jogo é a referência às pautas de conduta; à ritualização da relação dos homens entre si e destes com os seres sobrenaturalizados; e à súplica de proteção para o enfrentamento de problemas e contradições colocados para os homens na vida cotidiana (1984: p. 12).

Em lugar da relação de oposição e/ou complementariedade entre *medicina popular/medicina científica*, a autora propõe outra alternativa: a compreensão da correlação entre a prática terapêutica e a visão de mundo própria ao grupo estudado. Daí, conclui:

... [curar] é ordenar, é submeter novamente o indivíduo divergente ou sem fé às regras sociais valorizadas pelos crentes (1984: p. 44).

É dentro desse quadro que, segundo Delma Neves, podemos pensar a questão da *cura milagrosa*. A *cura milagrosa* é aquela que atinge o indivíduo "desenganado", sem possibilidade de cura. Assim é que "é a suposição do *desengano* que vai legitimar a busca da *cura milagrosa*" (1984: p. 46).

Uma questão, entretanto, permanece no ar: estaria essa proposta geral valendo para todos os estudos sobre a cura ou caberia essa colocação apenas ao caso estudado, o da *cura milagrosa*? E os demais? Seria a cura sempre milagrosa quando se torna objeto da atenção religiosa?

A questão de fundo parece ser a possibilidade (ou não) de um sistema, que não o religioso, gerar a concepção de cura. Isso levaria então a uma diversidade de conceitos de cura (entendidos como atos terapêuticos bem-sucedidos) e não a uma oposição binária entre a cura popular (religiosa) e a cura científica (não-religiosa). Acreditamos que a autora concordaria conosco em afirmar que o que esta oposição faz é opor ao saber ocidental, científico, todos os demais. O que nos parece, no mínimo, etnocêntrico.

A autora nos mostra, em síntese, que antes de falarmos do ato de curar é necessário falar do universo religioso, e, mais, simbólico, que está subjacente a ele e às noções de saúde e doença.

Se, entre os crentes, o Espírito Santo é o grande operador do milagre, não é o homem que se cura, através de seus conhecimentos, mas o Espírito Santo que intercede por ele. Não basta, portanto, manejar, mesmo que com perícia, um saber. É preciso, antes de mais nada, ter fé. A suposição da necessidade da fé na interferência do Espírito Santo faz com que a *cura milagrosa* seja, por natureza, diferente das demais. Sendo assim, impossível compará-las.

A autora, como vimos, limita sua análise às *curas milagrosas*: não fala das curas que não são milagrosas (profanas), nem dos milagres que não são curas (domínio do sagrado). Trata, portanto, de uma pequena área do que consideramos *sagrado*, mostrando que as manifestações deste campo só podem ser compreendidas se levarmos em conta sua totalidade.

Mariza de Carvalho Soares
Antropóloga — Museu Nacional

FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.)

Cultura da psicanálise. São Paulo, Brasiliense, 1985, 201 p.

*PSICANÁLISE, INDIVIDUALISMO E CULTURA
PSICANALÍTICA*

A sociedade brasileira assistiu durante a década de 70 à popularização intensa e contínua de práticas e discursos oriundos da psicanálise. A linguagem psicanalítica proliferou nas camadas médias da população e tornou-se vernácula. O uso do jargão psicanalítico, sua difusão maciça, foram processados dando origem ao que se denominou *boom* das psicologias. Entre segmentos de classe média, é freqüente a filiação de seus membros a esquemas e modelos de sustentação psicanalítica, seja na condição de pacientes, seja como portadores de uma fala, de uma maneira de perceber o mundo orientada por noções psicológicas.

No plano da realidade social, a difusão das psicologias pode ser captada (percebida) através dos meios de comunicação (televisão, rádio, jornais e revistas, especializadas ou não), de instituições como a escola, a família, ou, ainda, por intermédio da multiplicação expressiva de terapêuticas das mais diversas orientações (freudianas, kleinianas, lacanianas, reichianas etc.). Valores, atitudes, comportamentos, pensamentos de parcelas significativas das populações médias dos grandes centros urbanos brasileiros são *in-formados* pela psicanálise. Pode-se dizer que a difusão da psicanálise chegou a tal ponto de saturação que se produziu uma visão de mundo psicanalítica. Paradoxalmente, no entanto, esse processo de “psicologização” de amplos setores da vida social

não se fez acompanhar por uma produção intelectual — tanto por parte das ciências sociais quanto da própria psicanálise — que desse conta do estudo desse fenômeno.

