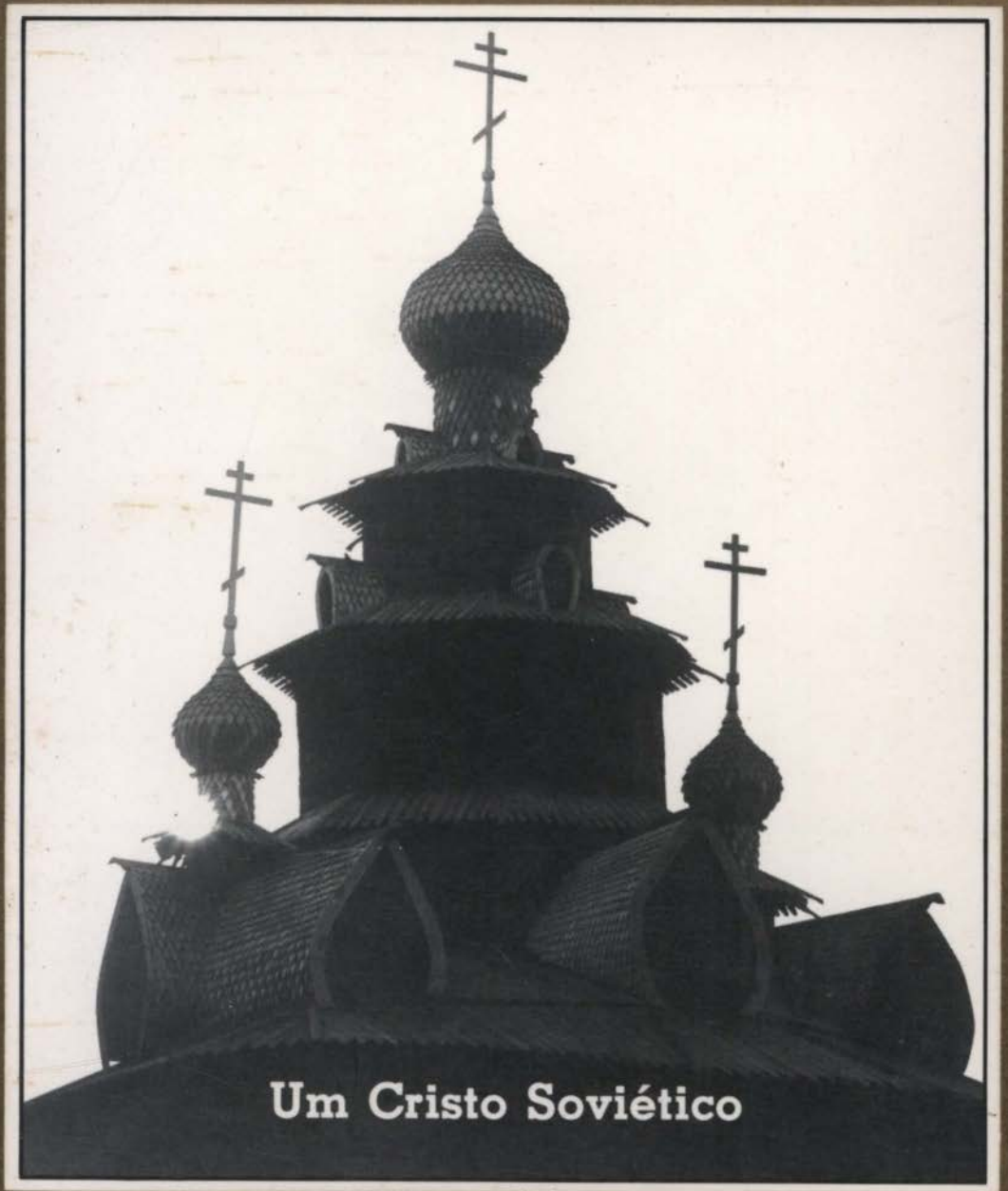
Religião e Sociedade

14/3

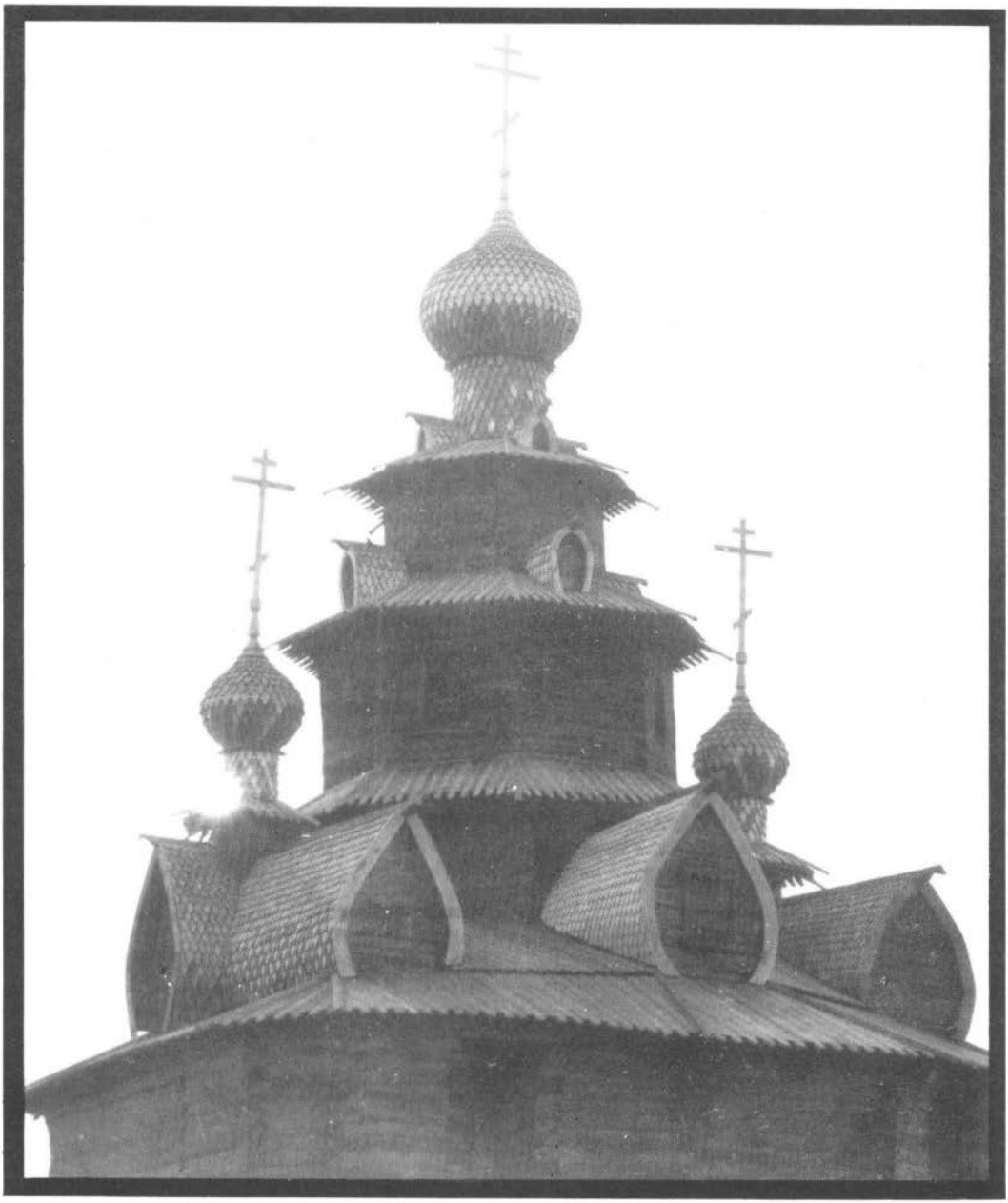


Um Cristo Soviético

ISSN 0100-8587

Religião e Sociedade

Religião e Sociedade



Sumário

Harvey Cox
À Procura de um Cristo Soviético, 4

Tullio Maranhão
A Perda de Autoridade do Discurso Científico, 26

David Hess
O Espiritismo e as Ciências, 40

Anaíza Vergolino Henry
A Semana Santa nos Terreiros: um Estudo do Sincretismo Religioso em Belém do Pará, 56

Ricardo Benzaquen de Araujo
A Fonte da Juventude – Observações sobre a *Europa de hoje* de Alceu de Amoroso Lima, 72

Carlos Roberto Figueiredo Nogueira
Inquisição e Sociedade: as Feiticeiras de Castela, 100

Alicia M. Barabas
Movimentos Étnicos Sócio-Religiosos na América Latina, 110

Renate B. Viertler
O Canto da Agonia: Elementos de Cosmologia Bororo, 120

Ernst Troeltsch
Igreja e Seitas, 134

RESENHAS
Ralph Della Cava
Igreja Católica e política no Brasil, 1916 a 1985, *de Scott Mainwaring,* 145

Cecilia Loreto Mariz
As Comunidades do dom: um estudo de CEBs no Recife, *de Gustavo Castro,* 148

ABSTRACTS, 152

Religião e Sociedade

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro *(in memoriam)*, José Jorge de Carvalho, Josildeth Gomes Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Otávio Velho, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador).

Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Edênio Valle, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Eduardo Viveiros de Castro, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschini, Jether Pereira Ramalho, José Jeremias de Oliveira Filho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Luiz Eduardo Soares, Luís Eduardo Wanderley, Maria Helena Villas Boas Concone, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Marion Aubrée, Nilton Bonder, Paula Montero, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

Secretário de Redação

Flavio Lenz

Revisão

Flavio Lenz e Nivaldo Jesus Freitas de Lemos

Pesquisa Iconográfica

Cecilia Leal de Oliveira

Capa

Foto WCC, Peter Williams
Igreja de madeira do século XVII, Suzdal, 230 km de Moscou.

© **1987 – 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.

Redação e assinaturas: Largo do Machado, 21 - Cobertura, CEP 22221, Rio de Janeiro, RJ - Brasil - Tel.: (021) 265-5747

Vendas e distribuição em todo o Brasil:
Veredas Editorial Ltda.
Rua Carlos Norberto de Souza Aranha, 316 - CEP 05450 - São Paulo – SP – Fone: (011) 211-2654.

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

ISSN 0100-8587

À procura de um Cristo soviético

Harvey Cox

No romance do escritor soviético Chingiz Aitmatov, *The Executioner's Block,* um piedoso seminarista ortodoxo russo chamado Abdias Kallistratov, filho de um sacerdote, é expulso da escola de teologia por perguntar demais. Afastado de sua vocação inicial, Abdias começa a trabalhar para um jornal do Komsomol. Após uma série de peripécias, é finalmente preso ao se recusar a participar de uma campanha para o extermínio do excesso de antílopes e julgado em estilo estalinista como "inimigo do Estado". Por fim, ele é morto aos 33 anos. Mesmo suportando tudo isto, Abdias mantém uma espécie de honestidade e pureza. Não perde nunca o que o autor chama de "sua chama interior".

O livro de Aitmatov causou sensação na União Soviética, e o debate que desencadeou está testando os limites da *glasnost*. Alguns críticos compararam Abdias ao Príncipe Myshkin, de *O idiota* de Dostoiévski, uma figura crística russa tradicional, mas desta vez à moda soviética, impiedosamente comprimido entre uma Igreja inflexível e um Estado ateu, instituições caracterizadas por Aitmatov como "mastodontes" gêmeos. Uns classificam o livro como confuso e secundário. Outros, ainda, o vêem como prova cabal de que a atual geração de escritores tem sido dócil com a religião. Mas ninguém nega que a pergunta subjacente a ele está se tornando inevitável: será que a idéia de um "Cristo soviético" é, em sua totalidade, um oxímoro? Ou será que, como em outros lugares, está emergindo uma nova representação de Jesus, combinando, neste caso, os traços clássicos do Cristo russo – que conhecemos através dos ícones ortodoxos e de Dostoiévski – à experiência de 70 anos de história soviética?

Tradução do inglês: Sieni Maria Campos

Crentes beijando a cruz na Catedral da Trindade de Zagorsk.
Foto: WCC, Peter Williams.

No início do verão de 1987, eu estava em Moscou, com tempo disponível e a pergunta de Aitmatov na cabeça. Acompanhara minha esposa, historiadora da Rússia, que estava fazendo um intercâmbio acadêmico. Como eu não tinha quase o que fazer, primeiro ocupei meu tempo visitando lugares históricos e museus, caminhando pelas ruas e mercados e explorando as infindáveis linhas do metrô. Durante meus passeios, decidi um dia dar uma volta pelo pátio interno do Kremlin – onde os terrenos adjacentes aos edifícios são abertos ao público –, para visitar ali as esplêndidas igrejas, hoje museus, que datam de épocas remotas do período imperial. Tomei o metrô até a Praça Vermelha, saltei, atravesssei o portão externo e passei várias horas na Catedral Uspenski (Assunção), na Catedral Blagoveschenski (Anunciação) e na Catedral do Arcanjo. Fiquei estupefato, atordoado pela sensação de uma história interrompida, mas ainda viva, e pela dignidade envolvente dos ícones, especialmente as rígidas representações de Cristo. Fiquei contente por não ter vindo com uma excursão. Estar sozinho significava que eu podia parar diante de qualquer ícone pelo tempo que desejasse, deixar meus olhos se habituarem à escuridão e permitir que a força silenciosa do Cristo russo – aquele que os fiéis dizem que continua sofrendo ao longo da história e por toda a humanidade – os impregnasse. Eu não tinha que ouvir a tagarelice dos guias da Intourist, nem sair correndo para o passeio seguinte.

Após um par de horas, finalmente dirigi-me ao pátio, sobre o qual brilhava o sol. Nesse momento, um jovem russo, que aparentava uns 30 anos, apresentou-se a mim em excelente inglês. Disse ter percebido que eu era estrangeiro, provavelmente norte-americano, e que, ao invés de passar correndo diante dos "santos ícones", como os chamava, eu parecia absorto neles. Por acaso eu seria uma pessoa de fé?

No início eu não soube muito bem como reagir. Aquilo seria uma cilada da KGB? Será que ele queria comprar meus tênis de corrida? Hesitei. Mas algo em sua maneira direta e sorriso franco me deixou à vontade. Disse-lhe que, de fato, eu tinha fé, e me sentira fortemente atraído pelos ícones. Começamos a passear enquanto conversávamos, passando primeiro pela estátua de Lênin, depois cruzando o portão e saindo para a Praça Vermelha. Ainda conversando, caminhamos em direção ao Arbot, o pitoresco bairro antigo de Moscou. Durante nossa caminhada, ele se apresentou. Escrevia para a televisão, disse-me, e sua ida ao Kremlin estava vinculada a um *show* que estavam preparando. Tendo uma hora livre até seu próximo compromisso, perambulara até a Uspenski e me vira. Depois de um tempo tagarelando, arrisquei minha pergunta. Indaguei-lhe o que sabia sobre o tão propalado "retorno à religião" entre os intelectuais russos. Estava realmente acontecendo? Era um fenômeno amplo? O que significava?

Ele parou de andar para responder. "Suponho", disse ele, "que eu teria que ser incluído entre eles". Disse-lhe que estava muito interessado, não apenas objetivamente como também pessoalmente. Que não queria apenas conversar com pessoas *sobre* este fenômeno, mas falar principalmente com aqueles para quem a busca de uma nova espiritualidade se tornara, de alguma forma, a sua própria busca. Será que ele podia ajudar? Meu novo conhecido, que chamarei de "Yuri", disse-me que tinha de voltar ao trabalho (já estava uma hora atrasado, afirmou), mas marcou um encontro comigo no mosteiro de Nova Devichy no dia seguinte, um domingo, para as Vésperas. Então, disse ele, me apresentaria a um amigo que era

a pessoa certa para me ajudar. Trocamos telefones, apertamos as mãos e nos separamos bem em frente à multicolorida Catedral de São Bóris, na Praça Vermelha, perto do ponto onde o jovem alemão ocidental pousara seu avião Cesna poucos dias antes.

Durante o resto do sábado e a maior parte do domingo, perguntei a mim mesmo se tornaria a ver Yuri, se alguma pessoa estaria disposta a conversar seriamente comigo sobre as questões que ocupavam minha mente. Duvidei que alguém estivesse, e decidi que iria às Vésperas em Nova Devichy, mas sem esperança real de ver Yuri.

Quanto saltei de meu táxi, porém, ali estava ele com seu amigo, um homem ligeiramente mais jovem, diante do portão do mosteiro. Apresentou-me Karol e todas as dúvidas que eu nutrira quanto a se as pessoas se disporiam a falar comigo sobre este tema começaram a se dissipar. Passei as semanas que me restaram em Moscou fazendo pouca coisa além disto.

Para muitos intelectuais russos, falar tornou-se hoje mais que o prazer que sempre foi (lembram das infindáveis discussões que se estendiam por páginas e mais páginas dos grandes romances russos?). Desde a *glasnost*, falar assumiu o caráter de um dever sagrado. Como me disse mais tarde um escritor, "todos os dias temos que ampliar um pouco o limite e criar mais espaço, de modo que os espíritos cautelosos se sintam livres para sair de suas tocas". Já que as questões religiosas estavam outra vez na ordem do dia, e que falar com estrangeiros – antes um passatempo proibido – tornara-se um benefício da *glasnost*, não me foi difícil encontrar com quem conversar. De Yuri ao amigo que me foi apresentado por ele no mosteiro de Nova Devichy.

Evitei tanto os intérpretes oficiais como os líderes da Igreja Ortodoxa. Não queria nem a linha governamental nem a eclesiástica. Embora o russo que eu falo seja limitado, as pessoas mais instruídas com quem conversei ou falavam um pouco de inglês, ou tinham um amigo que podia traduzir. Ao voltar para casa, já havia conhecido poetas, editores, tradutores, roteiristas e músicos – pessoas diferentes o bastante para que eu me convencesse de que a busca de um Cristo soviético não é nem efêmera nem um modismo. É real, embora heterogênea, por vezes hesitante, e ainda muito frágil. Também tem diferentes significados para diferentes pessoas. A melhor maneira de transmitir uma impressão de seu conjunto talvez seja apresentar algumas das pessoas de fé e engajadas nessa busca com quem falei. Troquei seus nomes não para evitar que fossem importunadas pelo governo, o que nenhuma deles achava provável, mas para respeitar a privacidade de pessoas que se dispõem a falar abertamente sobre o que, afinal de contas, é um assunto muito pessoal.

A primeira dessas pessoas foi Ivan, que conheci através de amigos de Yuri. Nos encontramos, juntamente com sua esposa, um filho adolescente e uma filha de oito anos, no seu apartamento, onde ele me convidou a partilhar de uma ceia. Era um amplo apartamento, embora não confortável, situado num dos infidáveis blocos de edifícios altos circundados por estacionamentos e áreas verdes, nos subúrbios de Moscou. Nas paredes de todos os cômodos enfileiravam-se anotações, lembretes, cartões postais e livros em diversos idiomas, em que predominavam os

títulos russos. Ivan é tradutor profissional de poesia de línguas européias modernas para o russo. Um homem forte, bonito, de cerca de 45 anos, um pouco grisalho nas têmporas, tem olhos com uma expressão intensa, mas um sorriso fácil e caloroso. Disse-me que fora criado numa família totalmente não-religiosa, cuja origem étnica era judaica. Seus pais não eram a favor nem contra a religião. Simplesmente estavam interessados em outras coisas. Quando ele se envolveu pessoalmente numa busca religiosa, foi atraído pela Igreja Ortodoxa Russa, em parte porque não parecia haver muitas outras possibilidades além desta, e também porque se ajustava a seu temperamento estético. Ele, mesmo quando menino, sempre amara os ícones.

Via-se que ainda os amava. Havia ícones nas paredes de todos os cômodos do apartamento, mas vários deles estavam reunidos no canto da sala onde, como muitas vezes em apartamentos moscovitas, nos reunimos em torno da mesa para a ceia. Antes de comer, Ivan me convidou a ficar de pé diante dos ícones, junto com toda a família, enquanto eles repetiam a oração do Senhor em russo, persignando-se no estilo ortodoxo, da direita para a esquerda, ao dizer "amém". Após a refeição, composta de sopa, bolo de carne moída, rabanetes frescos e pão preto com manteiga e creme azedo (sem bebidas alcoólicas), Ivan e eu conversamos sobre sua peregrinação.

Primeiro pedi-lhe que me falasse sobre os ícones do canto da sala. Fomos até lá e ele destacou uma Theotokos, a Mãe de Deus em uma de suas manifestações russas mais populares, como Nossa Senhora de Vladimir. Outro era o Cristo Pantocrator, o sofredor Senhor do Universo, de olhos fundos. Havia também São Miguel Arcanjo e dois santos russos que eu não conhecia. Eram um bispo obscuro e um prelado de séculos atrás. Ivan não apenas amava os ícones, mas – como ficou claro para mim ao longo de nossa conversa – sua fé era parte integrante de um grande apego à "tradição", que ele acreditava ser um componente indispensável a uma vida verdadeiramente humana. Quando ele falou sobre as denominações religiosas ocidentais, por exemplo, com as quais estava algo familiarizado, perguntou-me com olhar perplexo se era verdade que de fato havia um debate em curso sobre a ordenação das mulheres como sacerdotes. Quando disse-lhe que sim e que, na verdade, algumas igrejas já ordenavam mulheres, meneou a cabeça. Ele não concordava, disse, com esses "desvios". Descreveu-se como um homem que, em certa fase da vida, gostava de inovações e até aderia a elas – as últimas expressões das artes plásticas, música e literatura. Entretanto, desde que abraçara a ortodoxia tornara-se mais conservador em quase tudo, e sua desconfiança em relação à modernidade estendia-se às obras dos mais eminentes poetas soviéticos contemporâneos, como Yevtushenko e Vosnezensky. Acha-os interessados demais em obter repercussão e sucesso, dispostos demais a fazer concessões, no que tange à vocação moral do poeta, para conquistar reconhecimento e privilégios. Por outro lado, ele continua a gostar e respeitar a heroína da nova poesia russa, Nachmatova, que sofrera perseguição na época de Stálin devido a sua autenticidade. Duas destacadas imagens de Nachmatova, uma em cada um dos cômodos principais da casa, atestam a devoção de Ivan. Embora suas fotos estejam situadas a alguns metros dos ícones, tenho a sensação de que, no panteão de Ivan, ela é uma espécie de Theotokos da vocação poética.

Após alguns minutos de conversa, comecei a sentir um certo embaraço em Ivan. Talvez ele reconhecesse como um ortodoxo tradicional pode ter um discurso

intransigente, ou mesmo um tom de superioridade, em relação a fiéis de outras tradições religiosas. Houve um instante de constrangimento. Então, de alguma maneira, a conversa se desviou para o *jazz* americano e Ivan se animou. Recostando-se em sua cadeira, mergulhou numa animada discussão sobre sua antiga paixão por Duke Ellington e Charlie Parker e o prazer que ainda lhe proporcionava a música orquestral americana. Contou que quando jovem, durante a guerra, sintonizava a velha rádio das Forças Armadas, e que ainda escuta *jazz* na Voz da América. Disse que entendeu perfeitamente quando, meses antes, um destacado poeta russo, de volta dos EUA, contou-lhe que o momento mais memorável da visita fora seu encontro com Gerry Mulligan numa casa noturna de Nova Iorque. Ao escutá-lo, ocorreu-me que pelo menos esta era uma das características de sua vida anterior que não fora muito alterada por sua conversão religiosa. Entretanto, achei pouco provável que ele pudesse ter uma opinião favorável a respeito das novas liturgias com *jazz*, ou que soubesse que seu adorado Ellington compusera uma delas pouco antes de morrer. Decidi não falar nada a respeito.

Após a discussão sobre *jazz* ter se esgotado, perguntei a Ivan se, em sua opinião, o "retorno" dos intelectuais soviéticos à religião era uma realidade ou não. Ele me disse que embora parte do fenômeno tivesse características de moda passageira, também estava acontecendo algo mais profundo e duradouro. Contudo – acrescentou em tom ligeiramente pesaroso –, não tinha nenhuma certeza de que a Igreja Ortodoxa Russa estivesse em condições de corresponder a tal interesse. Escutei-o atentamente. Era a primeira vez que ele externava uma insinuação de crítica sobre sua Igreja. Algumas semanas antes, disse-me ele, perguntara a seu próprio pároco porque parecia não haver qualquer ensino em sua igreja. Por que, perguntou, não havia algo que complementasse a liturgia e a música e informasse às pessoas sobre a história e a teologia da Igreja Ortodoxa? "O que o padre me disse", contou-me, "foi que 'os ícones nos ensinam tudo que precisamos saber'". Ele enfatizou a sentença com um gesto das mãos que podia ter significado tanto que ele desejava que o padre falasse mais, como que a afirmação revelava algo do mistério e da singularidade da ortodoxia.

Quando falamos sobre seu trabalho como tradutor e sobre a literatura de maneira geral, Ivan disse-me que quanto a suas leituras pessoais, retornara aos clássicos, especialmente Dostoiévski, Tolstoi e Cervantes, que seu gosto pela literatura contemporânea não era agora nem sombra do que fora. "Kafka, por exemplo", disse ele. "Antes eu adorava ler Kafka, mas agora sinto..." e aqui outra vez fez uma pausa e deu de ombros. Ele não queria parecer antipático a toda a literatura recente, apressando-se a me dizer que, dentre os escritores americanos, quem ele mais apreciava era Saul Bellow. Achava *Mr. Sammler's Planet* o melhor romance americano dos últimos tempos. Era difícil não gostar de um homem capaz de apreciar tanto Saul Bellow como Charlie Parker. Senti que Ivan era uma pessoa a quem a ortodoxia proporcionava um embasamento pessoal e uma visão de mundo, que ele aproveitava sem excluir seus próprios gostos e idiossincrasias. Ajudava-o a fazer escolhas e julgamentos, mas era tudo menos um sistema fechado. Mesmo assim, eu não podia deixar de pensar sobre seu comentário a respeito da falta de ensino na Igreja Ortodoxa. Ele era um homem que amava as idéias, bem como os ícones. Parecia combinar, sem muito sucesso, a tradicional descon-

fiança eslavófila em relação à hiperintelectualização ocidental com um desejo de explorar, de forma rigorosa, os conceitos teológicos da tradição, que recentemente descobrira. Quando Ivan me acompanhou até o ponto de táxi e me beijou ao chegar o carro, percebi que estivera conversando com um homem que ainda tinha muita estrada pela frente.

No dia seguinte a minha conversa com Ivan, encontrei-me com sua amiga *Elena,* a quem ele telefonou em meu nome, num restaurante freqüentando por bielo-russos no centro de Moscou. Ela me convidara para almoçar. Era uma mulher alta, de cinqüenta e poucos anos, vestindo um *tailleur* sob medida e blusa branca, com os cabelos castanho-avermelhados presos num rabo-de-cavalo. Sentada numa mesa confortável da sala com vigas de madeira, Elena pediu o que veio a ser minha melhor refeição em Moscou – sopa de beterrabas com repolho, salada, costeletas de porco com brócolis e batatas, um vinho *rosé* fino e café.

A conversa foi tudo, menos banal. Elena queria falar sobre a questão filosófica e moral da "traição". Disse-me que ela, bem como muitos outros escritores que haviam vivido os anos de Stálin, tinham se conscientizado, dolorosamente, de que a tirania só é possível se as pessoas estiverem dispostas a fornecer informações umas sobre as outras, às vezes em grande, mas freqüentemente em pequena escala. A repressão se baseia nestes informantes. Disse-me que não conseguia parar de pensar em traição, não aquele tipo que ocorre sob tortura ou ameaça, mas aquele do qual as pessoas se surpreendem participando, mesmo tendo jurado que nunca deixariam isso acontecer. Esta era a razão pela qual, disse-me, a história da negação de Pedro em relação a Cristo a atraía repetidamente, e sobre a qual escrevera uma peça curta. Tirou uma baforada do cigarro e sorriu: o diretor comentou, disse-me ela, "que tinha consciência da necessidade de usar a nova liberdade da *glasnost,* mas não tinha certeza de que o público de teatro de Moscou estivesse preparado para uma peça extraída diretamente da Bíblia". Ela anda não decidira se devia reescrevê-la, fazer pressão para que fosse produzida ou esperar até que a atmosfera parecesse mais propícia.

Quando conversei com Elena, já descobrira que o romance de Aitmatov e sua interrogação sobre a possibilidade de um Cristo soviético funcionava um pouco como um teste de Rorschach em minhas conversas com intelectuais moscovitas. Todos o haviam lido, e todos tinham uma opinião formada sobre ele. O livro parecia possibilitar que eles falassem de si mesmos e dos problemas da fé de uma forma mais descontraída, pois não tinham que se concentrar tão diretamente em sua própria busca pessoal. Ao colocar a questão para Elena, ela tragou longamente seu Marlboro, tomou um golinho de *rosé,* recostou-se na cadeira e franziu o cenho quase imperceptivelmente. Quando começou a falar, seu tom me revelava uma opinião desfavorável a *The Executioner's Block,* mas, ao mesmo tempo, uma vontade de formular sua crítica de maneira comedida. O problema de Aitmatov, disse ela por fim, era que ele escrevia como se tivesse acabado de descobrir a Bíblia e sentisse a súbita inspiração de usá-la para seu romance. É possível dar demasiada ênfase a um único aspecto do livro e ler a narrativa como um exemplo de simplicidade consciente, mas, por outro lado, ela também pode ser vista como algo meramente primitivo. Seu sorriso não deixava dúvidas sobre qual interpretação ela preferia.

Há em *The Executioner's Block* um longo *flashback* com uma conversa entre Jesus e Pôncio Pilatos; perguntei a Elena se era isto que ela achava primitivo. Ela ressaltou que este recurso não pode ser considerado original. Bulgakov o usara em seu famoso romance *The Master and Marguerita*. Ela não tinha nada contra a volta a temas clássicos. Era um procedimento usado pelos romancistas russos o tempo todo. Mas ela não tinha certeza de que Aitmatov sabia o que estava fazendo. Insisti um pouco mais. Contei-lhe que alguns fiéis me haviam se confessado ofendidos pelo uso que Aitmatov fizera dos Evangelhos, uma vez que ele continuava a se proclamar ateu. Ela deu de ombros ligeiramente, meneou a cabeça e pareceu descartar o problema. Contudo, acrescentou, para muitos russos o romance de Aitmatov era um exemplo de reação superficial, mesmo se instigante, ao atual recrudescimento do interesse pela teologia. Ela pensava ser necessário algo muito sério e cativante, o que podíamos esperar com confiança para o futuro, talvez muito em breve.

Durante a segunda xícara de café, Elena me falou sobre conversas que tivera com seu marido, falecido há dois anos. Ficara evidente para ela, disse, que, com a proximidade da morte, algo na liturgia ortodoxa o tocou profundamente. Ele não ia a igreja alguma, mas escutava hora após hora fitas gravadas da liturgia ortodoxa vespertina. Após sua morte, ela sentiu curiosidade em saber por que aquele rito em particular e aquela música haviam se tornado tão importantes para ele. Finalmente, ela visitou um mosteiro, participou do culto e pediu a um dos monges que lhe explicasse. "E ele me explicou", disse. Esperei, mas ela não continuou a falar. Por fim, quando lhe perguntei qual fora a explicação, disse-me que, mesmo não sendo capaz de repeti-la, naquele momento, de certa forma satisfez sua curiosidade. Ajudou-a a compreender melhor os últimos dias de seu marido.

Elena mexeu o café e acendeu outro cigarro. Deu para notar que ela estava pouco à vontade. Teria sentido que estávamos abordando uma área onde prosseguir seria embaraçoso? Os russos sabem que os ocidentais gostam de explicações. Mas o cisma entre a estética e a religião na mentalidade ocidental, que Kierkegaard representa de maneira tão brilhante, nunca impressionou muito os ortodoxos. Eles sabem que uma explicação capaz de satisfazê-los pode não nos satisfazer. De qualquer maneira, Elena parecia querer orientar a conversa para algo um pouco mais leve. Perguntou-me animadamente se eu achava que as igrejas deviam ficar fechadas em algum momento. Disse-lhe que, segundo uma tradição antiga, as igrejas deviam ficar sempre abertas, mas em muitas cidades americanas agora tinham que ser trancadas devido aos ladrões e ao vandalismo. Assentiu com a cabeça, demonstrando compreensão. Uma vez ou outra, ela tentara encontrar uma igreja em Moscou para sentar, meditar e, quem sabe, rezar em horas que não houvesse culto programado, mas nunca encontrara nenhuma.

A tentativa de tornar a conversa mais leve não durou muito. Elena logo quis saber se eu me perguntara se seu marido se considerava um "homem de fé". Claro, mas nunca teria feito a pergunta. Bem, disse ela, uma vez um padre de um mosteiro que ele visitava como turista se ofereceu para dar-lhe uma bênção. Ele aceitou-a com alegria, disse ela, mas, poucos minutos depois, voltou ao padre e disse-lhe ter pensado que este devia saber que ele não acreditava em Deus. A resposta do padre foi sorrir, erguer as mãos com as palmas voltadas para cima e perguntar "como alguém pode ter certeza disto?". Ela fez outra pausa, depois pros-

seguiu: "Às vezes, me pergunto se tenho fé, e a única resposta que posso me dar é 'depende'". Mais ela não disse, porém eu falei que entendia, que eu também me sentia pouco à vontade com as pessoas que dividem o mundo tão categoricamente entre os que têm e os que não têm fé. Ela me pediu que explicasse; então eu disse que todas as pessoas honestas que têm fé às vezes duvidam, e que muitos ateus às vezes também duvidavam de sua falta de fé. Ela escutou atentamente e assentiu com a cabeça, confirmando minha suspeita de que o discurso comum na sociedade soviética (bem como na americana) – que divide as pessoas entre os que têm e os que não têm fé – tornou-se menos profícuo e menos exato. Não faz justiça à mistura de dúvida, esperança e busca vivida por tantas pessoas que refletem hoje em dia.

Se Elena representava os que buscam, *Dmitri*, com quem me encontrei dois dias depois, situava-se no extremo oposto do espectro: ele *encontrara*. Dmitri, um homem vigoroso de cerca de 35 anos, fora criado numa família comunista, pertencera ao Komsomol, e só começara a ter dúvidas a respeito do dogma leninista quando estava na universidade. Ali, em parte devido a conversas com outros estudantes, mas também por ter começado a ler filosofia européia do século XIX, foi abandonando seu reduto ideológico. Disse-me que sua primeira "conversão" conduziu-o a uma espécie de idealismo alemão do século XIX. Daí, disse ele, deslocou-se para a ortodoxia por acreditar que a história russa tratara todas as questões básicas e recorrentes da vida humana, e que a tradição religiosa de sua pátria as respondera da maneira mais satisfatória. Ultimamente, vinculara-se a uma versão mais estrita da ortodoxia, uma congregação de Antigos Crentes *(Old Believers)*.

Primeiro, fiquei surpreso por estar conversando com um Antigo Crente em carne e osso. Eu sabia que o movimento de Antigos Crentes era oriundo do "Grande Cisma" do século XVII, que surgiu como reação ao esforço do patriarca Nikon para livrar a Igreja Ortodoxa Russa de acréscimos locais e alinhá-la mais com as outras Igrejas Ortodoxas. Os Antigos Crentes não queriam nada disto. Muitos de seus líderes foram exilados nas mais remotas regiões do Império Russo, o que só serviu para disseminar, inadvertidamente, ainda mais suas idéias. Hoje em dia, o movimento dos Antigos Crentes continua vivo, mas dividido num grupo que ordena regularmente sacerdotes ortodoxos, que escolheram servir às congregações de Antigos Crentes, e em outro mais sectário, que não tem sacerdotes e interpreta a traição do clero ortodoxo como um sinal dos Últimos Dias. Dmitri pertence ao primeiro deles, o setor moderado. Mas ele insiste que, no seu modo de ver, trata-se da única "Igreja verdadeira", a que preservou inalterada e não "editada" a revelação de Deus em Cristo e a autêntica tradição que floresceu a partir dela.