Recentemente, foi publicada uma coletânea de artigos intitulada *Cultura da Psicanálise*¹, organizada por Sérvulo Augusto Figueira, que contribui para a discussão e análise da constituição e formação de uma cultura psicanalítica no Brasil.

Sérvulo Figueira, assim como outros estudiosos², desenvolve há alguns anos trabalhos que visam à compreensão da difusão da psicanálise em determinados setores da sociedade brasileira. Neste sentido, Figueira tem contribuído para o estudo da psicanálise em sociedade, criando o que ele definiu como “linguagem alternativa”. “O fundamental para a *objetificação* [o estudo objetificado da psicanálise] enquanto posição metodológica é o conjunto de teorias, em geral provenientes das ciências sociais, que a alimentam e instruem no seu modo de estabelecer uma distância em relação à psicanálise enquanto objeto de estudo, no seu cuidado com o uso de teorias psicanalíticas, no seu modo de ouvir o público e interpretar suas ‘representações’. Este conjunto virtual de teorias constitui a *linguagem alternativa*”.³

É esta concepção inovadora da análise da “psicologização” do cotidiano que atravessa os textos contidos nesta publicação, a despeito da diversidade de temáticas que abriga e dos distintos aportes teóricos. Pode-se, portanto, estabelecer uma distribuição informal dos artigos em três partes: “conceituais” (teoria), “pesquisa” e “históricos”.

Sérvulo Figueira, num primeiro momento, em “Modernização da família e desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil”, destaca a demanda que se fabricou por modernização das relações familiares e a emergência da família “desmapeada”. As diferenças entre os membros desta modalidade de família, como ressalta Figueira, não se postulam por critérios posicionais como na família hierárquica (pai/mãe, filho/filha, por exemplo), mas por “identidades idiossincráticas definidas”. Este modelo de família é um candidato potencial à intervenção “psicologizante”.

O artigo de Ana Maria Nicolaci-da-Costa, “Mal-estar na família: descontinuidade e conflito entre sistemas simbólicos”, apresenta um modelo conceitual que possibilita uma compreensão das situações de “crise” vividas nos dias atuais pelo casal e pela família. A autora estabelece, para tanto, uma releitura dos conceitos de “socialização primária” e “socialização secundária”, de Berger e Luckman, e propõe uma reflexão que escapa às teorias socioló-

1. Uma resenha sobre o livro foi feita por Maria Isabel Mendes de Almeida e publicada no *Jornal do Brasil* de 6/10/1985 com o título “Psicanálise à Brasileira”.

2. Ver Jurandir Freire Costa, *Violência e Psicanálise*, Rio de Janeiro, 1984; Luciano Martins, “A geração A1-5”, *Ensaio de opinião*, vol. 11, n. 9, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979; Gilberto Velho, *Individualismo e cultura*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

3. S. A. Figueira, “Psicanálise e Antropologia: uma visão do mundo brasileiro”, *Jornal do Brasil*, 20 de dezembro de 1981.

gicas clássicas para as descontinuidades criadas no sujeito por processos de acelerada mudança social (como é o caso da sociedade brasileira). “A sugestão é, portanto, que conjuntos de valores mais primitivos (no caso, formas de família anteriores) são mantidos invisíveis (tanto do ponto de vista sociológico — porque ausentes da sociedade, pelo menos em certos grupos sociais —, quanto do ponto de vista psicológico — porque remetidos a um nível mais inconsciente e abstrato) no sujeito, em convivência com conjuntos de valores mais recentes (no caso, formas de família atuais) e visíveis tanto do ponto de vista da sociedade quanto do sujeito” (p. 160).

Gilberto Velho — “A busca de coerência: coexistência e contradições em camadas médias urbanas” — atenta, por sua vez, para a complexidade do processo de “psicologização”: um processo pouco homogêneo e descontínuo. As ideologias individualistas, solo formador e propulsor das psicologias, se mesclam a valores e crenças de domínios diferenciados — a importância, por exemplo, das relações de aliança e reciprocidade na estrutura de parentesco. Para Velho, a descontinuidade entre domínio privado e público é marcante, observando-se uma concentração, por parte do sujeito, no primeiro como esfera plena de realização — o discurso “psicologizante” reitera o primado do privado.