Primeiro achei cansativo falar com Dmitri, como se estivesse tentando conversar com um católico romano seguidor do bispo Lefèbvre ou com um fundamentalista norte-americano. Com minha caneta, ele desenhou um gráfico, que consistia de uma árvore, enraizada na vida de Cristo, com um longo tronco e muitos galhos. Mas a maioria dos galhos, indicou ele riscando-os com um "x", eram heresias, cismas ou erros, ao passo que a verdadeira vida da árvore só podia ser encontrada no alto, na versão dos Antigos Crentes do cristianismo ortodoxo russo. Eu assenti com a cabeça, e dei uma olhada no relógio. Entretanto, quando continuamos a conversar, fui descobrindo pouco a pouco que Dmitri não era fun-

damentalista. Ele era, dos meus interlocutores, o mais bem informado e o de leituras mais abrangentes. Foi o único fiel ortodoxo que encontrei familiarizado com o filósofo alemão Martin Heidegger, cujos escritos disse apreciar, e que pareceu ficar positivamente impressionado ao saber que eu estudara com Paul Tillich, o qual fora influenciado por Heidegger.

Quando perguntei a Dmitri o motivo de sua simpatia por Heidegger, ele falou com entusiasmo. Heidegger, disse ele, percebera com mais clareza que qualquer outro filósofo europeu o erro crasso da tecnologia moderna e da própria modernidade; ele conclamara a um retorno às fontes originais e acreditara que a maior parte, se não a totalidade, do pensamento moderno – inclusive a teologia – devia-se a uma série de erros. Para Dmitri, tratava-se de uma filosofia convincente, mas, como ressaltou, apenas na Igreja Ortodoxa Russa uma filosofia, uma teologia e uma cultura verdadeiras haviam sido preservadas desde a época anterior à grande apostasia moderna que ele tanto deplorava. O catolicismo romano e o protestantismo, prosseguiu Dmitri, deviam ser entendidos como nada mais que desvios semelhantes resultantes da desastrosa divisão de 1054, quando o rompimento com a verdadeira Igreja Ortodoxa tornou-se definitivo. Imagine só, concluiu Dmitri, erguendo o braço para enfatizar sua explicação, que sem aquela divisão não teriam existido os erros romanos que geraram a Reforma, que Max Weber diz ter dado origem ao capitalismo e toda a sua corrupção. Todos nós estaríamos em muito melhores condições. Não teríamos o comunismo, pois ele surgiu como uma crítica ao capitalismo.

Dmitri tinha suas próprias opiniões. Mas entendia muito bem algumas questões da filosofia e da religião contemporâneas. Mais tarde, descobri que ele organizara um círculo de debatedores que se reunia regularmente em seus apartamentos moscovitas para discutir temas teológicos e filosóficos, numa espécie de simpósio. Ele era tudo menos um fanático de mentalidade tacanha. Disse-me que seu grande sonho era encontrar uma forma de combinar a teologia cristã com um método socrático; uma maneira por meio da qual a verdade emergisse a partir do confronto de posições honestamente defendidas. Os que refletiam sobre a religião no mundo de hoje, lamentou ele, estavam divididos em dogmáticos e relativistas, e nenhum destes dois campos era capaz de um diálogo autêntico. Qual a utilidade, perguntou, em discutir com um relativista? Quanto a ele, preferia discutir algum dia com um bom dogmático, desde que ele estivesse disposto a conversar.

Por fim, fiz perguntas a Dmitri sobre o renovado interesse pela religião entre os intelectuais russos. Isto era, disse-me ele, inevitável. A falência do marxismo soviético, enquanto sistema filosófico com credibilidade, deixara um vazio crescente. Os estudantes universitários hoje em dia riam abertamente de seus professores de ideologia. Realmente, ainda havia alguns guardiães da ortodoxia nos círculos literários oficiais que criticavam o recente fascínio dos intelectuais pela religião. Entretanto, ele me garantiu que quase todo mundo os considerava uma espécie em extinção. Ninguém os levava a sério. Como exemplo, contou-me que trabalhava como editor numa editora que publica principalmente textos científicos, e que seus colegas de profissão consideravam a velha ideologia soviética pouco mais que uma piada. Perguntei-lhe se haveria algum problema para ele se seus superiores soubessem que era religioso praticante. Sorriu. Se estes lhe perguntassem diretamente, disse, ele teria, é claro, que confirmar. Mas achava que nunca o fa-

riam, pois isto apenas criaria um constrangimento desnecessário. Além disso, todos sabiam que não haveria fundamento legal para demiti-lo. Até os jornais soviéticos empreenderam recentemente a defesa dos direitos legais dos fiéis; assim sendo, por que alguém traria o assunto à baila?

Por alguns instantes considerei a possibilidade de perguntar a Dmitri sobre o romance de Aitmatov e sua descrição do Cristo soviético imprensado entre duas forças intransigentes. Após rápida reflexão, contudo, decidi não arriscar. Supus, creio que acertadamente, que ele teria ficado ressentido com a descrição da Igreja Ortodoxa como um mastodonte gêmeo do sistema comunista e pude entender que, sem dúvida, ele teria razão. Mastodontes, embora atrapalhados por uma couraça inútil, são ao menos em tamanho e força aproximadamente iguais entre si. A Igreja Ortodoxa não está em pé de igualdade com o enorme aparelho de Estado na União Soviética, e logo entendi que foi exatamente por isto que nenhuma das pessoas com quem falei – tanto as que estão envolvidas numa busca como as que já encontraram o que procuravam – sentiu-se à vontade para criticá-la. Os mais velhos haviam vivido as décadas em que o ateísmo oficial do Estado e a propaganda anti-religiosa impregnavam a atmosfera. Nossa prática ocidental de criticar livremente as Igrejas, continuando a fazer parte delas, nunca se enraizou na sociedade russa, não apenas porque a ortodoxia nunca teve uma Reforma ou um Renascimento, mas também por ela viver sob um governo autoritário, que é tudo menos neutro em relação à religião. Esta história também explica em parte porque, ao falarmos sobre crenças ou doutrinas específicas, Dmitri sempre formulava sua resposta em termos de "nós acreditamos" ou "a Igreja Ortodoxa ensina...". Nem uma única vez ele disse "eu acredito" ou "eu penso". Quando, por fim, perguntei-lhe a respeito de suas crenças pessoais, disse-me, em tom cordial, porém firme, que sua fé *era* a fé da Igreja. Não se tratava apenas de seu conjunto individual de crenças. Ele acreditava no que a Igreja acreditava. Quando, alguns dias depois, mencionei o fato a outra amiga russa, ela sorriu e disse-me que talvez agora eu compreendesse um pouco melhor como *todos* os russos pensam sobre a maioria das questões – não em termos de "eu", mas de "nós".

Antes de deixarmos a casa do amigo onde estávamos conversando, eu comecei a me sentir apegado a Dmitri. O que se iniciara como uma acirrada polêmica teológica suavizara-se até se tornar uma conversa fraterna, talvez ajudada por uma pequena garrafa de vodca comprada por mim numa loja que aceita moeda estrangeira. Contudo, quando eu estava de saída, Dmitri sorriu e me garantiu que, embora estivesse claro que concordávamos em *algumas* coisas, ainda havia muitas outras sobre as quais tinha certeza de que discordávamos, e que, da próxima vez, devíamos começar por estas últimas. Quando lhe perguntei qual seria o desacordo básico entre nós, meneou a cabeça e disse-me que provavelmente eu teria muita dificuldade em entender o papel messiânico que Deus reservara ao povo russo. Falei que era possível, mas que eu queria ouvir mais. Ele disse acreditar firmemente que Deus escolhera a Rússia tanto para continuar o sofrimento que Cristo suportara na Terra, como para preservar intactos os Evangelhos em toda sua riqueza e com todas as suas belezas tradicionais não "editadas". Ele já usara a expressão não "editado" antes, e nesse momento me ocorreu que o fato de ele trabalhar numa editora podia ter influenciado na escolha das palavras. Também me disse que sua barba avermelhada por fazer (pouco comum hoje em dia nos moscovitas) era um exemplo de algo não "editado", de deixar as coisas, inclusive a tra-

dição religiosa, crescerem de maneira natural. Garantiu-me que esse chamamento especial de seu próprio povo não implica descrédito para o caráter, a moral ou os valores de qualquer outra nação. Era, na verdade, um fardo que Deus confiara aos russos, como quando escolhera os judeus. Por isto, explicou, os russos nunca iam para as batalhas com as fanfarras e o heroísmo de algumas nações ocidentais. A guerra, para os russos, sempre significou sofrimento, disse ele. Estamos dispostos a suportá-la. Não nos glorificamos nela, mas reconhecemos, pesarosamente, que é parte de nosso chamamento.

Era quase meia-noite quando Dmitri e o amigo que ele convocara como intérprete me acompanharam até o ponto de táxi. Enquanto aguardávamos, Dmitri falou sem parar. Sugeriu que, como apreciador de música, eu certamente sabia a diferença entre o clássico, o semiclássico e o popular. Disse-lhe que achava que sim. Bem, continuou, em certo sentido a ortodoxia representa a tradição clássica. Os cristãos ortodoxos reconhecem que haverá outras versões – elaborações, transcrições e adaptações. Contudo, sugeriu ele, alguém tem que dar prosseguimento à manutenção dos clássicos em sua forma original. Alguém tem que preservar a arte sublime, e esta foi a tarefa difícil – e muitas vezes ingrata – da ortodoxia. Ele estava no meio da frase quando o táxi chegou e eu entrei. Concluiu as últimas palavras, sorriu e fechou a porta para mim. Mas como na frase final o táxi já se afastava, apenas pude imaginar seu sentido. Provavelmente "Você está errado, mas Deus o abençoe", ou algo assim.

Dos novos intelectuais cristãos que encontrei em Moscou, Dmitri foi o mais bem informado e mais articulado, mas *Masha* foi talvez a mais comovente. Longe de ter muita leitura ou ser altamente informada, Masha não sabia praticamente nada sobre a história e a teologia da ortodoxia. No entanto, numa sociedade que ainda desaprova e às vezes cria dificuldades para aqueles que declaram sua fé, ela o faz abertamente. Uma jovem poeta, ainda em grande parte inédita aos 35 anos, Masha encontrou-se comigo na *dacha* de um amigo nos arredores de Moscou, onde mora com a filha pequena durante a semana e para onde vai seu marido nos fins de semana. Ali, na cozinha desarrumada ou num banco do jardim, ela escreve seus poemas e transcreve longos trechos de obras de poetas russos atuais, especialmente as partes que ainda não foram publicadas em língua russa, mas permanecem sob a forma de *Samizdat*. Longe de considerar a tarefa maçante ou laboriosa, Masha, como alguns monges beneditinos antigos, parece renascer ao desempenhá-la. Adora entrar em contato com as palavras dos grandes poetas e transmiti-las. O encontro com ela me fez lembrar do lugar especial que os poetas têm no coração de todos os russos, particularmente dos intelectuais. Espera-se dos poetas que sejam os profetas da sociedade, que falem a verdade e conclamem destemidamente o povo a retomar sua vocação moral e suas bases espirituais. Para Masha, copiar suas palavras é quase um exercício espiritual, e ela não se queixa da tarefa.

Em sua minúscula cabana sem pintura, equipada com uma mesa e cadeiras toscas, ela também tinha um lugar reservado aos ícones. Os ícones eram, contudo, de papel do tipo mais barato, dos que se pode comprar por um rublo nas lojas de lembranças de qualquer mosteiro. Entre eles figuravam um da Theotokos e um de São Miguel Arcanjo, mas os outros representavam bispos e prelados pouco conhecidos, cujos nomes e rostos não identifiquei. Masha também não parecia sa-

ber muito sobre eles, e, à medida que conversávamos, percebi que a presença dos ícones na casa não era importante por causa deles, propriamente, mas pela tradição que eles representavam e com a qual ela tinha afinidades. Masha não tinha de si própria, de forma alguma, a imagem de fiel institucionalmente afiliada. Provavelmente, ela não figura em qualquer quadro estatístico. Nem havia nela semelhança com a certeza doutrinária de Dmitri. Estava ansiosa para saber de mim tudo que pudesse sobre as várias tradições religiosas do mundo e dos Estados Unidos. O que eu podia dizer dos budistas, *quakers*, batistas? Como os muçulmanos viam Cristo? Ao contrário de Dmitri, ela não formulou críticas nem fez reivindicações. Para ela, a tradição ortodoxa simplesmente *existia*. Era aquela onde fora buscar, muito naturalmente, os recursos básicos para a sua vida espiritual.

No decorrer da conversa, Masha disse-me que se preocupava amiúde com a formação religiosa de sua filha de cinco anos. Afirmou que as crianças não aprendiam nada sobre Deus nas escolas públicas e pareceu surpresa quando, respondendo a suas perguntas, disse-lhe que também não havia ensino religioso nas escolas públicas dos Estados Unidos. Quis saber se lá havia publicações sobre religião, para crianças, e eu lhe disse que havia muitas, quase em excesso, e que o problema não era achá-las, mas separar as boas das ruins. Pareceu incrédula. Ela tentara durante anos, disse, pôr as mãos numa Bíblia russa, mas é praticamente impossível consegui-las. Raramente, inclusive, pudera ver uma Bíblia, imagine lê-la. Disse-lhe que o governo soviético acabara de anunciar que não era contra a publicação e a distribuição de Bíblias por princípio, mas que o número de exemplares era limitado devido às restrições de papel e das instalações gráficas. Ela fez um gesto negativo com a mão, descartando a possibilidade. Disse não ter acreditado nessa história nem por um segundo. Prosseguimos nossa conversa, mas eu não conseguia esquecer a falta de Bíblias. Como a nova geração pensante de russos – hoje buscando às cegas uma compreensão da religião -- vai se informar, se até os recursos mais básicos são tão difíceis de conseguir?

Enquanto conversávamos e tomávamos chá, percebi, logo à direita do grupo de ícones de Masha, uma pequena foto de um homem vestido com uma antiga farda militar. Perguntei-lhe quem era. Ela sorriu e explicou que era um general do Exército Branco, durante a guerra civil. Indaguei-lhe por que estava em sua parede e, uma vez mais, ela sorriu. Disse que encontrara a foto na gaveta de uma velha escrivaninha e decidira que afixá-la seria uma forma de manifestar a si própria, e a todos que vissem a foto, sua falta de confiança na sociedade soviética oriunda daquela guerra civil. Disse-me que a foto às vezes deixava perplexos até os mais dissidentes de seus amigos. Mais tarde mostrou-me outro ícone barato que não estava exposto, mas em cima de sua pequena geladeira junto com alguns papéis. Retratava o que ela chamou de "mártires modernos". Eu desconhecia a maioria deles, mas no centro identifiquei os rostos familiares do Czar Nicolau II e da Czarina Alexandra, mortos com todos os seus filhos pelos bolcheviques em 1917. Mesmo assim, era difícil determinar se o compromisso religioso de Masha incluía realmente essa preferência, de certa forma desastrada, pelo Antigo Regime, ou se ela gostava de ser um pouco uma não-conformista, segundo a modalidade teológica e política mais à mão.

Masha queria continuar a falar, mas sua filha e uma amiga apareceram à porta de maiô, com bóias infláveis, reivindicando o cumprimento de sua promessa

de levá-las a nadar. Ela ainda queria minha opinião sobre como seria possível criar aquelas crianças de maneira que viessem a ser cristãs. Tive um ou dois minutos para responder, e disse que o mais importante era contar-lhes as histórias. Faça com que saibam sobre David e Ruth e Miriam e Jeremias. Conte-lhes sobre Jesus e suas várias passagens. Essas histórias, disse-lhe eu, seriam, em última análise, mais importantes para suas crianças que as doutrinas teológicas que pudesse lhes ensinar. Ela assentiu vigorosamente e pareceu concordar, mas não deixou de me olhar com perplexidade. Quando ela saiu em direção ao lago, comecei a entender sua reação. Como podia contar-lhes as histórias se ela mesma não as conhecia?

O único não-moscovita com quem falei em minhas várias conversas foi Kira, natural de Leningrado, que tinha acabado de fazer a prova final de arqueologia clássica e estava de férias, visitando amigos em Moscou. Alguns de meus conhecidos recentes disseram-me que ela era incrivelmente brilhante, tanto que conseguira entrar para a universidade mesmo sem jamais ter pertencido à organização dos Jovens Pioneiros ou ao Komsomol. Eles também acharam importante eu falar com Kira por ela ter apenas 26 anos, sendo o mais jovem de meus interlocutores. Telefonei. Concordou alegremente em conversar, sugerindo que nos encontrássemos uma manhã na gigantesca estátua de Lênin, na Praça Octyabrskaya, um local de fácil acesso, por onde passa a linha circular do metrô de Moscou, mais ou menos eqüidistante da minha estação e da dela. Disse-me que era alta, tinha cabelos castanho-avermelhados e descreveu a roupa que estaria usando: *jeans* desbotado (quase um uniforme dos jovens soviéticos, hoje em dia) e uma blusa marrom.

Tomei o metrô na Esplanada Lênin e, quando desci na Praça Octyabrskaya, percebi que o jardinzinho ao redor da estátua de Lênin parece um bom lugar para as pessoas se encontrarem. Fica bem em frente ao Hotel Varsóvia, a dois quarteirões do hotel para convidados estrangeiros administrado pela Academia de Ciências da URSS e a apenas cinco minutos a pé da entrada do Parque Gorki. Kira chegou minutos depois de mim e não precisou de nenhum estímulo para mergulhar na conversa. Ela é o tipo de jovem que está numa fase de explorar as coisas, formando opinião sobre tudo, e não se importa em partilhá-la com quem estiver disposto a escutar. As opiniões dos jovens às vezes são tolas ou previsíveis, mas as de Kira mereciam ser escutadas. Sua perspectiva quanto ao retorno à espiritualidade na URSS proporcionou uma peça que faltava ao meu mosaico.