Anamaria Ribeiro Coutinho, em “Pressupostos da noção de subjetividade”, analisa uma questão importante para o estudo da difusão de termos e conceitos psicológicos: a dificuldade de pensar a noção de subjetividade na produção teórica contemporânea. A autora sublinha a imprecisão que acompanha o seu emprego, o que contribui sobremaneira para a proliferação de categorias psicológicas nos diversos setores da vida dos sujeitos. Assim, os trabalhos de Wittgenstein sobre filosofia da linguagem são destacados em seu estudo, principalmente quando relacionados à esfera privada da linguagem.

Já numa segunda parte, que concentra (conforme distribuição acima apresentada) os artigos de “pesquisa”, Daniela Ropa e Luís Fernando D. Duarte — “Considerações teóricas sobre a questão do ‘atendimento psicológico’ às classes trabalhadoras” — expõem as limitações do instrumental psicanalítico entre indivíduos pertencentes ao universo social dos trabalhadores. As representações de mundo desses segmentos — aliadas a formas não “individualizantes” de organização social — tendem a oferecer resistência a modelos de comportamento provenientes da modernidade. Dentro desta ótica, foi estabelecida uma separação entre “versões terapêuticas individualizantes” e “sujeitos não individualizados”. Anna Carolina Lo Bianco (“A psicologização do feto”) também indica a pouca permeabilidade dos membros das chamadas camadas populares ao discurso psicologizante. O seu artigo lida, numa perspectiva comparativa, com dois grupos de mulheres — um primeiro formado por mulheres de setores médios da população e um segundo por mulheres de segmentos populares — e suas respectivas experiências com a gravidez. A autora encontra uma descontinuidade na vivência da maternidade de mulheres dos

setores médios. Neles, são rompidas as regras definidoras da "maternidade tradicional" — a relação mãe-filho é produzida no momento anterior ao parto.

Tania Salem, em "A trajetória do 'casal grávido': de sua constituição à revisão de seu projeto", discute, entre setores médios urbanos da sociedade brasileira, "novas" formas de comportamento do casal durante a gestação. No período da gravidez, sublinha a autora, a definição de papéis femininos e masculinos é frouxa e fluida; a chegada do bebê, no entanto, é vivida pelos pais como um momento de "crise" em que papéis devem ser reatualizados. Os novos comportamentos promovidos pela experiência do "casal grávido" estão vinculados à difusão das psicologias.

Os artigos "históricos" são os trabalhos de Roberto Yutaka Sagawa ("A psicanálise pioneira e os pioneiros da psicanálise em São Paulo") e de Peter Fry ("Direito positivo *versus* direito clássico: a psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho"). Sagawa reflete sobre a penetração da psicanálise em São Paulo nas décadas de 20 e 30 — período denominado por ele de "autodidático". "A psicanálise começou então a surgir como um sistema *sui generis* em relação à medicina, e, ao invés de ser aceita e apropriada pelos neuropsiquiatras, acabou procurando criar a sua própria identidade e instituição formal" (p. 33). Por outro lado, o autor apresenta o movimento modernista dos anos 20 como difuso da psicanálise através da utilização de categorias pertencentes ao seu universo.

Peter Fry indica a penetração do saber psiquiátrico e psicanalítico na criminologia durante os anos de 1920/1930 através da leitura dos autos do processo de Febrônio Índio do Brasil. O artigo sublinha a passagem de um sistema "punitivo" para um modelo que procura a "regeneração" do criminoso; despertava-se para a investigação da personalidade dos criminosos. Neste sentido, observa-se uma tendência para a "psicologização" e "individualização" do crime.

Finalmente, são nove ensaios que incorporam temáticas de áreas de conhecimento diversas na procura da compreensão da difusão da psicanálise na sociedade brasileira. A vantagem deste esforço é encontrar um diálogo entre ciências sociais e psicanálise.

Margareth de Almeida Gonçalves
Mestranda em Sociologia — IUPERJ
Pesquisadora do CESAP

BROWN, Diana

Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política.** Rio de Janeiro, ISER/Editora Marco Zero, 1985, p. 9-42 (Cadernos do ISER, 18).

CONCONE, Maria H. V. B. & NEGRÃO, Lísias N.

Umbanda: da representação à cooptação... In: ———, **Umbanda e política**. Rio de Janeiro, ISER/Ed. Marco Zero, 1985, p. 43-79 (Cadernos do ISER, 18).

BREVE NOTA SOBRE A UMBANDA E SUAS ORIGENS

O que me levou a escrever esta nota foi a leitura de dois artigos, "Uma história da umbanda no Rio", de Diana Brown, e "Umbanda: da representação à cooptação", de Lísias Negrão e Maria Helena Conccone. Gostaria de comentá-los a respeito de um único aspecto, a origem da Umbanda, na medida em que meus trabalhos anteriores tratavam em parte deste assunto.

O texto de Diana Brown afirma basicamente dois pontos. Primeiro, a Umbanda teria nascido no Rio de Janeiro; a autora é explícita a esse respeito: "Considero que a fundação da Umbanda ocorreu no Rio de Janeiro em meados da década de 20 (1920), por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas". Segundo, ela possuiria um pai fundador, Zélio de Moraes. Apesar das incertezas históricas, a autora acredita que a "hipótese" é "extremamente convincente no sentido de dar conta de como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu, combinando a realidade dos primeiros centros efetivos de Umbanda e o pessoal participante".

O texto de Lísias Negrão e Maria Helena Conccone faz uma crítica à tese de Diana Brown e me envolve diretamente no debate. Os autores têm a preocupação de analisar o campo da Umbanda em São Paulo e realizam um levantamento das tendas umbandistas no período de 1929-1982. Logo na primeira página, o artigo abre com a seguinte citação: "Justifica nosso projeto o fato de tanto os mais antigos (Roger Bastide e C. P. Ferreira Camargo) quanto os mais atuais (Renato Ortiz) dos trabalhos sobre a Umbanda serem omissos quanto a importantes questões relativas à origem e peculiaridades desta mesma Umbanda. Preferem os autores generalizar os resultados obtidos com base na pesquisa da Umbanda no Estado do Rio de Janeiro, antecipando a tese mais recente e explícita de Diana Brown segundo a qual a Umbanda seria um produto fluminense genuíno exportado para os demais estados. Seria esta atitude dos pesquisadores uma reedição da atualmente tão criticada idealização da tradição nagô, levada a efeito por antropólogos e outros intelectuais?"

Na medida em que me vejo associado a uma tese que desconhecia ter sido um dos inspiradores, gostaria de tecer alguns comentários e esclarecer um aspecto que as pesquisas recentes parecem tornar ainda mais confuso. Começamos pelo artigo de Lísias Negrão e de Maria Helena Conccone. O texto é interessante e traz certamente várias contribuições para o entendimento da relação entre Umbanda e política em São Paulo. No entanto, em relação

ao tema da origem, a discussão avança pouco. Eu diria que até mesmo a tese de uma origem carioca da Umbanda, que os autores corretamente contestam, não é substancialmente refutada. Diana Brown reivindica que a Umbanda nasce no Rio de Janeiro em meados dos anos 20, enquanto que o levantamento feito pelos autores se inicia em 1929. Existe certamente uma incongruência em relação às datas, pois os autores deixam de lado justamente o período histórico que questionam. Poderíamos pensar que os vários indícios levantados sobre a repressão policial atestariam a presença da Umbanda em São Paulo. Isto seria no entanto uma observação externa ao próprio objeto, uma vez que a repressão policial aos cultos afro-brasileiros é generalizada desde o início do século. Não é por um acaso que a medicina legal no Brasil foi precursora no estudo da tradição afro-brasileira. Os escritos de Nina Rodrigues se inscrevem nesta tradição de perseguição a uma religiosidade popular tida como incongruente com o avanço da "civilização" brasileira. O mais curioso, porém, é observar que existem no corpo do texto argumentos que poderiam ser utilizados na defesa da tese de uma origem, pelo menos não paulista, da Umbanda. Eles apresentam, por exemplo, o testemunho de um velho pai-de-santo que inicia seu terreiro na década de 40: "Não existia nada de centro de Umbanda em São Paulo porque o povo dizia que era feitiçaria, era macumbaria". A passagem não é, porém, comentada, os autores preferindo analisar outros pontos que consideram relevantes na entrevista com o pai-de-santo. O testemunho não justificaria a ausência que os autores refutam em relação ao campo umbandista paulista? Na verdade não precisamos ir tão longe em nosso raciocínio, pois concordamos com os autores, embora por motivos diferentes que desenvolveremos mais adiante. Bastaria partirmos da afirmação metodológica do texto para se perceber que a questão da origem encontra-se deslocada de um contexto histórico mais elaborado. Como o artigo inspira-se na noção de campo, proposta por Bourdieu, ele não fixa como objeto de estudo o nascimento dos fenômenos sociais. O campo é algo que já se encontra historicamente constituído e que pode ser articulado em termos de relação de força. Quando se fala no campo da moda, da literatura, da ciência, o que se pretende é estudar como eles se estruturam, mas não como eles se originam. Existe uma diferença fundamental entre a análise histórica da emergência da universidade moderna e a análise do campo universitário no final do século XIX. Optar pela metodologia proposta por Bourdieu traz dividendos quando se quer compreender a estrutura do campo umbandista paulista — o que os autores fazem bem — mas nada esclarece sobre a origem da Umbanda.