Kira pertence a uma família de fiéis ortodoxos que nunca abandonou a fé, mas que havia se tornado mais cautelosa a esse respeito durante os anos mais negros da perseguição religiosa. Só há pouco tempo exerciam uma prática religiosa mais ostensiva. Ela não se considerava uma recém-convertida, em nenhuma acepção da palavra, mas alguém para quem a ortodoxia sempre existira. Não estava "retornando" a nada: sempre estivera ali.

Enquanto perambulávamos, passando pela Embaixada da França e pela Igreja de São Miguel Guerreiro em direção às torres das igrejas do Kremlim à nossa frente, Kira não perdeu tempo. Perguntou-me sobre minha própria formação religiosa e, quando lhe disse que era protestante, indagou-me com um sorriso jocoso o que eu achava da controvérsia "Filioque". Eu sabia que a Igreja Ortodoxa pensa que esta expressão controvertida foi inserida ilegitimamente no Credo dos Após-

tolos pela Igreja ocidental, fornecendo assim um dos motivos do Grande Cisma. Entretanto, não pude perceber se a pergunta de Kira sobre o "Filioque" era uma espécie de desafio intelectual, se ela refletira seriamente sobre a questão, ou se era uma brincadeira. Decidi levar a pergunta a sério e expliquei-lhe que, embora a cláusula Filioque tivesse sido, no passado, fonte de discórdia, até o atual Papa fizera algumas observações no sentido de melhorá-la – e que a maioria dos protestantes não tinha uma sensibilidade especial em relação ao problema, em um ou outro sentido. Eu *não* disse a ela que a maioria dos católicos e protestantes do Ocidente nunca tinha ouvido falar do assunto. Quando concluí minha resposta, ela sorriu, e senti que, de uma forma ou de outra, fora aprovado no primeiro teste.

Entretanto, com o desenrolar de nossa conversa, pareceu-me que sua posição ortodoxa em relação à cláusula Filioque não se confirmava em suas outras atitudes. Disse-me, em termos bem categóricos, que preferia muito mais a arquitetura gótica às construções russas e bizantinas diante das quais passávamos. Embora ela nunca tivesse saído da Rússia e, portanto, nunca tivesse visitado Chartres ou qualquer outra catedral européia, obviamente lera sobre elas e analisara fotos e quadros. Mas sua preferência por coisas ocidentais não se restringia à arquitetura. Quando a conversa enveredou pelo cinema, disse-me que seu filme favorito era, de longe, *O poderoso chefão,* e que, com raras exceções, achava a maioria dos filmes soviéticos tolos. Entre essas exceções estava o vencedor do último prêmio especial do júri de Cannes, *Pokayaniye (Arrependimento),* dirigido por Tengiz Abuladze, que ela considerava um filme importante e necessário para continuar a exorcizar o fantasma estalinista. Essa observação levou a uma prolongada discussão sobre a atual arte soviética, que, ao lado do romance de Aitmatov, está gerando um grande debate sobre religião. Passado numa cidade da República Soviética da Geórgia, o filme aborda um personagem tipo Stálin, chamado Verlam, que é o prefeito. No que poderia ser uma sátira indireta ao culto de Lênin, ou ao reaparecimento episódico do estalinismo, Verlam continua acordando depois da morte, rolando de um lado para outro e, por isso, derrubando pessoas, para dormir com mais facilidade. Mas as figuras centrais do filme são as de um casal jovem, tentando impedir a transformação de uma velha igreja numa fábrica. O homem, fisicamente parecido com Jesus Cristo, finalmente morre sob tortura no *gulag*. Mas ele também não parece disposto a morrer. Uma cena mostra seu rosto, no túmulo, numa seqüência de sonho, com os olhos bem abertos. A filha do casal sobrevive aos pais e faz minúsculos bolos em forma de igreja coroados com pequenas cruzes. Na cena final, uma velha pergunta se a rua onde está caminhando leva à igreja. A menina diz que não. Então a velha diz: "Para que serve uma rua que não o leva a uma igreja?", e vai embora mancando com determinação. Evidentemente, estas palavras, ditas num filme soviético exibido publicamente, geram perplexidade e amplos debates. O que significavam? Quando perguntei a Kira, ela deu de ombros. Perguntei se isto era o máximo que se podia dizer hoje num meio de comunicação de massas como aquele – uma pergunta estranha sobre religião. Mas, definitivamente, Kira não tinha opinião. Pensei, mas não falei, que o assunto agora era importante demais para palpites.

Perguntei a Kira sobre seus amigos da universidade e se muitos deles eram de alguma forma religiosos sérios. Disse-me que esta era a tendência, mas que, em sua opinião, a maioria das pessoas que seguiam a religião não eram "sérias". Percebi que Kira usava com muita freqüência a expressão "não é sério".

Evidentemente, ela não apenas queria *ser* uma pessoa séria, mas também ser assim considerada, e podia-se prever que fosse severa em relação às pessoas que – em sua opinião – não tinham a mesma inclinação. Revelou, por exemplo, um certo desagrado em relação à principal paixão de seus colegas da universidade, que ela afirmou ser a devoção por diferentes bandas de *rock*. "Você já ouviu falar do Led Zeppelin?", perguntou-me. Quando admiti que sim, mas não há muitos anos, disse-me que esta banda e a de Pink Floyd, no momento, eram imensamente populares entre seus colegas. Acrescentou, além disso, que havia facções que defendiam o *rock*, outras o *new wave*, e outras ainda o *heavy metal*. Meneou a cabeça, desanimada com os gostos, a seu ver, muito imaturos de seus colegas.

Kira ouvira falar do livro de Aitmatov, mas disse que não tinha a mínima intenção de lê-lo. "Aitmatov", disse ela, "não é realmente sério". Apenas joga com o simbolismo bíblico e com Jesus e Pôncio Pilatos. Tudo superficial. Erguendo as sobrancelhas, afirmou que no romance, ouvira dizer, "Aitmatov faz a esposa de Pilatos chamá-lo de 'Poncinho'". Para Kira, isto representava, evidentemente, o cúmulo do mau gosto e era mais uma prova da falta de seriedade de Aitmatov. Perguntei-lhe se sua principal objeção era o fato de Aitmatov não ter fé. Sim, respondeu, de fato. Acrescentou que Aitmatov não tinha nada que ficar brincando com Cristo e os apóstolos se não acreditava em Deus, não podendo, portanto, sentir realmente o que estas figuras significavam para pessoas que, como ela, tinham fé.

Continuamos a caminhar juntos. De repente, Kira sugeriu que visitássemos o Museu Pushkin. Concordei. Fizemos outro percurso de metrô e descemos na estação da Biblioteca Lênin, que fica a poucas quadras do Pushkin, um museu que não tem seção russa ou soviética, expondo exclusivamente arte ocidental. Era coerente com os outros gostos de Kira. Ao entrarmos, apontou carinhosamente a estatuária renascentista e a pintura francesa e flamenga do século XIX como exemplos do tipo de arte que ela realmente prefere. Disse-me que adora ir ao Pushkin, mesmo que só para ficar sentada lendo ou escrevendo, cercada por toda aquela beleza. Então, olhou-me diretamente e revelou que sua maior esperança era um dia poder emigrar. Quando cresceu, observou que não tinha um grande amor ou lealdade em relação à Rússia, e que viver em outro lugar era a única perspectiva que a atraía. Tinha consciência de que a emigração podia ser difícil, talvez mesmo impossível. Contudo, estava disposta até a adiar o casamento por alguns anos para permanecer livre depois, ao invés de dificultar suas chances.

Quando saímos do Museu Pushkin, Kira e eu ladeamos o muro norte do Kremlin e paramos para olhar as torres de suas igrejas, com suas cúpulas douradas em forma de bulbo reluzindo ao sol do fim de tarde. Disse-lhe que me parecia um belo panorama, mas Kira não ficou impressionada. Ela não conseguia mais, disse, apreciar o Kremlin: tornara-se "um ornamento". Pôs as mãos nos bolsos e, de cabeça baixa, saiu, arrastando os pés, em outra direção. Eu estava contente por meus amigos terem sugerido a conversa com Kira. Ela não era eslavófila. Para ela, a fé religiosa ortodoxa não significava, sob nenhum aspecto, sinônimo de profunda ligação afetiva com a cultura russa. Mas também se ressentia, como qualquer pessoa religiosa séria, da transformação das igrejas e da arquitetura sacra em vitrines, museus e folclore para turistas. Acusava, é claro, o comunismo da banalização desses monumentos. Senti que devia dizer-lhe que muitos edifícios e quadros religiosos

no Ocidente também conheceram o mesmo triste destino, e que a emigração, embora pudesse resolver alguns de seus problemas, não resolveria este último. Mas não disse. Em vez disso, agradeci a conversa e a visita ao Museu Pushkin, e presenteei-a, como prova de meu apreço, com uma camiseta da Maratona de Boston de 1987. Ela ficou exultante, guardou-a avidamente em sua bolsa e acenou enquanto o seu bonde ia se afastando.

Duas noites antes de sair de Moscou, tive uma conversa com *Alex*, músico instrumentista de 40 anos, que acabou sendo uma das mais memoráveis e informativas. Bem apessoado, de barba, uma cabeleira cheia e olhos brilhantes, Alex tinha o *physique du role* para representar um camponês russo do século XIX, a não ser pelo terno, casaco e camisa de colarinho aberto, de estilo ocidental moderno, que – como a maioria dos profissionais de Moscou – estava usando. Era filho de um padre ortodoxo que hoje vive em semi-isolamento nos arredores de Moscou. Ele me contou que ainda se sentia um fiel ortodoxo, mas que tinha muitas perguntas e a sensação de que a sua busca estava longe de uma conclusão. Recordando sua infância, lembrou que o aspecto mais difícil no fato de ser criado num lar ortodoxo na Rússia soviética não era sentir-se discriminado pelas políticas oficiais, mas a severidade do regime espiritual imposto a toda a família pela vocação de seu pai e a dificuldade, para uma criança, de compreendê-lo. A família observara, ao menos em parte, a disciplina monástica das orações da manhã, do entardecer e da noite, ao deitar, diariamente. Alex também foi rigorosamente mantido afastado de prazeres da infância, como o cinema e o jogo de cartas. Como um jovem normal, passou por um período de rebeldia contra a tutela do pai e deixou de praticar sua fé. Mas nunca renunciou à essência da religiosidade ortodoxa herdada de seus pais. Sim, ele disse, participava do movimento de retorno à religião entre artistas e intelectuais russos, mas, ao contrário da maioria deles, tinha algo *a que* retornar, e ficava contente por isto.

Alex é instrumentista, mas também gosta de cantar e tem uma bela voz de tenor, embora não educada. Disse-me que gosta de cantar no coro de uma pequena igreja ortodoxa, na zona sul de Moscou, mais que qualquer outra coisa. Canta todos os domingos, e às vezes nas Vésperas dos sábados. Não lamenta que nos cultos ortodoxos o coro cante *a capela*. Sente que é um dos poucos lugares onde a pureza da voz humana atinge o coração sem ser estorvada ou embelezada por órgãos ou outros elementos artificiais. Como estávamos na privacidade de meu apartamento, perguntei-lhe se queria cantar. Primeiro declinou, mas depois, após um copo de vinho, entoou uma parte da liturgia da semana anterior. Pude constatar o porquê do seu amor.

Como Masha, Alex queria falar da dificuldade, sua e de sua esposa, para criar seus filhos na fé, na sociedade soviética. Ele não acreditava que as sanções oficiais ou os problemas administrativos constituíssem o principal problema. Este consistia antes, como no Ocidente, no fato dos pais assistirem à absorção, por seus filhos, de valores e atitudes que pareciam em conflito direto com o cristianismo. Falou sobre o fascínio que exercem sobre a juventude soviética o *rock*, os rádios transistorizados, os gravadores e, ultimamente, os camisões. Ele temia que tanto a sociedade soviética como as ocidentais estivessem tomando um rumo mais materialista, o que tornava mais difícil para os pais de jovens educá-los com o tipo de orientação religiosa cristã que ele e sua esposa desejavam que tivessem. Foi nesta

parte da conversa que Alex falou sobre os batistas soviéticos. Foi uma das poucas observações extensas sobre eles feitas por meus interlocutores; escutei-a com toda a atenção.

As pessoas que estudam religião na União Soviética sabem que o número de batistas está aumentando. Há congregações batistas de bom tamanho na maioria das cidades médias e grandes da URSS, e incontáveis pequenas congregações no campo. Quando estava em Moscou, visitei sua Primeira Igreja Batista, onde encontrei cerca de 2.000 pessoas num culto da manhã de domingo. Um jovem diácono disse-me que haveria mais dois serviços religiosos naquele dia, um à tarde e outro à noite, com um público basicamente diferente, mas cada um deles com cerca de 2.000 fiéis. Durante o culto de que participei, que durou quase duas horas, quatro coros diferentes cantaram, e ouvimos dois sermões baseados em passagens bíblicas. Os sermões foram uma reprimenda aos gracejos vulgares dos evangélicos na televisão norte-americana. Tratavam da morte, do destino, do sofrimento, do significado e da finalidade da vida humana. Não houve promessa do êxito pecuniário para aqueles que seguissem o caminho do Senhor. Durante o serviço houve orações por congregações batistas de Kiev, Odessa e de diversas pequenas cidades soviéticas, congregações que festejavam um aniversário especial e haviam comunicado a notícia aos irmãos e irmãs de Moscou.

Alex estava interessado nos batistas. Disse-me que seu número estava aumentando rapidamente entre as pessoas menos instruídas e menos sofisticadas, e achou lamentável que quase não tivessem contato com a comunidade intelectual de Moscou. Mas ele conhecia alguns batistas e sentia que, como pais, eles tinham uma vantagem. Viviam numa espécie de subcultura religiosa com outros fiéis evangélicos, podendo portanto supervisionar a criação de seus filhos melhor que os cosmopolitas intelectuais de Moscou. Havia uma certa melancolia em sua voz. Mas, quando instei-o a se estender mais em sua opinião sobre os batistas, admitiu que nunca poderia abraçar uma versão do cristianismo que lhe parecia simplista demais e desprovida de qualquer sentido de liturgia ou de tradição. E sintetizou, numa frase que parecia dizer tudo: "Eles não tem ícones."

Ao contrário de Dmitri – meu amigo Antigo Crente –, Alex era capaz de criticar livremente e de questionar muitos aspectos da ortodoxia sem sentir que estava pondo em perigo uma embarcação frágil. Quando jovem, disse-me ele, após ter resolvido as tensões com seu pai, leu bastante sobre história e teologia ortodoxa. Entendeu as razões do Grande Cisma do século XVII, que gerara o grupo dos Antigos Crentes, e também tomou conhecimento das tensões internas da Igreja Ortodoxa no período soviético. Conscientizou-se das relações entre as Igrejas Ortodoxas e as confissões ocidentais que eram membros do Conselho Mundial de Igrejas. Acreditava que isto era positivo e que talvez a Igreja Ortodoxa da Rússia, através das influências recíprocas dentro do movimento ecumênico, podia se tornar mais receptiva a novas idéias. Alex não me fez qualquer representação gráfica da história cristã, mas imagino que caso o tivesse feito, a ortodoxia teria aparecido como um galho entre muitos outros.

Perguntei a Alex sobre o romance de Aitmatov com uma certa apreensão. Temi que, como os outros, sentisse que representava uma intromissão ou um uso indevido de sua fé. Não foi o caso. Disse-me que as imagens e histórias bíblicas

eram patrimônio de um grupo de pessoas muito maior que as integrantes de qualquer comunidade religiosa em particular, e que um romancista devia sentir-se totalmente livre para usá-las ao contar sua história. Alex parecia contente de que a existência mesma do livro de Aitmatov ampliasse um pouco mais as atuais fronteiras da liberdade de opinião. Ele não achava que a maioria dos intelectuais leigos estivesse fazendo sua parte para aumentar e ampliar essa liberdade. Falou num tom particularmente zangado sobre um editor que colaborava com um jornal soviético muito conhecido, que não objetara contra o fato de seu mais recente artigo ter sido "modificado" para publicação. Evidentemente, o autor ficara tão contente por *ter sido* autorizado a dizer tanto que sentiu que não devia pressionar para dizer mais. Mas Alex discordava dessa estratégia. Insistia na importância de usar todas as oportunidades de ampliar e aprofundar o âmbito de tópicos e opiniões, para que finalmente se tornasse possível a implementação de algo como um genuíno intercâmbio de idéias, inclusive idéias sobre religião.

No decorrer da noite, esvaziamos a garrafa de vinho tinto francês que eu comprara na *delikatessen* diplomática, e Alex ficou mais descontraído. Afrouxou o colarinho, cantou, fingiu estar falando com um dispositivo de escuta no lustre do teto e no aparelho de aquecimento, o que podia muito bem não ter sido fingimento, pois o apartamento era o meu, e a maioria dos visitantes norte-americanos ficam na expectativa de que haja escuta em seus quartos. Contou duas piadas políticas recentes e uma estória ligeiramente picante, que girava em torno de um jogo de palavras que eu não captei muito bem. Então ficou sério outra vez. Recordando a pergunta que eu fizera no início da noite acerca do que a ortodoxia significava para ele pessoalmente, disse que agora estava pronto para responder e, com um gesto dos braços para cima e para a frente, traçou um semicírculo no ar. *"É amplo"*, disse ele, "é grande. Pode incluir tudo. Ele nos dá o horizonte mais amplo que se possa. Não é como as idéias e teorias e ideologias minúsculas, insignificantes, que se espera que aceitemos." Com estas últimas palavras, recolheu os braços e encurvou-se para indicar coisinhas minúsculas com as pontas dos dedos.