Voltemos para a argumentação de Diana Brown. Ela padece a meu ver de um certo empiricismo que busca a todo custo encontrar uma origem que possa ser historicamente determinada para a religião umbandista. Afirmar que a Umbanda nasce no Rio de Janeiro e que ela se inicia com Zélio de Moraes é no mínimo questionável do ponto de vista histórico. Quando fiz minhas pesquisas no Rio de Janeiro, pude observar por exemplo que a Tenda Mirim foi fundada por Benjamin Figueiredo em 1924, mas de forma alguma eu sus-

tentaria a tese de que esta seria a primeira tenda umbandista. A interpretação que propus quando escrevi *A morte branca do feiticeiro negro* caminha no sentido oposto ao desenvolvido por Diana Brown. O que sempre me chamou a atenção em relação à Umbanda é que a questão da origem se colocava de uma forma diferente dos outros tipos de religião. Weber dizia que os intelectuais tiveram um papel da maior importância na criação das religiões asiáticas, mas, como pude mostrar em meu artigo "Do sincretismo à síntese", sempre associei a Umbanda de alguma forma ao bricolage. O papel dos intelectuais foi de grande importância, mas ele só pôde se exercer porque existia uma tradição afro-brasileira que se oferecia a ele como matéria a ser trabalhada. Em vários momentos eu assinalo que o drama dos intelectuais umbandistas era o de construir ideologicamente um discurso sobre a origem da religião. As respostas encontradas variaram entre uma pretensa origem africana e outra hindu, e tinham como objetivo legitimar a nova crença no interior da sociedade brasileira. A dúvida dos intelectuais não refletia, porém, um aspecto puramente ideológico: ela possuía raízes sociais que coincidiam com o próprio processo de indeterminação inicial da Umbanda. Por isso afirmo que, contrariamente às religiões messiânicas, a Umbanda não possui um local fixo de nascimento. Diferentemente da perspectiva de Bastide, que a via como o resultado da desagregação da memória coletiva africana, eu procurei caracterizá-la como produto da transformação da sociedade brasileira.

Os problemas com os quais me debatia na época podem ser resumidos em dois. Primeiro, a ausência de trabalhos sobre a religião umbandista que me permitissem buscar por uma história propriamente dita (em termos de origem) da religião. Até hoje, depois de dez anos (a tese foi defendida em 1975), podemos afirmar que este tipo de estudo ainda inexistente. Segundo, o fato de ter observado que a Umbanda se desenvolve paralelamente em diferentes estados sem que exista, pelo menos de maneira comprovada, uma relação de influências entre os diversos terreiros. Por exemplo: em meados dos anos 20, existe em Niterói a tenda de Zélio de Moraes, no Rio de Janeiro a de Benjamin Figueiredo, em Porto Alegre a de Otacílio Charão. Por isso optei por descrever o nascimento da Umbanda em termos interpretativos, isto é, procurando compreender a origem como um movimento e não como um ponto fixo. O artifício que utilizei foi considerá-la como o cruzamento de dois processos, o "empretecimento" do espiritismo e o "embranquecimento" das práticas afro-brasileiras. É necessário que fique claro que eu nunca confundi um esquema interpretativo com uma análise histórica. Ao optar por este tipo de explicação eu pude resolver uma questão que na verdade só poderá ser definitivamente equacionada quando forem realizadas pesquisas de natureza histórica mais profundas. Até lá fico com a interpretação proposta que procura apreender o movimento umbandista como o resultado da confluência, em determinado momento histórico, de crenças afro-brasileiras com o denominado "baixo espiritismo". Coerente com esta perspectiva analítica, creio que teria pouco sentido dizer que a Umbanda foi exportada para São Paulo, como poderia talvez ser sugerido pela leitura de um texto como o de Bastide sobre

a macumba paulista. Penso que em São Paulo existem as mesmas condições que se apresentam no Rio de Janeiro, Niterói e Porto Alegre, ou seja, a existência de uma tradição afro-brasileira, a penetração do espiritismo kardecista nas classes média e baixa da população, o desenvolvimento de uma sociedade urbano-industrial. Neste sentido eu reafirmaria minha posição de que "não existe a princípio a consciência de um movimento (umbandista) que se propõe a formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas tendo o mesmo sentido ideológico (o de integração na sociedade brasileira), que a religião se preocupa em se organizar" (*A morte branca do feiticeiro negro*, p. 44). Evidentemente, como a organização do movimento se constitui principalmente no Rio de Janeiro, este me parece ser o ponto privilegiado para se compreender o desenvolvimento da religião. Neste sentido, o estudo de Diana Brown sobre a influência da classe média na formação da Umbanda é de grande valia.

Para terminar, gostaria de sugerir que o que deveríamos focalizar com maior atenção, e isto ainda não foi realizado pelos estudiosos, é como o movimento umbandista se expande para outros estados. Não é de todo implausível afirmar que os grupos cariocas detêm neste processo uma posição hegemônica. Afinal, as federações umbandistas paulistas datam da década de 50, e tanto Lísias Negrão como Maria Helena Concone admitem que alguns intelectuais paulistas participaram do 1º Congresso de Umbanda realizado no Rio de Janeiro em 1941. Não devemos, porém, confundir a origem com a expansão da religião. Penso que é chegado o momento de se realizar um estudo sério sobre o nascimento da Umbanda, pois esta é a única forma de avançarmos na discussão. É importante que os estudos antropológicos, que têm freqüentemente tomado o terreiro como unidade de estudo, adquiram uma dimensão histórica, e possam desta forma enriquecer nosso conhecimento.

Renato Ortiz
Antropólogo — PUC-SP

CUNHA, Manuela Carneiro

Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo, Brasileira, 1985, 231 p., ilustr.

COMPETENTE E PROVOCANTE

O retorno de antigos escravos africanos do Brasil à África durante o século XIX é o tema deste livro, focalizando o grupo que se fixou em Lagos, no litoral da Nigéria atual. Como indica o título, esses retornados eram libertos, isto é, alforriados, e essa condição vem a constituir uma parte do ensaio.

Ajunta-se este estudo a diversos trabalhos anteriores, de autores vários que nos passados quarenta anos se interessaram pela coletividade: entre os brasileiros ou trabalhando a partir do Brasil, Pierre Verger, J. F. Almeida Prado, Gilberto Freyre, Rober Bastide, Júlio Santana Braga, Antônio Olinto. É, por outro lado, elaboração e sistematização de reflexões da autora em artigos já publicados em periódicos especializados. Reúne, como elementos essenciais, materiais de pesquisa, igualmente direta e prolongada, *in situ*, sobre características brasileiras de arquitetura urbana em Lagos, levada a efeito por seu esposo, falecido em 1980, Mariano Carneiro da Cunha. Sirva a ocasião para registrar a originalidade e autoridade do trabalho deste arquiteto, revelado na monografia *Da Senzala ao Sobrado. Arquitetura Brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*, introdução de Manuela Carneiro da Cunha, São Paulo, Nobel/Edusp, 1985, com farta documentação iconográfica. A importância e significação dos achados de Mariano já haviam despertado a atenção de outros especialistas, o último dos quais, ao que parece, Massimo Marafatto, em *Brazilian houses nigeriane. Nigerian Brazilian houses*, prefazione, foreword: Costantino Giorgetti, publicação do Istituto Italiano di Cultura, em Lagos, no ano de 1983.

Negros estrangeiros é o texto da tese apresentada por Manuela C. Cunha, em novembro de 1985, à USP, concorrendo à docência livre em Antropologia, alcançada com assinalável êxito. É trabalho de uma experiente pesquisadora e docente — com base na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e recentemente na Universidade de São Paulo — de temas de etnologia indígena, escravatura e questões teóricas a propósito, ademais de persistente participação em movimentos em favor das populações em causa. O estudo é dividido no texto em duas partes fundamentais, que conduzem a conclusões e reflexões pertinentes. Na primeira parte procura a autora caracterizar os retornados, isto é, os libertos ou alforriados no Brasil; aí debate a legislação no tocante ao instituto da alforria/libertação, assinalando suas imprecisões e as determinações que prendiam o antigo escravo, por diversos mecanismos, a seu senhor, bem como a vigência de normas costumeiras a respeito. A sujeição pessoal, forçada por privilégios dos donos e do Estado, e a sujeição política pela vigência do regime escravista, são aí analisadas cientificamente, pondo em destaque as dificuldades da problemática a carecer de novas indagações. Nesses capítulos, a autora, necessariamente, ocupa-se de maneira indicativa com dados numéricos e avaliações de efeitos do tráfico, inclusive sobre outras regiões da África para as quais reemigraram antigos escravos brasileiros e de outras procedências. São dados igualmente a pedir mais buscas de novos elementos, tendentes a esclarecerem a situação do grupo lagosiano; no particular, além de autores portugueses, como por exemplo A. Carreira, Orlando Ribeiro, se ocuparam Luís Viana, Pierre Verger, J. Gonder, Katia Mattoso, fixando números, períodos, direções do tráfico e distribuição dos africanos no Brasil. Vale-se a autora de dados inéditos, que colhe no local e em arquivos europeus, concorrendo para aprofundamento de seu tema.