Quando minha visita a Moscou estava chegando ao fim, comecei a perceber que a forma como eu fizera minha pergunta podia ter soado estranha aos ouvidos dos meus novos amigos. Eu não fizera justiça à singularidade de sua busca pessoal. Não levara suficientemente em conta o quanto certos traços muito antigos da cultura russa – desconfiança em relação à excessiva influência estrangeira, um sentido de vocação messiânica, a mistura de beleza e santidade – ainda permeavam a sociedade soviética de hoje. A maioria das grandes perguntas ficara sem resposta. Por exemplo, eu gostaria de ter pedido a alguém que especulasse sobre o que aconteceria se, na atmosfera gerada pela *glasnost*, começassem a ser sistematicamente publicados livros e revistas abordando temas religiosos. (Os editores de uma dessas revistas, com o título de *Glasnost*, já estão pedindo autorização para publicá-la semanalmente.) O que aconteceria se essas publicações começassem a atingir não apenas a elite intelectual, mas também as pessoas comuns? Será que alguém se interessaria por elas? Será que o número dos pequenos círculos de estudo e debate, como o organizado por Dmitri, começaria a se multiplicar? Estes círculos entrariam em contato uns com os outros? Caso o fizessem, como este fato afetaria o incipiente despertar religioso? Não seria a primeira vez que um movimento religioso importante brotaria de pequenos grupos reunidos em casas particulares. Lembrem os primeiros "encontros de grupos" metodistas e as atuais Co-

munidades Eclesiais de Base do Brasil. Qual será a atitude do governo soviético, que hoje permite, cada vez mais, a publicação de literatura anteriormente considerada "subversiva", em relação aos pais que têm fé e que tentarão, sem dúvida, criar e distribuir material de educação religiosa?

Algumas de minhas perguntas tinham a ver com a própria Igreja Ortodoxa que, muitas vezes em sua história, desencorajara tanto iniciativas vindas da base como influências religiosas "estrangeiras". Como ela lidaria com tudo isto? Permitiria uma dose de *glasnost* na própria Igreja? Será que seus contatos, cada vez mais amplos, com teólogos e fiéis de outras tradições cristãs incentivariam os líderes ortodoxos a se estenderem com mais vigor ao grande número de pessoas que refletem e alimentam uma busca na União Soviética hoje? Ou será que a Igreja Ortodoxa Russa se retrairia a uma fase xenófoba? Será esperar demais da Igreja na Rússia que ela possa começar a criar, se não uma contracultura nas artes plásticas, teatro e poesia, como a Igreja Católica Romana faz na Polônia, ao menos uma alternativa à cultura oficial soviética, cuja estagnação todo mundo – de Gorbachev para baixo – reconhece? Por outro lado, o que aconteceria ao desenvolvimento religioso se Gorbachev, como esperam seus inimigos e temem seus partidários, seguir o caminho de Khrushchev, ou simplesmente for derrotado pela inércia burocrática e pelo *imobilismo?*

Em meu último dia em Moscou, decidi fazer uma visita de despedida ao que se tornara meu local favorito, a pequena e um tanto desconhecida capelinha situada dentro dos muros do Kremlin, chamada Igreja da Deposição do Manto. Fora ali que Yuri me vira pela primeira vez, e eu voltara ao lugar umas duas vezes desde então. Ofuscada pelas Catedrais muito mais impressionantes, esta minúscula igreja às vezes passa despercebida ou é ignorada. Séculos atrás, era a capela particular do patriarca e, depois, dos czares e suas famílias. Como em todas as igrejas ortodoxas, diante de seu altar-mor há uma iconostase coberta com fileiras de ícones. Nesta, em particular, havia contudo uma característica incomum: toda uma ala era dedicada à vida de Cristo, começando com a Anunciação e a Natividade e terminando com a Ressurreição e a cena dos discípulos de Emaús. Ao observar esta iconostase, percebi que o único acontecimento da vida adulta de Cristo, entre a Consagração do Templo e a Entrada Triunfal, que, aos olhos dos pintores, parecia merecer descrição, era o da ressurreição de Lázaro. Não havia cenas de ensinamento, ou o Sermão da Montanha, nem milagres; apenas a poderosa imagem do Salvador tirando da morte a vida. A ressurreição de Lázaro tem um papel forte na história da fé religiosa russa. Para Dostoiévski, representava o próprio milagre da fé. Em *Crime e castigo,* ele descreve a reação de Sônia ao ler esta passagem para Raskólhnikov.

> "Toda ela tremia como se estivesse com febre (...) Ela se aproximava da narrativa do maior e mais inaudito milagre, e um sentimento de grande solenidade a possuía. A sua voz tornou-se vibrante, metálica; o entusiasmo e a alegria ressoavam na sua voz e apoiavam-na As linhas confundiam-se diante dos seus olhos, porque estes se lhe nublavam de lágrimas; mas ela sabia de cor o que ia lendo: Quando chegou o último versículo: 'Não podia Este, que abriu os olhos do cego...?', baixando a voz, ela exprimiu ardente e apaixonadamente a dúvida, a censura e a maldade dos incrédulos, dos torpes judeus, que logo a seguir, um minuto depois, apenas, como feridos por um raio, iam tombar por terra, romper em soluços e acreditar... 'E *ele, ele* também, cego e incréduto, também ele ouvirá imediatamente e também acreditará, sim, sim. Agora mesmo!', sonhava ela, e tremia na sua jubilosa expectativa.

A jubilosa expectativa de Sônia ao ler a história era derivada da esperança de que sua força e beleza verdadeiras certamente tocariam até o coração do mais incrédulo. Ele também, pelo poder deste Cristo russo, seria chamado da degeneração mórbida do ceticismo e da desgraça para a jubilosa vida de fé. Quando saí da escuridão e do silêncio para a praça cor de tijolo do Kremlin, perto do sino do Czar, rodeado por bandos de turistas tagarelas do interior da União Soviética, ocorreu-me que a Igreja da Deposição do Manto me ajudara a entender minhas conversas com meus novos amigos. O padre de Ivan estava certo, ao menos em parte. Embora não possam nos ensinar *tudo* que precisamos saber, "os ícones nos ensinam". Também compreendi o sentimento de Masha e Elena de que a música e a liturgia da ortodoxia dão ao espírito humano algo que penetra mais profundamente que as idéias. Pude entender a relutância de Dmitri em permitir que algo disto fosse diluído por relativismo ou adaptação. Principalmente, quase pude ouvir a voz de Kira quando, pensando naquela esplêndida iconostase, disse a mim mesmo, "isto é sério".

A busca de um Cristo soviético está certamente em curso. Não tenho como prever se será ou não bem-sucedida, ou mesmo no que consistiria o sucesso desta busca. Duvido que Masha, Dmitri ou Ivan sequer pensem muito a respeito do bom êxito de sua aventura. Sua busca do Mistério e do Sentido – de Deus – é até certo ponto moldada, como a de todos, pelo contorno da sociedade em que vivem. Mas a procura também leva a algo que é, usando as palavras e os gestos de Alex, grande e mais amplo. Mas pude definir uma coisa: a busca de um Cristo *soviético* nunca dará em nada se não considerar o Cristo *russo*, aquela figura decidida dos ícones, de olhar fixo, triste mas sereno. Conhecê-lo não seria fácil em sociedade alguma, e embora a *glasnost* agora torne a busca mais possível, não a tornará menos difícil.

Religião e Sociedade

13/2

- Secularização em declínio
- Crise na modernidade • Origens
- O mito Vargas • Canudos

ISSN 0100-8587

Pedidos:
Telefone (021) 265 5747
Largo do Machado, 21 Cobertura
Rio de Janeiro RJ 22221
Caixa Postal 16011

A Perda de Autoridade do Discurso Científico

Tullio Maranhão

Quando se pensa em ciência, três ordens de fatores concorrem para definir o que se tem em mente. Em primeiro lugar, ciência é naturalmente um conjunto de procedimentos e teorias para se produzir conhecimento. Em segundo lugar, ela tem um objeto de estudo, e cada ciência tem o seu próprio – assim como os procedimentos e teorias da biologia molecular não servem para estudar as estrelas, o conhecimento científico é de pouco valor para as questões artísticas, políticas ou religiosas. Finalmente, não conseguimos pensá-la fora de um aparato institucional: as universidades com seus departamentos, os centros de pesquisas com suas hierarquias profissionais. Para o senso comum, ciência é isto: uma maneira de estudar, uma determinada constelação de objetos e uma burocracia onde se aplica o estudo aos objetos dentro de certas regras de funcionamento.

A ciência, tal como a concebemos hoje, tem suas raízes na Grécia Antiga, com o advento da medicina e a reflexão sistemática sobre a linguagem matemática e o sentido da natureza. Com o brilhantismo intelectual do século XVII, o perfil da ciência contemporânea recebeu novos e indeléveis traços, mas seu caráter só se forjaria definitivamente no século XIX, quando o conhecimento científico passou a ser postulado como alternativa ao religioso, ao político, ao conhecimento de senso comum e àquele fundado no pensamento mágico e místico. Este último período de formação da ciência ocorreu na época do evolucionismo, e talvez por esta razão ela tenha emergido como uma espécie de progresso em relação à religião e à política, em estrita oposição à arte. A ciência baseava-se na razão, não na fé; ex-

Tullio Maranhão é professor no Departamento de Antropologia da Universidade de Rice, EUA.

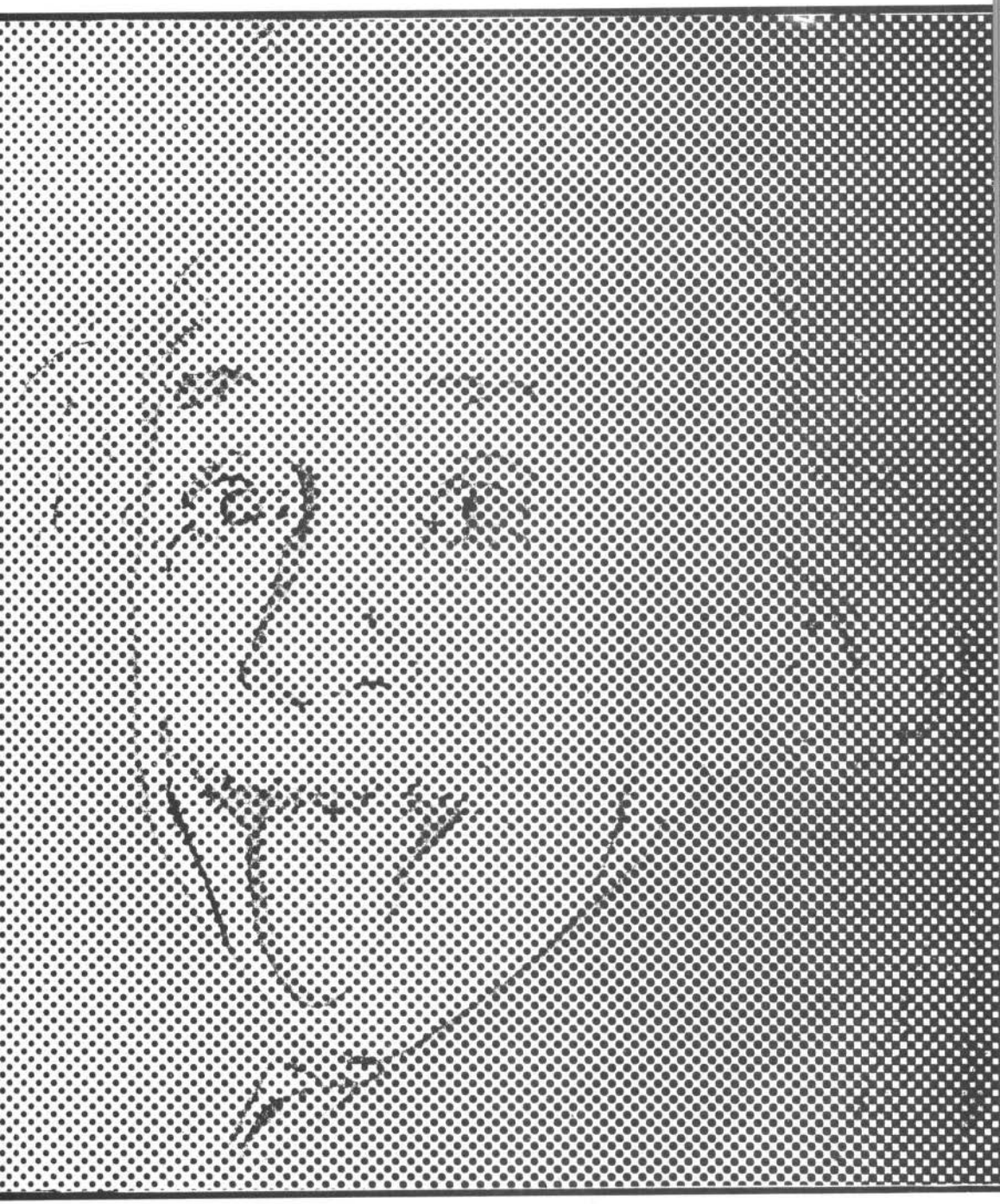


Foto: Agência JB, reprodução, 1988.

cluía de seus horizontes os acordos e acomodações típicos da política e professava a verdade independentemente do belo e do imperativo de agradar aos sentidos.

Freud nos proporciona um interessante testemunho de alguém criando uma ciência com grande esforço para afastá-la de qualquer associação com a religião ou a política. À medida que desenvolve o projeto científico para a psicanálise, ele ataca o comportamento religioso como uma neurose e desloca a questão da assimetria de poder, inevitável na clínica terapêutica, transformando o psicanalista num sujeito calado e distante, num ator que se recusa a exercer sobre o paciente a dominação que lhe é facultada no encontro psicanalítico. O analista não pode ser confundido com um líder político ou religioso, sob pena de a credibilidade científica da psicanálise esboroar-se no chão do conhecimento tradicional, justamente aquele que a ciência procura desbancar. Todavia, a prática terapêutica visa a corrigir um estado de coisas, um objetivo estranho ao programa de estudo e descoberta da ciência[1]. No momento histórico de seu aparecimento, a psicanálise era uma ciência aberrante: fora ciência apenas no processo de sua criação, com Freud, que descobrira os mecanismos da psique humana, transformando-se logo em seguida numa prática aplicada, numa tecnologia, copiando passo a passo o modelo da medicina. Acontece, no entanto, que os colegas de Freud nunca aceitaram essa divisão do trabalho entre um pai-fundador-cientista e seus filhos-praticantes-técnicos. A controvérsia, sempre presente na história da psicanálise, assumiu foros de descoberta para aqueles que insistiam e insistem em sua vocação científica. Assim, quando a análise desviou sua atenção dos problemas edipianos, concentrando-se nas questões do narcisismo, ou diminuindo a importância da explicação da conduta baseada na sexualidade, muitos psicanalistas – arautos da razão científica – viram nisto progresso, avanço do conhecimento científico da psique.

Não nos interessa discutir aqui se a psicanálise é ou não uma ciência, mas sim usar seu exemplo para tratar da diferença entre as ciências humanas e as da natureza. Nosso conhecimento de senso comum da ciência indica que, enquanto nas ciências da natureza existe um consenso sobre os procedimentos de descoberta e sobre o valor das próprias descobertas, nas humanas, apesar de seus históricos e ingentes esforços para imitar as naturais (ou "duras", como são chamadas hoje numa tradução literal da expressão inglesa *hard science)*, a controvérsia está sempre presente, pois constantemente se encontram explicações rivais e igualmente sedutoras. Muitos vêem nisto o infantilismo das ciências "moles", quando comparadas às "duras", enquanto outros tantos argumentam que o processo de conhecimento nas "moles" é diferente, dependente de interpretações e – como não há interpretação hegemônica que dure para sempre – permanentemente exposto à controvérsia. Mas por que nas "duras" há consenso, enquanto as "moles" se caracterizam pelo dissenso? A resposta a esta indagação contém o nó górdio da questão. As ciências "duras" e "moles" empregam diferentes tipos de estratégias retóricas. As da natureza afastam-se da noção de prática, haja vista a distinção entre pesquisa pura e aplicada e o desdém a que se relega a segunda. No discurso científico "duro" não há necessidade de se lançar mão de grandes recursos retóricos: ele é dirigido apenas aos iniciados, e não tem quaisquer pretensões de tornar-se popular. Já as ciências do homem dependem de práticas clínicas, como as terapias, administrativas e políticas, como a economia, e geralmente dirigem-se a um público mais amplo e abstrato. Todo mundo tem uma opinião sobre a composição da seleção brasileira de futebol, a política do governo, o custo de vida, ou sobre proble-

mas sociais como a criminalidade urbana, mas apenas os cientistas especializados têm opiniões sobre a composição dos cristais e, obviamente, não chamam seu conhecimento de "opinião"[2].

As ciências "duras", desde Descartes, aparecem como quelas em que se faz a descoberta e em seguida transmite-se seu conteúdo ao público leigo. Note-se que neste procedimento não há espaço para dúvida ou desacordo, uma vez que o descoberto é a verdade. Assim, as dificuldades de aceitação da descoberta são explicadas mais em termos de deficiências do aprendiz do que de invalidade da própria descoberta. Quando um estudante de matemática demonstra um teorema de maneira diferente de seu professor, isto não é encarado como discordância, mas como erro do aluno. As ciências "moles" não alcançaram esta poderosa plataforma retórica porque seu objeto reage às suas descobertas – trata-se das ciências do *homem* e não da *natureza*. Mas qual é a diferença entre homem e natureza? Será ontológica, como supôs Aristóteles? Duas entidades com fundamentos diferentes? Não. Tanto o homem como a natureza são representações num discurso. Além disso, esse discurso afirma que, se por um lado é bom dominar a natureza, por outro lado dominar o homem é indesejável, pois leva à inevitável situação de jugo de uns poucos sobre muitos. Todavia, há um sentido em que "dominação dos homens" torna-se algo aceitável entre nós: na dominação através do conhecimento, como na expressão "dominar uma língua". O discurso científico não contém dúvidas de que dominar a natureza é altamente desejável, ao passo que dominar os homens é duvidoso. Para *dominar*, é preciso *descobrir* como funciona. Eis aí a inequívoca vocação das ciências "duras": conhecer/descobrir para dominar. Não seria exagero dizer "dividir para reinar", pois a palavra "ciência" provém da raiz indo-européia *skei-*, que significa separar, dividir. Em latin, *scīre:* conhecer ou separar uma coisa de outra, como na palavra "discernir". As ciências "moles" também se esforçam por descobrir, e às vezes até conseguem fazê-lo, mas seus praticantes acabam sempre por concluir que suas ciências são parte do objeto que procuram explicar. Esta é uma constatação inquietante que leva a dois tipos de reação, um negativo e outro metafísico. No primeiro, as ciências "moles" tornam-se impossíveis, inviáveis; urge abandoná-las, ou encará-las como parte da vida cotidiana, indecifrável no *aqui-e-agora* e no *para-sempre*. Na reação metafísica, conclui-se que é preciso descobrir ou criar um patamar para realizar a observação do exterior do objeto. Ora, um objeto exteriormente observado torna-se algo dominado ou diminuído, em contraste com um objeto com o qual se interage. O objeto observado é inferior ao observador, e apenas os objetos do discurso sobre a natureza merecem essa diminuição, segundo o discurso científico. Não surpreende que os movimentos ecológicos e verdes encontrem-se às vezes em frontal oposição à ciência e à tecnologia.

Conseqüentemente, enquanto o discurso nas ciências da natureza separa radical e inequivocamente sujeito observador e objeto estudado, nas ciências humanas as duas entidades se confundem. As ciências chamadas "exatas" utilizam o texto como meio de comunicação ou de divulgação de suas descobertas de laboratório; as outras empregam o texto como um instrumento de formação. O conhecimento gerado por consciência e reflexão é altamente respeitado nas ciências "moles", como indica a tradição fenomenológica de Husserl a Habermas, e o texto é, por excelência, o instrumento da reflexão, porque permite um maior distanciamento da linguagem do que aquele facultado pela fala.

A base institucional da ciência, isto é, as universidades e os centros de pesquisa, desempenha papel fundamental na preservação dos vários discursos disciplinares, na manutenção de certos procedimentos e na preservação dos objetos de estudo. No caso das "duras", acaba por constituir-se em seu público principal, além de seus atores e vozes, obviamente, e no caso das "moles", num dos principais componentes desse público e, naturalmente, em seu exclusivo agente comunicador. Não há, portanto, divisões qualitativas entre os discursos científicos "duro" e "mole", mas apenas diferentes graus e retóricas de um único modelo, aquele plasmado na tradição de Descartez a Leibniz. Isto não quer dizer que não haja proposições alternativas dentro do próprio discurso científico. Nos últimos tempos, por exemplo, muitos cientistas humanos encaram suas disciplinas como atividades hermenêuticas, isto é, como interpretações de textos, e não como ciências, ou seja, como descobertas. O discurso hegemônico da ciência, no entanto, é aquele que caracterizei acima, e que se inspira nas pedras angulares da descoberta e da obviedade do descoberto.

Esse discurso científico hegemônico torna-se mais saliente quando contrastado com seus congêneres religioso e político. O religioso visa à salvação; o político, à organização da comunidade para o bem-estar comum. O religioso invoca a fé como coadjuvante de sua retórica; o político invoca a consciência, único fórum capaz de decidir qual é o melhor argumento. O discurso científico se desdobra numa clave mais alta, recusando o estilo persuasivo e dispensando aliados como a fé ou a consciência entre seu público. Ele é imaginado como veículo, relator neutro das descobertas que são auto-evidentes e óbvias, conseqüentemente acima de qualquer controvérsia. O cotejamento das retóricas da religião, da política e da ciência – respectivamente a salvação pela fé, a organização através da consciência e a descoberta através da razão – não agrada aos autores desses discursos, porque relativiza o conhecimento que cada esfera advoga, a posição de poder que reivindica e o potencial de persuasão da retórica que emprega.

Após esta brevíssima caracterização do discurso científico, podemos entrar no tópico deste artigo: a perda da autoridade do discurso científico no mundo pós-moderno e pós-iluminista. Antes, porém, uma rápida explicação sobre em que consiste este contexto de discussão pós-moderna. Tomemos dois extremos: o dos defensores dos produtos culturais modernos e o de seus detratores. Entre os primeiros encontram-se, por exemplo, aqueles que, no interior de uma dada disciplina, crêem que os fundamentos de seus estudos permanecem inalterados, universalmente válidos, e que as eventuais modificações por que tem passado sua disciplina são nada mais que o natural e inexorável progresso da ciência, algo decorrente da acumulação sistemática de conhecimentos num determinado campo. Esses cientistas, evidentemente, não querem descartar nenhum dos componentes de seus estudos. Desejam manter intacto o edifício de teorias, linguagens e explicações sobre seu objeto de estudo, e, como esta construção foi erguida durante o modernismo na arte e na ciência, os adeptos dessa opinião são defensores das obras do modernismo. Diametralmente opostos a estes, encontramos os céticos e niilistas, que acreditam que as linguagens naturais e as artificiais, através das quais falam as ciências, já deram o que tinham que dar, exauriram-se, e com elas desfez-se o mundo modernista. Estes últimos são pensadores pós-modernos, aqueles que não reconhecem nenhuma redenção para as criações culturais modernistas. Aquém desses dois extremos temos os defensores críticos do modernismo e os pós-moder-

nistas reservados. Jürgen Habermas ilustra o caso dos primeiros. Após selecionar as diversas teorias de disciplinas científicas, ele encontrou proposições salutares de utilidade imperecível, inclusive propensas a se integrarem umas com as outras, constituindo um arcabouço teórico bem mais encorpado do que seus predecessores. Combinou, por exemplo, o materialismo histórico com a teoria do crescimento moral de Kohlberg, com a epistemologia genética de Piaget, com o funcionalismo sistêmico de Parsons, com a filosofia alemã interessada no estudo da racionalidade, com a teoria dos atos de fala, com a filosofia de Wittgenstein, com a lingüística de Chomsky, com o marxismo crítico de seus antecessores na escola de Frankfurt, buscando na psicanálise o modelo de interpretação mais edificante para esta supramoderna, embora crítica, ciência do homem[3].

Entre os pós-modernistas reservados, destacarei o filósofo francês Jacques Derrida, que lançou uma crítica arrasadora às obras de civilização modernistas. Ele vem mostrando em seus escritos que o "pensamento moderno" não é pensamento, mas escrita; que a própria comunicação oral e a noção de fala que comungamos são derivadas da escrita, das condições necessárias para a composição de textos. Chamei-o de pós-modernista reservado porque ele supõe que seus próprios textos conseguem escapar à sua crítica da representação através de engenhosos recursos retóricos de composição que emprega[4].

O discurso científico não escapa à crítica pós-modernista da representação. Ele contém uma descrição do mundo, uma representação de como o mundo seria; um simulacro do mundo, porque este esboço está em constante processo de formação, uma promessa para o futuro que, no entanto, nunca se cumpre, uma vez que os paradigmas de representação estão sujeitos a drásticas revisões. A certeza das ciências "duras" é um capricho dogmático, enquanto a incerteza das "moles", uma nostalgia fantasiosa.

O discurso científico desenvolveu-se através dos séculos fundado na suposição de que era diferente do mundo que visava a descrever, e, conseqüentemente, seus desdobramentos podiam ser encarados como progressos na direção de uma explicação cada vez mais apurada e extensa. O discurso cientffico cresceu com a idéia de que era o espelho do mundo. O fato novo que abala esta suposição reside na constatação de que o mundo – ou todos os mundos possíveis de se conceber – é constituído por discursos, inclusive o científico.

A idéia de ciência antes desse abalo sísmico intelectual consistia na crença de que o pensar científico operava em dois níveis. No primeiro havia ação e investigação, experimentação e teste, manutenção e refutação de hipóteses. O segundo nível era o território sagrado da teoria, das representações do mundo. Aí não havia modificações. A teoria seria um processo constante de acumulação, ampliando a descrição do mundo e conseqüentemente a compreensão de seus mecanismos. Neste território sagrado da representação, a Terra seria sempre redonda, o sinal "2" designaria sempre duas unidades, a expressão "2 + 2 = 4" seria sempre correta, a luta de classes explicaria a mudança social até que se extinguisse, e a contradição ostensiva no discurso de um único agente de comunicação significaria má fé ou esquizofrenia. A autoridade do discurso científico decorria da inviolabilidade de seu território teórico. Naturalmente, registraram-se grandes mudanças teóricas historicamente – a astronomia de Galileu sobre aquela baseada em princí-

pios aristotélicos, a química sobre a alquimia, a física quântica sobre a física newtoniana, a teoria dos sistemas sociais sobre o materialismo histórico, a teoria da dependência sobre a teoria da luta de classes; mas aquelas mudanças contemporâneas de Galileu ocorreram numa etapa em que a autoridade do discurso científico ainda não havia sido legitimada, enquanto as outras, mais próximas de nossos tempos, têm sido atenuadas por vários tipos de defesa, como as de Thomas Kuhn. Este físico e filósofo da ciência ficou famoso com seu livro *A estrutura das revoluções científicas*, onde defende a tese de que as teorias científicas são caudatárias de certos paradigmas intelectuais e que estes paradigmas desaparecem periodicamente, sendo substituídos por outros, o que acarreta mudanças nas teorias científicas. Na história da medicina, por exemplo, houve uma época em que se propunha que as doenças contagiosas eram transmitidas por algo que estaria no ar; os pacientes eram internados em sanatórios onde janelas e portas permaneciam hermeticamente fechadas. Igualmente confinados eram aqueles que ainda não haviam contraído a doença, sujeitos a precauções especiais quanto ao ar que respiravam. Mudou o paradigma, e o agente do contágio já não se encontrava mais no ar, mas no próprio organismo humano. O objeto de controle agora não era mais o ar, mas os contatos interpessoais[5]. Atualmente, há cientistas que defendem a tese de que algumas doenças supostamente contagiosas provêm da poeira cósmica depositada sobre o planeta pela cauda dos cometas[6]. Se esta idéia pegar, o paradigma que informa as teorias sobre a transmissão de certas doenças, tais como o resfriado comum, mudará mais uma vez, e, ao invés de controlarmos o ar que respiramos ou os contatos interpessoais, desenvolveremos modos de proteger-nos da poeira cósmica. Todavia, o que solapa a autoridade do discurso científico presentemente não é a variabilidade dos paradigmas, que a rigor Thomas Kuhn defendeu com sucesso, mostrando que, apesar da variabilidade, o modo de conhecimento tipicamente científico apresentava continuidade[7]; o solapamento hoje advém da mescla de diferentes tipos de discurso e da crítica da representação que tal *de-generação* (no sentido de destruição das identidades dos gêneros de discurso) acarreta.

Estamos agora conscientes de que a ciência não descreve o mundo, mas o cria. Ninguém mais do que os intelectuais franceses contribuiu para essa constatação: de Bachelard a Derrida, passando por Lévi-Strauss, Althusser, Sartre, Merleau-Ponty, Canguilhem e principalmente Foucault, ficou-nos a impressão de que o mundo é aquilo que os discursos dizem que é, e que as eventuais contradições entre mundo e discurso se resolvem sempre com a prevalência do discurso sobre o mundo. Ora, a ciência, dependente como é do apelo à auto-evidência como plataforma retórica para afirmar suas descobertas, talvez esteja sofrendo mais do que qualquer outro gênero de discurso com a presente mistura de vozes, porque esta mescla ressalta o caráter convencional dos discursos às expensas de seus apelos referenciais – como o apelo científico à auto-evidência da verdade.

Há 30 ou 40 anos, poucas pessoas duvidavam de que a ciência mais importante para a administração do Estado era a economia, e que com bons economistas as questões sociais e econômicas se resolveriam. Tivemos os economistas liberais do populismo, os economistas todo-poderosos da ditadura, e agora temos seus sucessores tecnocráticos da Nova República. Restará ainda qualquer ilusão de que os problemas do país são de raiz predominantemente econômica, e de que deve haver uma forma correta de discurso econômico capaz de resolvê-los? Há alguns anos, quando um Prêmio Nobel em economia dava uma entrevista, fazia a

cabeça de seus companheiros de casta e arrebanhava a opinião pública; o mundo dividia-se em desenvolvido e subdesenvolvido; a solução para os problemas do mundo subdesenvolvido consistia nos investimentos oriundos do mundo desenvolvido e na aplicação ao trabalho, pois era a excelência neste que explicava o sucesso de alguns países e o fracasso de outros. Hoje, quando o último Prêmio Nobel em economia vai à televisão, no dia seguinte, o do ano anterior comparece a uma entrevista desmentindo tudo o que seu colega de láurea dissera na véspera. Não se trata de que a ciência econômica era melhor há 20 ou 30 anos, mas sim de que gozava de demasiada autoridade diante de suas possibilidades. O problema econômico em relevo hoje é a dívida externa, que não acalenta quaisquer ilusões de fundo exclusivamente econômico.

Será que a ciência, com suas teorias, objetos e instituições, está pronta para cair de madura? Será que surgirá algo em seu lugar, algo exótico tal como um discurso político voraz e canibalístico, ou como um discurso religioso fanático e fundamentalista? Creio que não. A questão me parece mais complexa do que estas alternativas simples que afloram à mente, e ao mesmo tempo menos dramática.

Três áreas são indicativas para a mudança do discurso científico. Em primeiro lugar, a ciência tem de resolver certas ambigüidades inerentes à definição do agente de seu discurso. Este agente ou sujeito ora é o físico falando pela comunidade de seus pares; ora é o físico fulano de tal, falando respaldado pela autoridade de seu nome; ora é o discurso da física de uma especialidade particular. Além disso, há pessoas utilizando esse mesmo discurso, como matemáticos, filósofos da ciência ou pensadores críticos que não falam nem em nome da comunidade nem em seu próprio nome; suas identidades se dissolveram no tecido do próprio discurso. Talvez esse fenômeno esteja assinalando o fim da autografia individual.

Em segundo lugar, há a questão do próprio discurso, do enunciado do discurso. Aquilo que parecia exclusivo, já não o é tanto; aquilo que era especializado e que ganhava autoridade no hermetismo da minudência, agora parece inconseqüente. O enunciado de uma ciência apresenta semelhanças profundas ao de outra, e em muitos campos os cientistas concluem que a crítica do discurso ou a inovação da linguagem trazem mais satisfação do que a pura e simples aplicação do enunciado estabelecido. A maneira de constituir os objetos de estudo (descrição) também muda rapidamente. Em terceiro lugar, os sujeitos do discurso científico precisam redefinir seus públicos. Com a mistura dos gêneros, os públicos vão se tornando mais ecléticos e variados. O discurso hermético para o pequeno grupo de iniciados altamente especializados só consegue sobreviver enquanto grandes contingentes de não-iniciados ambicionam cruzar os portões da esperteza. Esse tipo de discurso perdeu o apelo que tinha. Por outro lado, os cientistas dependem cada vez mais de sua habilidade em convencer estadistas ou filantropos para conseguir verbas para suas pesquisas. Finalmente, resta um grande público lá fora, cada vez maior, mais isolado, mais abstrato e mais anônimo, querendo participar de algo, mas rejeitando as linguagens herméticas e o elitismo da educação. Revisitemos cada um desses três fatores.

A questão da autoria ou do sujeito do discurso científico. Não resta mais dúvida de que o indivíduo não tem mais autonomia nem dimensões suficientes para ser sujeito no discurso científico. Aliás, embora pensemos no discurso científi-

co como produto monológico, sabemos que sua produção é na realidade uma conversação, espécie de discussão de idéias contidas numa tradição. Se isto não pode ser obra do indivíduo, por outro lado não conseguimos imaginá-lo como obra do grupo, ou da tradição, porque supomos que a unidade de tal amplitude só poderia funcionar como agente de comunicação caso fosse consensualmente integral e hegemônica no todo. Uma vez que a argamassa dos grupos e tradições são divergências e debates, erros e acertos, insistências e abandonos, e que toda e qualquer proposta sempre encontra rivais do mesmo quilate, sub-repticiamente relegamos a responsabilidade da composição do discurso científico ao indivíduo. A questão, porém, permanece irresolvida desde que o indivíduo não é substituto para o grupo ou tradição, e ainda por cima não está isento da fragmentação que nos levou a encarar com ceticismo a identificação da idéia de autoria com o esforço coletivo.

As genealogias e *pedigrees* representam um dos critérios principais na aceitação de idéias. A genealogia dos nomes reconhecidos funciona como uma espécie de mapa da tradição intelectual. Com a mistura dos gêneros, a idéia de continuidade na tradição torna-se precária. Na década de 60, por exemplo, havia pouca dúvida sobre a unidade da escola de Frankfurt como movimento intelectual. Hoje, os historiadores das idéias e exegetas da teoria crítica têm dificuldades em reconhecer afinidades entre as obras de um Walter Benjamin e de um Theodor Adorno, de um Herbert Marcuse e de um Jürgen Habermas[8]. As discrepâncias introduzidas na genealogia pela mistura dos gêneros – e por que não dizer também pela multiplicação das vozes – forçam o público a concentrar sua atenção mais sobre as idéias do que sobre a marca registrada de certos sujeitos identificados como seus autores.

Quem será o novo sujeito a emergir dos escombros da organização moderna dos discursos? A disciplina com suas teorias e métodos, o indivíduo, grupos de interesse e afinidades intelectuais, ou o que mais? A indagação, obviamente, é subordinada à questão do próprio corpo do discurso, da natureza de seu enunciado e de seus referentes que discutirei a seguir. Antes, porém, a título de conclusão preliminar sobre o problema da autoria, quem quer que sejam os novos sujeitos dos novos discursos terão de incorporar três ordens de fatores: 1) a noção de que não existe composição monológica e unilateral, de que todo discurso é uma resposta ou uma provocação a algum outro; 2) a noção de que enunciados livres de contradição são um sonho, porque desde que as regras de composição são dialógicas, o texto é uma constelação de elementos diacríticos; e 3) a noção de que a autoridade do discurso não provém da dominação que exerce, e portanto os discursos não-hegemônicos e contraculturais são tão válidos quanto seus antípodas.