Os capítulos por assim dizer centrais do ensaio são a presença “brasileira” e as características culturais daqueles “negros brancos”, quer dizer, ocidentalizados, burgueses e, em certa medida, distintos da população envolvente. Por sua curiosidade e sobretudo por seu teor teórico, formam essas páginas o principal do estudo: aí a pesquisadora, como resultado de extenso trabalho de campo, de contato com o grupo remanescente, de entrevistas com membros dessa coletividade, de leitura de documentação, de literatura historiográfica e informativa, de elementos primários conservados localmente e de outros tantos que vai perquirir nos arquivos europeus, sobretudo de ordens religiosas e missões, católicas e metodistas, anglicanas — em suas sedes na Itália, na Inglaterra —, chega à identificação das posturas dos retornados. Alcança, por essa via, a identidade do grupo, e explica sua utilização de sinais culturais para colocar-se autonomamente e, ao mesmo tempo, para integrar-se na sociedade regional. Aí, basicamente, alcança também a religião católica na modalidade trazida da senzala e da sociedade brasileira, e também o traje, os móveis, o estilo da casa, as festas, finalmente a língua portuguesa. A fundamentação antropológica dos juízos expendidos encerra competente e originalmente o ensaio, mostrando as determinações situacionais da identidade daqueles que, por suas circunstâncias, ficaram conhecidos em Lagos como “negros estrangeiros”, mas que nem por isto resistiram aos impulsos da aculturação e da assimilação. O livro é provocante ainda pelas indagações historiográficas e etnológicas sobre etnias africanas de que derivaram escravos no Brasil.

Thales de Azevedo
Antropólogo — UFBA

*A*bstracts

Evans-Pritchard

RELIGION AND THE ANTHROPOLOGISTS

In this classical work, E.-P. discusses the attitude of sociologists, and social anthropologists in particular, towards religious faith and practice, emphasising that "it has been for the most part bleakly hostile".

He shows that most of the social scientists are atheist and that this influences their consideration of religion as "outmoded superstition".

The text is commented by Brazilian social scientists.

Otávio Velho

RELIGIOUSNESS AND ANTHROPOLOGY

The author's aim in this article is to consider religiousness as a partner in a dialogue rather than as an anthropological object. Thus, he seeks to identify common problems, particularly epistemological ones, and to discover their significance. He then goes on to examine the implications in the constitution of a *paradoxal anthropology*.

Yvonne Maggie

THE FEAR OF WITCHCRAFT-TRUTHS AND FALSEHOODS ABOUT THE REPRESSION OF MEDIUMISTIC RELIGIONS

This article presents certain questions regarding the space occupied by mediumistic religions in Brazilian society. It investigates the type of repression applied to these religious groups between 1890 and 1945, a period when the republican penal code made it a crime to practice medicine without a diploma and to perform acts of magic, spiritism and shamanism (articles 156, 157 and 158 of the code of 1890).

Based on an analysis of information from police archives and literature from legal proceedings involving crimes described in articles 156, 157 and 158, and a survey of the sociological literature and fictional works on the theme, two fundamental points are discussed:

1) *The repression of mediumistic religions is written into the logic of the belief.* This belief is more widespread than is generally supposed and includes churchgoers, judges, lawyers, policemen and intellectuals.

2) *Where there's smoke there's fire.* The categories and expressions of which these religions are accused end up by turning into characteristics of the dominated factions, which come to be places for "witchcraft", "savagery", "eroticism", "lechery", "crime" and "charlatanism".