A questão do enunciado e do referente. O enunciado é a linguagem do discurso, o processo de composição das proposições e o estilo através do qual elas são alinhadas para atingir algum objetivo retórico mais específico do que a retórica global da ciência – isto é, com o objetivo de convencer uma determinada parcela do público da veracidade das proposições. Uma das características da reação à organização moderna dos discursos reside justamente no fato de que a exclusividade de cada disciplina sobre certos enunciados sofreu um golpe mortal. O caráter de propriedade privada dos enunciados esvai-se. O livre uso das linguagens é particularmente notório entre física, biologia e matemática; entre as ciências sociais e humanas e as ciências formais passam a ser utilizadas como linguagens para com-

por enunciados em qualquer disciplina. A rigor, a diferença entre linguagem e conteúdo não se mantém mais. A lógica pode ser utilizada como conteúdo, como o fez Jean Piaget, e a filosofia adquire foros de linguagem, como na obra de Martin Heidegger.

O referente, isto é, o objeto de estudo do discurso, embora tradicionalmente constituído dentro de certos bolsões disciplinares, nunca foi completamente identificado como o discurso de uma única ciência. Acostumamo-nos pouco a pouco a pensar que o cérebro era o objeto da neurologia, a psique da psicologia, os aborígines da antropologia e assim por diante. Não obstante, o cérebro tem sido estudado por anatomistas, psicólogos, filósofos, físicos, estetas etc[9]. A psique é objeto de uma grande variedade de discursos, da literatura de ficção às centenas de discursos psicológicos rivais. Os aborígines entraram nos planos de desenvolvimento para o Terceiro Mundo, passaram a compor o elenco de referentes do discurso econômico, sociológico e político, e, com grande sucesso, tornaram-se estrelas de primeira grandeza no discurso de ficção lítero-antropológico, como em Castañeda, Naipaul e Narayan.

O discurso antropológico sobre sistemas de parentesco pode ser lido como o lado avesso do discurso em ciência política sobre relações de poder.[10]". Muitos matemáticos concluem que ou bem se inventa uma linguagem diferente para sua ciência ou muito brevemente suas descobertas passarão a ser monótonas. A nova linguagem, ou o novo enunciado, teria seu caráter matemático atenuado no sentido de poder constituir um universo mais amplo de objetos[11]. Certos discursos científicos abrigam incompatibilidades de concepção: no discurso em astronomia, por exemplo, o universo como testemunho temporal das estrelas convive com o universo como presença atemporal dos buracos negros; em matemática, a geometria euclidiana sobrevive num horizonte dominado pelas geometrias não-dimensionais, e a física newtoniana sobrevive, apesar de todos os pesares. A física contemporânea fornece um exemplo deveras peculiar, que nos servirá muito bem de ilustração, de um lado, para a derrocada da suposição de que o discurso científico descreve o mundo, e, de outro, para a dissolução da crença de que a autoridade de cada disciplina promana da especialização. Alguns físicos andam propondo teorias da grande síntese, sistemas explicativos capazes de integrar todas as partes do conhecimento físico que permanecem contraditórias – uma teoria capaz de explicar, em suma, porque uma partícula pode ser partícula e onda sem que a realidade de uma anule a realidade da outra. O problema dos físicos é de como justificar a grande síntese. Alguns crêem que a única alternativa é construir um gigantesco acelerador de partículas, por centenas de bilhões de dólares, a fim de provar empiricamente os postulados da grande síntese. Para estes, naturalmente, a ciência deriva sua autoridade da acuidade com que descreve o mundo, e quando o mundo se torna demasiado escasso para suas medições, cria-se um mundo artificial para embasar a faina descritiva. Outros físicos argumentam que a justificativa para a grande síntese pode ser lógico-filosófica. Finalmente, um terceiro grupo pensa que um sistema explicativo de tal ambição só poderá encontrar justificativa própria na metafísica do sobrenatural. Nestas proposições, encontramos exemplos do discurso científico constituindo o mundo, estabelecendo o que o mundo é e tentando persuadir o público das verdades em que acredita com convicção.

A questão do público. A ciência partilha com a arte, a religião e a política a ambição de tecer um discurso autônomo em relação às outras áreas de conheci-

mento, e é inclusive capaz de responder melhor às indagações levantadas nas outras esferas. O tópico da ciência seria universalmente válido, e haveria um preço a ser pago por aqueles que ignorassem o assunto da pregação. Assim, encaramos como absurda uma afirmação como esta: "O cálculo diferencial de Fermat para o estudo das tangentes não tem validade porque não é popular." A ciência pouco se importa com o grau de aceitação de seu discurso pelo vulgo; a retórica do discurso científico se alicerça no valor ostensivo das verdades por ele apregoadas. O que o cientista estuda é tão óbvio que não haveria necessidade de persuadir ninguém de sua realidade. Tanto nas *Meditações* como no *Discurso,* Descartes vê-se atarantado com o fato de estar escrevendo o conhecimento científico, e, portanto, reivindicando sua aceitação perante um leitor anônimo. Antes do *Discurso,* de 1637, ele escrevera um *Tratado sobre o mundo,* em 1633, cujo interesse em publicar abandonou depois de ver o que acontecera a Galileu. O *Discurso* e as *Meditações* são ensaios metodológicos justificando o discurso científico e tentando resolver a dificuldade de justificar algo que por definição dispensa justificativas. De qualquer maneira, vingaram as idéias da referência ostensiva e da acuidade descritiva como estratégias retóricas. O realismo científico, no entanto, não teve vida fácil e sem percalços; as mudanças drásticas de paradigmas eram recebidas como fontes de embaraço. Depois vieram a relatividade na física e o relativismo na filosofia. O conhecimento passava a ser uma conseqüência do ponto de observação.

Mas, se por um lado a crença na hegemonia de um discurso monológico diminuiu, por outro lado continua a haver discursos sobre os discursos, discursos críticos, transcendentais, metafísicos erguendo-se sobre o pressuposto de sua própria invalidade como discurso. Cada discurso científico particular tem competência para acordar do sono reificante da autonomia absoluta e de suas aspirações *ortológicas* (em oposição a patológicas).

Talvez o discurso científico seja aquele mais intimamente identificado com o texto e a arte de escrever, lado a lado com a obra de ficção. O público do texto é anônimo e universal, um interlocutor abstrato. A literatura dirige-se a este público, apelando a um código de referência consensual. É como se o romance convidasse o leitor a aceitar aquilo de que fala como experiências plausíveis, aceitáveis, comuns, num espírito de "você sabe, leitor, uma personagem de tal e tal tipo, como já deve ter encontrado várias vezes em sua vida, mas mesmo que não tenha, uma personagem que você é capaz de aceitar com base em sua experiência de outras personagens". O código de referência da ciência parte do pressuposto de que o leitor desconhece aquilo sobre o que fala o texto; portanto, o conteúdo do discurso científico é sempre inédito, e deve ser aceito como tal. Ora, uma estratégia retórica polariza autor e público, fixando algumas identidades do lado dos falantes e outras do lado dos ouvintes. Os autores são poucos e mistificados, verdadeiros heróis, e seu discurso é hermético; o público é amplo, porém abstrato. Na comunicação genuína, cada sujeito deve alternar os papéis de falante e de ouvinte e, em conseqüência, as coisas faladas são mais condicionais, mais dependentes do consenso e da compreensão de todos os participantes do diálogo.

Quem são os interlocutores do sujeito da ciência? Aqueles necessitados de seus conhecimentos? Ou aqueles contemplativos que socraticamente buscam conhecer por conhecer? A ciência não fala ao mundo; ela funciona como discurso instrumental em esferas particulares de ação. Concordamos com Heidegger em sua afirmação de que a ciência é uma extensão da tecnologia, e não o contrário[12],

porque o conhecimento científico existe essencialmente como contingência da coordenação de ações práticas. Os interlocutores das ações individuais são indivíduos; das ações grupais, grupos; de períodos históricos, outros períodos históricos; e das tradições culturais, outras tradições culturais; e assim por diante. Este, no entanto, não é o processo de comunicação científica, mas de comunicação *lato sensu*, refratário à apropriação por qualquer esfera particular de discurso com ambições universalizantes. O público da ciência depende do sujeito que ostenta o cetro da fala, e esta conversa, embora versando temas de interesse científico, pertence à longa e sinuosa discussão sobre a condição humana.

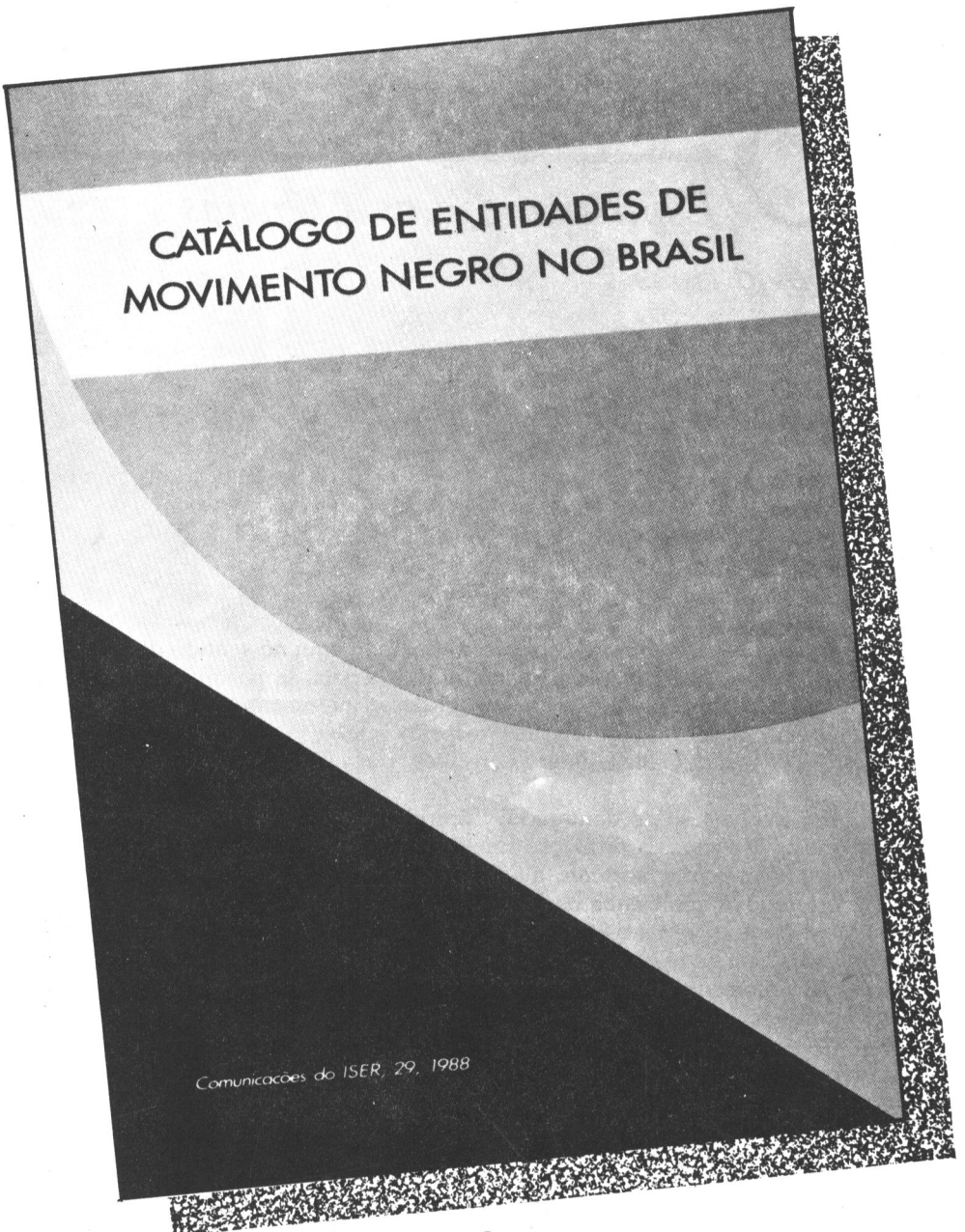
Não creio que a conseqüência desse estado de coisas seja o abandono das teorias e métodos científicos, o advento do cinismo oportunista na escolha de objetos de estudo, ou a *débâcle* das instituições acadêmicas e científicas. Nem creio que estes sejam desfechos desejáveis para a crise de autoridade na ciência. Por enquanto, não há como dizer se o discurso científico persistirá na ilusão descritiva, no devaneio de uma concepção do mundo como metáfora visual incorporada ao texto, ou se ele se tornará mais argumentativo, polêmico e difundido, tentando engajar interlocutores específicos. Mas de uma coisa podemos ter certeza: a viabilidade desse discurso depende do declínio da autoridade que reivindica. Em outras palavras, da transformação dos conceitos de autor e de público, de maneira que a comunicação científica se desenvolva mais como diálogo do que como monólogo executado por uma elite de sábios e muitas vezes circunscrito à torre de marfim habitada por essa elite. A tese desse breve panegírico consiste em afirmar que uma tal transformação do discurso científico não depende de chamamentos revolucionários nem de heroísmos individuais, mas já está em curso na crise de perda de autoridade caracterizada pela diluição das fronteiras entre os gêneros de discurso.

Notas

1. Discuto estes tópicos com mais vagar em *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue: A Cultural Critique*, Wisconsin University Press, 1986, e em "Psychoanalysis: Rhetoric or Science?", *in: Rhetoric and the Human Sciences*, editado por Herbert Simons, a ser publicado pela University of Chicago Press em 1989.
2. *Cf.* a interessante crítica que H. G. Gadamer faz à ciência quando esta procura representar-se em oposição à crítica prática e infensa às leis hermenêuticas de interpretação, *in: Reason in the Age of Science*, MIT Press, 1981.
3. Para uma resenha das posições no debate pós-moderno, *cf.* a "Introduction" de Jonathan Arac a *Postmodernism and Politics*, editado por ele, University of Minnesota Press, 1983. Thomas McCarthy apresenta uma síntese da obra de Habermas em *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, 1978, embora este livro seja anterior aos dois volumes de *The Theory of Communicative Action*, traduzidos para o inglês pelo mesmo McCarthy e publicados pela Beacon Press, 1984 e 1988, respectivamente.
4. *Cf.* Jacques Derrida, *Positions*, traduzido e anotado por Alan Bass, University of Chicago Press, 1981.
5. *Cf.* Georges Canguilhem, *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*, Lisboa, Edições 70, s/d. Traduzido por Emília Piedade do original francês *Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie*, Paris, Vrin, 1977.
6. Comunicação de Fred Hoyle durante sua visita à Rice University no outono de 1986.
7. *Cf.* a crítica de K. Popper de que T. Kuhn teria negligenciado a racionalidade própria da ciência em favor de uma continuidade baseada em contingências empíricas, *in: Criticism*

NÚMERO ESPECIAL!

0,5 OTN



Pedidos:
Telefone (021) 265 5747
Largo do Machado, 21 Cobertura
Rio de Janeiro RJ 22221
Caixa Postal 16011

and the Growth of Knowledge, editado por Lakatos e Musgrave, Cambridge University Press, 1970.

8. *Cf.* Martin Jay, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, 1986.
9. Comunicação pessoal feita a mim por Roberto Lent, Rio de Janeiro, 1986.
10. Comunicação de Wanderley Guilherme dos Santos e Eduardo Viveiros de Castro feita durante uma reunião da Finep no Instituto de Matemática, Rio de Janeiro, julho de 1986.
11. Comunicação pessoal de Roger Penrose, Houston, Rice University, 1986.
12. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, Harper and Row, 1977.

O Espiritismo e as Ciências

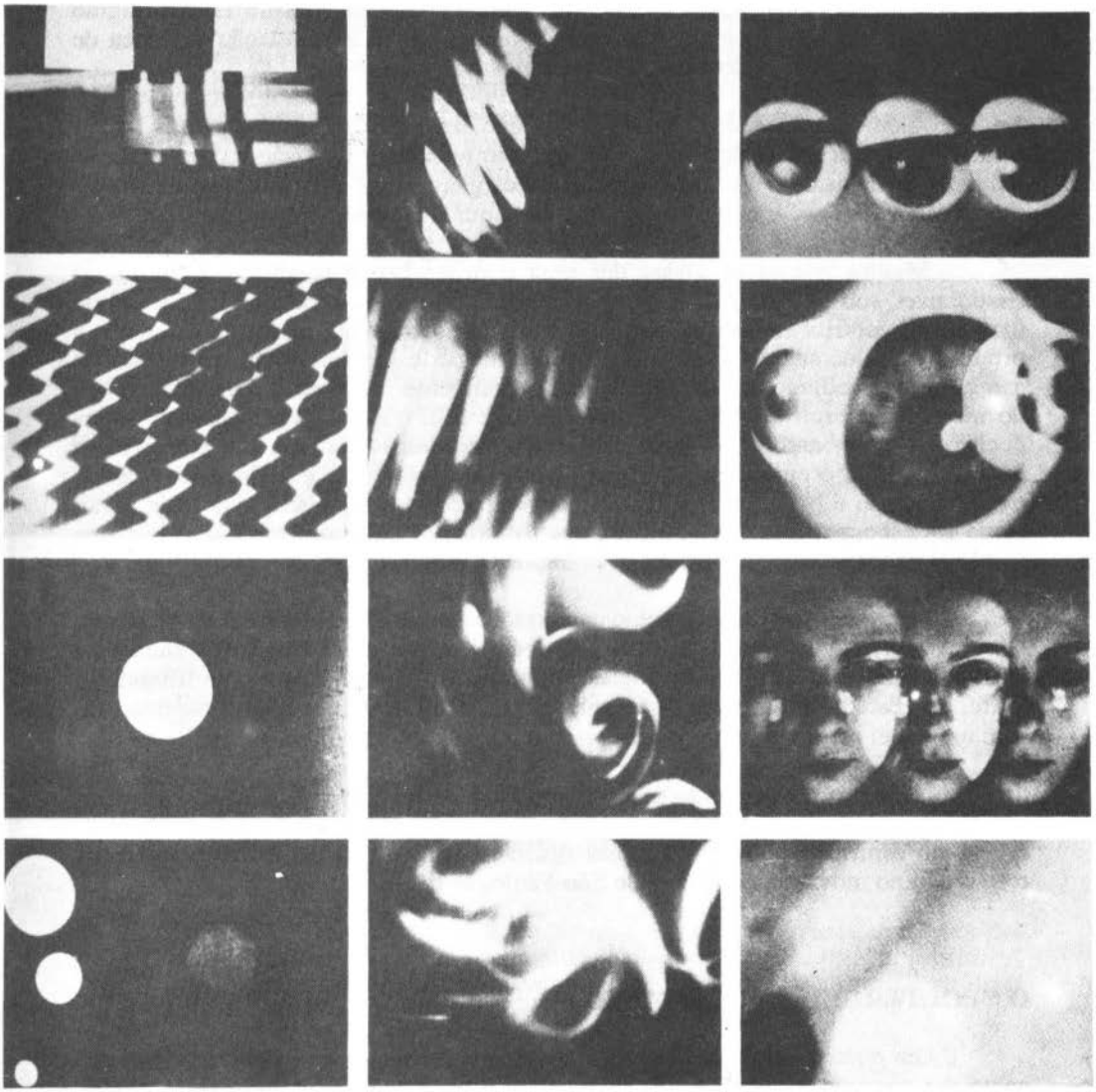
David Hess

Em seu estudo sobre o espiritismo (tomado aqui no sentido do movimento kardecista), Maria Laura Cavalcanti notou a ausência de pesquisa antropológica ou sociológica sobre a produção intelectual desse movimento. Ela escreveu: "Seria interessante pesquisar, no que diz respeito à relação entre o espiritismo e as ciências oficiais, com quais teorias e correntes os espíritos dialogam" (1983: 76).