Donald Warren

THE SPIRITUALIZED MEDICINE — HOMEOPATHY IN NINETEENTH-CENTURY BRAZIL

In sharp contrast to the 1980s when homeopathy is deemed the natural medicine *par excellence*, a century ago few Brazilians conceived Hahnemann's doctrine as grounded in natural science. This essay attempts to demonstrate that the scientific aspect of homeotherapeutics was largely obscured by the triad of founders who flourished during its first decade here, 1843-1853. Mure/Martins/Melo Moraes imparted a mystique to homeopathic remedies such that a spiritualized brand of homeopathy has until 1970 prevailed among the general public and some of the educated class as well.

Simon Schwartzman

EDUCATION AND CHURCH POLICY: THE MEANING OF A PACT

During the 1930s and 40s, the educational question in Brazil inevitably included a religious dimension, reflected in the classic debate over lay public schools versus private denominational ones. This dispute mirrored, in part, the ideological debate going on in Europe, and more specifically in

France. Notwithstanding, this article shows that Brazil presented a very distinct reality. The Brazilian tradition of the Church's isolation and subordination to the State changes with the pact made by Getúlio Vargas and Cardinal Leme during the 30s, by which the government cedes the area of education to the Church, which then directs this area through Gustavo Capanema, the Secretary of Education. In this way, the Church is induced to renounce its opposition to public education, seeking to endow it with a religious content. The article provides the context and discusses the long-term implications of this state of affairs.

Este livro foi composto e impresso
nas oficinas da Editora Vozes Limitada
Petrópolis - RJ - Brasil



MATRIZ:

Petrópolis
Rua Frei Luís, 100
25689 Petrópolis, RJ
Tel.: (0242)43-5112
Caixa Postal 90023 - End. Telegráfico: VOZES
CGC 31.127.301/0001-04 - Inscr. Est. 80.647.050

FILIAIS:

Rio de Janeiro
Rua Senador Dantas, 118 - Loja I - (Largo da Carioca)
20031 Rio de Janeiro, RJ - Tel.: (021)220-6445

Rio de Janeiro
Rua Joaquim Palhares, 227 - Fundos - (Estácio de Sá)
20260 Rio de Janeiro, RJ - Tel.: (021)273-3196

São Paulo
Rua Senador Feijó, 158 e 168
01006 São Paulo, SP - Tels.: (011)32-6890, 36-2064 e 36-2288

São Paulo
Rua Haddock Lobo, 360 - (Ao lado do Colégio São Luís)
01414 São Paulo, SP - Tels.: (011)256-0611, 256-0161 e 256-0361

Bragança Paulista
Av. São Francisco de Assis, 218
12900 Bragança Paulista, SP - Tel.: (011)433-3675

Belo Horizonte
Rua Tupis, 85 - Loja 10
30190 Belo Horizonte, MG - Tels.: (031)226-0665 e 226-5383

Belo Horizonte
Rua Aimorés, 1583 - (Ao lado do Colégio D. Cabral)
30140 Belo Horizonte, MG - Tels.: (031)222-4152 e 226-6838

Porto Alegre
Rua Ramiro Barcelos, 390 - (Junto à Igreja Santa Teresinha)
90210 Porto Alegre, RS - Tel.: (0512)21-6522

Porto Alegre
Rua Riachuelo, 1280
90010 Porto Alegre, RS - Tel.: (0512)21-6564

Brasília
CLR/Norte - O. 704 - Bloco A - N.º 15
70730 Brasília, DF - Tel.: (061)223-2436

Recife
Rua dos Coelhos, 485 - (Boa Vista)
50070 Recife, PE - Tel.: (081)221-4100

Recife
Rua da Concórdia, 167
50020 Recife, PE - Tel.: (081)224-3924

Curitiba
Rua Alferes Póli, 52
80230 Curitiba, PR - Tel.: (041)233-1392

Fortaleza
Av. Tristão Gonçalves, 1158 - Centro - (Ao lado da Igreja S. Benedito)
60015 Fortaleza, CE - Tel.: (085)231-9321

Salvador
Rua Carlos Gomes, 137 - Loja 02 - Edifício Bela Center
40110 Salvador, BA - Tel.: (071)241-0045

Debate: Os antropólogos e a religião

Evans-Pritchard

A religião e os antropólogos

Octavio Ianni

Renato Ortiz

Roberto da Matta

Rubem César Fernandes

Thales de Azevedo

Otávio Velho

Religiosidade e antropologia

Yvonne Maggie

O medo do feitiço

Donald Warren

A homeopatia no Brasil do século XIX

Simon Schwartzman

A política da Igreja e a educação