Em minha tese de doutorado, "Spiritism and Science in Brazil" (1987), estudei vários aspectos da produção intelectual do movimento espírita. Neste artigo, gostaria de abordar somente a interpretação espírita da parapsicologia, uma ciência heterodoxa que estuda os fenômenos da percepção extra-sensorial, da psicocinese (a mente sobre a matéria), bem como vários outros fenômenos chamados "paranormais" ou "espíritas". Aqui, o interesse estará voltado para as interpretações desses fenômenos como fatos sociais, não se colocando a questão da sua realidade ou não-realidade.

David Hess é antropólogo e professor no Interdisciplinary Writing Program, Colgate University, Nova York.

N. do A.: Gostaria de agradecer a Maria Cláudia Pereira Coelho, do PPGAS-UFRJ, que fez uma tradução da primeira versão deste artigo e redigiu a segunda versão. Tendo feito várias mudanças depois do artigo traduzido, qualquer falha de gramática ou de estilo não é de sua responsabilidade. Também quero agradecer a Carlos Alvarado, Patric Giesler, Thomas Holloway, Maria Laura Cavalcati e David Holmberg, por seus comentários na primeira versão; H. G. Andrade, O. A. Faria e B. Kloppenburg, por entrevistas e conversas; Roberto Da Matta por ter apoiado meu projeto de pesquisa no Brasil; e à Comissão da Fulbright e Social Science Research Council por seu apoio financeiro.



Hans Richter. Filmstudie, 1926.

No artigo "Le spiritisme au Brésil" (1967), Roger Bastide distinguiu três tipos de espiritismo: a umbanda, da "classe baixa", enraizada na experiência do negro proletário; o kardecismo, da classe média, e a metapsíquica (hoje chamada parapsicologia), da classe alta. Essa classificação de Bastide já foi criticada por Diana Brown (1974, 1986) e Renato Ortiz (1978), que discordaram da associação entre a umbanda e a classe operária. Além disso, afirmam que a estrutura de raças e classes é bem mais complicada do que Bastide sugeriu. Mesmo Lísias Negrão (1979), que defende Bastide, interpreta a umbanda em uma relação dialética de "resistência e acomodação" com as ideologias dominantes.

Além disso, os espíritas (aqueles que Bastide chama de espíritas kardecistas e espíritas metapsiquistas) em geral não aceitam a inclusão da umbanda na palavra "espiritismo". Para eles a palavra designa apenas os seguidores da doutrina de Allan Kardec. É neste sentido que uso aqui a palavra "espiritismo"[1].

Minhas pesquisas visam dar uma contribuição à reavaliação das idéias bastidianas, sob uma outra perspectiva. Bastide colocou a produção intelectual do movimento espírita em termos dos valores da classe alta, e é minha hipótese que a produção intelectual do movimento espírita só pode ser entendida em termos de sua natureza mediadora num campo mais abrangente. Embora a parte evangélica do movimento espírita (veja Cavalcanti, 1983: 27), o que Bastide chama "o kardecismo", a umbanda e as outras religiões mediúnicas formem um *background* importante para o entendimento da produção intelectual dos espíritas, este campo mediúnico não é bastante amplo. Do mesmo modo, o campo religioso mais geral, como foi esboçado por Carlos Rodrigues Brandão (1980), também não é bastante amplo, embora introduza a perspectiva importante da Igreja Católica.

A tese deste estudo é que o campo ideal para o entendimento da produção intelectual do espiritismo deve incluir também a medicina oficial e as ciências ortodoxas, bem como as parapsicologias da Igreja Católica no Brasil e no hemisfério norte, e o Estado brasileiro. Neste campo mais amplo, os intelectuais espíritas fazem um papel mediador entre o saber popular e as ciências oficiais das elites.

Neste artigo, pretendo servir como guia no labirinto de relações entre esses grupos e ideologias. Uso, como ponto de partida e fio unificador, um texto escrito pelo espírita Hernani Guimarães Andrade, provavelmente o intelectual mais respeitado no movimento espírita de São Paulo, se não do país inteiro.

O "POLTERGEIST" DE SUZANO

Um *poltergeist* é um tipo de fenômeno perturbador que é geralmente visto como um espírito barulhento que interrompe a tranqüilidade doméstica. Ele joga pedras, provoca incêndios, faz barulhos chamados *raps* e quebra objetos de valor. *O "Poltergeist" de Suzano* é o nome de uma monografia publicada pelo Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas, de autoria de Andrade.

Esta monografia simples não tem nenhuma marca exterior do movimento espírita; assemelha-se a um estudo de caso da parapsicologia dos Estados Unidos

e da Europa. Parece mesmo mais detalhada e melhor pesquisada do que outros estudos do gênero (tem 94 páginas): inclui uma planta da casa, uma narrativa do caso com transcrições das entrevistas, fotos dos objetos queimados, um resumo dos eventos "paranormais" que aconteceram (pedras que caíram, depois incêndios), e outros fatos relevantes (exorcismos e desobsessões), seguindo-se a análise, as hipóteses e as conclusões. Afora as referências bibliográficas a Allan Kardec, o estudo aparentemente nada tem a ver com o espiritismo.

Uma leitura mais detalhada, porém, mostra que a perspectiva de Andrade é baseada na doutrina espírita. Depois de examinar as tentativas de exorcismo por alguns pastores protestantes e a psicoterapia de um padre católico, Andrade conclui que o fator mais importante para o término do *poltergeist* foi a desobsessão feita por um grupo espírita. Ele então deduz que a doutrina de Kardec merece atenção, e examina suas idéias no *Livro dos Médiuns*, onde Kardec concluiu que a causa do *poltergeist* são "entidades desencarnadas". Kardec, porém, achou que estes espíritos, mais do que malevolentes, são danosos.

Neste ponto, Andrade faz um comentário sobre Kardec que é quase uma reinterpretação, e este passo é importante para entender o papel dos intelectuais dentro do movimento espírita. Embora os não-intelectuais tendam a aceitar a doutrina de Kardec como algo sagrado e imutável, os intelectuais freqüentemente o tratam como um pensador do século passado que pode errar. Assim, dentro do movimento espírita, os intelectuais têm um papel progressista, no sentido de fornecerem uma fonte de mudanças na doutrina.

Vale a pena examinar o comentário de Andrade sobre Kardec:

> Mas Allan Kardec reconhece que nem sempre as coisas são tão simples assim, fato este que também verificamos pessoalmente, ao tratarmos com inúmeros casos de infestação de casas por *poltergeists* agressivos. Na maioria dos eventos desta espécie encontramos sempre os mesmos indícios: conflitos entre os moradores da casa e pessoas ligadas a "trabalhos de terreiro"; objetos usados nesta categoria de "trabalhos"; ameaças ou imprecações por parte de indivíduos filiados àquelas organizações de magia negra (Andrade 1982: 90).

É claro que a leve crítica a Kardec está relacionada com um outro ponto, talvez até mais importante:

> Surpreendeu-nos a coincidência, em número significante de casos, de informações acerca de sinais típicos de ação maléfica à distância induzida por "macumbeiros" (espécie de magos negros) que se encontram em "terreiros de quimbanda" no Brasil (p. 91).

Andrade acha que os casos desse tipo estão crescendo no Brasil. Ele escreve: "A evidência dos fatos vem revelar a existência de uma nova categoria de crime ainda não reconhecida oficialmente e, por isso, não prevista nas leis" (p. 93).

Andrade fala de quimbanda ou magia negra, porém a maioria dos espíritas não usa palavras tão específicas. Assim como muitos católicos usam a palavra "espiritismo" para incluir tanto o espiritismo no sentido de Kardec quanto a um-

banda e os candomblés, muitos espíritas falam de quimbanda ou magia negra para o campo inteiro das religiões afro-brasileiras.

Em vários centros espíritas, os líderes me informaram que a maioria dos casos de desobsessão tem algo a ver com magia negra. Para os espíritas, que são geralmente brancos da classe média, a palavra "negra" tem um duplo significado, de "mal" e de "africano". Desta perspectiva (que representa uma das múltiplas leituras possíveis), a desobsessão representa uma tentativa de desobcecar o Brasil da sua herança africana.

Até este ponto, o texto de Andrade pode ser enquadrado no modelo de um campo mediúnico com três divisões semelhantes àquelas de Bastide: a elite intelectual, as massas evangélicas e as religiões afro-brasileiras. Mas agora a importância de outras elites se manifesta.

A representação da magia negra e da quimbanda como atividades criminosas faz lembrar a atitude da classe médica contra qualquer tipo de religião mediúnica (espírita, umbandista, candomblezeiro etc.) na década de 30. Nesta época, os espíritas deram ênfase à sua natureza científica para se distinguirem das religiões afro-brasileiras. Assim, o passo de Andrade de estudar as religiões afro-brasileiras como um cientista distingue até mais os espíritas destas religiões, e os associa com a classe médica e outras elites.

Assim, pode-se ver como o papel do intelectual espírita é duplo: ele defende o movimento espírita contra os seus críticos e tenta distinguir o espiritismo das religiões afro-brasileiras. Mas, por outro lado, critica os espíritas evangélicos, que interpretam a doutrina kardecista como se fosse a "palavra sagrada". Desta maneira, os intelectuais representam o espiritismo em relação a outras elites, mas também representam as idéias destas elites dentro do movimento espírita.

Pode-se ver este segundo processo claramente na série de artigos chamada "As Três Faces da Parapsicologia", publicada na *Folha Espírita* por Lawrence Blacksmith. Blacksmith é um pseudônimo que Andrade usa (ele me deu permissão para divulgar este pseudônimo). O nome é uma tradução literal do nome português de seu avô paterno; ele me informou que este "uso caseiro" do pseudônimo o protege "contra a popularidade". Em outras palavras, o par de nomes serve para distinguir a sua voz popular da sua voz mais científica.

Neste artigo, Andrade divide as escolas de parapsicologia do hemisfério norte em três grupos principais: o primeiro, a "face soviética", é uma escola materialista; o segundo, a "face ocidental", refere-se ao discurso parapsicológico da Europa e dos Estados Unidos. Esta segunda face é representada por Andrade com a metáfora de uma moeda:

> Poderíamos comparar a parapsicologia ocidental com uma moeda possuindo os usuais cunhos: cara e coroa. Uma delas corresponde ao aspecto com que a parapsicologia se apresenta oficialmente, ostentando a fisionomia científico-positivista. A outra é a da perspectiva interna, que aguarda um acervo incomensurável de evidências que apóiem uma posição ainda considerada metafísica, a da sobrevivência da personalidade após a morte (Blacksmith, julho de 1979).

A terceira face da parapsicologia é intermediária entre as escolas opostas materialista e idealista, e esta face é associada ao conceito que Andrade denomina de "modelo organizador biológico" (MOB), que é mais ou menos equivalente à categoria espírita do perispírito, ou seja, o corpo astral ou corpo espiritual.

O par de termos MOB/perispírito (como o par de nomes Andrade/Blacksmith) repete, assim, no discurso de Andrade, a sua fórmula de cara ou coroa utilizada para descrever a parapsicologia ocidental: o termo MOB é para dialogar na rua de estranhos céticos, tais como os parapsicólogos "ortodoxos" do hemisfério norte, e o termo "perispírito" é para dialogar dentro da casa do espiritismo brasileiro (veja Da Matta, 1985).

Mas, veja bem: dentro da casa ele é Lawrence Blacksmith (um nome estrangeiro), e na rua do discurso científico ele é Hernani Guimarães Andrade. Não que ele tenha um discurso duplo: é muito mais complicado. Ele representa o discurso externo dentro do movimento espírita, assim como representa o discurso espírita no mundo científico.

A possibilidade de tradução dos termos corresponde à visão de Andrade de que a parapsicologia pode ser facilmente traduzida para a doutrina espírita, o que equivale a dizer que a confirma:

> Antes de prosseguir, queremos alertar os espíritas ainda influenciados pela ridícula campanha atrás aludida, de que jamais a parapsicologia foi, é, ou será adversária do espiritismo. Muito pelo contrário. Eles se completam (Blacksmith, agosto de 1979).

A "campanha ridícula" à qual Andrade se refere é a parapsicologia católica. Para Andrade, esta é uma "pseudoparapsicologia":

> Propiciou a proliferação de pseudoparapsicólogos com objetivos escusos não-científicos. Entre estes aventureiros, alguns religiosos fanáticos e intolerantes procuraram disseminar a confusão no seio da massa leiga... *(ibid.)*

Assim, Andrade, no papel de intelectual espírita, serve como um médium de discursos, ou um médium discursivo. Por um lado, ele fala ao movimento espírita e previne seus colegas para que não repudiem a parapsicologia de uma forma simples. Mas, por outro lado, este diálogo entre as elites e as massas dentro do movimento espírita é ligado ao diálogo entre duas elites, os intelectuais espíritas e os católicos.

VARIAÇÕES CATÓLICAS

É interesse notar que "fanático" foi exatamente o termo que o padre Oscar Gonzalez Quevedo usou durante uma conversa informal comigo alguns anos atrás, quando se referiu a Andrade. Por uma coincidência curiosa, este jesuíta também apresentou uma leitura das divisões entre as escolas parapsicológicas do hemisfério norte.

No seu livro *O que é parapsicologia?*, Quevedo afirma que a parapsicologia do hemisfério norte pode ser dividida em três escolas: a escola materialista é associada com os países do bloco soviético, e contrasta com a escola "espiritualista" dos Estados Unidos. Entre as duas, há uma "escola eclética", a qual ele associa com a Europa, que estuda uma mistura de fenômenos paranormais (ou do espírito) e "extranormais" (ou de causa material; quer dizer, biológica ou física).

Há também uma escola "teórica" que se origina da escola eclética, mas dela difere por deduzir de certas implicações a existência de uma categoria de fenômenos que não são nem extranormais nem paranormais, mas "supernormais". No livro *A face oculta da mente*, Quevedo afirmou que, "de acordo com a parapsicologia, tais fenômenos não têm uma explicação satisfatória" (por exemplo, os milagres de Lourdes). Em vez disso, pertencem ao domínio dos teólogos, porque requerem a intervenção direta do outro mundo. Entretanto, o mesmo não é verdadeiro para a possessão demoníaca, a comunicação com os espíritos ou a reencarnação, classificados pela escola teórica de parapsicologia como fenômenos extranormais ou paranormais.

Assim, Quevedo situa a sua parapsicologia em uma posição mediadora entre a ciência e a doutrina católica, uma posição que é paralela à posição mediadora da parapsicologia de Andrade, entre a ciência e a doutrina espírita. Porém, embora estas duas parapsicologias estejam construídas como discursos mediadores, e neste sentido sejam estruturalmente equivalentes, elas têm um conteúdo bastante oposto.

Para Quevedo e seus seguidores na Igreja Católica, os *poltergeists* são produtos de uma energia física chamada "telergia", que é dirigida pelo inconsciente de uma pessoa viva (chamada de "agente"). Conseqüentemente, a resposta certa ao *poltergeist* não é o exorcismo, mas sim a psicoterapia.

O padre jesuíta John Fitzpatrick tinha estas idéias quando a família vitimada de Suzano o chamou para exorcizar o *poltergeist*. No seu livro *O poder da fé*, Fitzpatrick escreveu:

> A assombração, portanto, pode ser entendida como sendo a presença de um corpo de energia criado pela pessoa. Parece estar sob o controle do subconsciente de quem a está causando, e pode ser levada a interferir com pessoas e situações das maneiras mais variadas. Usualmente é um sintoma de uma forma moderada de distúrbio mental tal como extremo ciúme, ódio, ressentimento e insatisfação com alguma pessoa ou situação (1983: 19).

Fitzpatrick nota que antes de ele chegar havia dois pastores protestantes que atribuíram a causa do *poltergeist* às imagens de idolatria dentro da casa, tendo aconselhado a família a quebrar estas imagens em pequenos pedaços. Depois, os pastores rezaram com a família, mas sem sucesso (1983: 22). Um famoso macumbeiro do local também não obteve êxito.

A interpretação da família era a de que o *poltergeist* fora causado por uma macumba feita por uma vizinha contra eles. E é esta interpretação, que pode ser chamada de "nativa" (e que a leitura espírita defende num discurso científico),

que coloca o *poltergeist* num quadro de relações pessoais e hierarquizadas (no sentido de Da Matta, 1985). Quer dizer: para a família, a causa do *poltergeist* estava associada a uma relação pessoal entre o pai da família e uma vizinha. Esta relação estava mediada por uma série de relações de hierarquia: a vizinha pediu um trabalho de magia negra contra o pai a um macumbeiro, que por sua vez pediu a ajuda de um espírito maléfico para realizar o trabalho. Estas ações inscrevem uma hierarquia de poderes sobrenaturais, partindo da vizinha, que tem poucos poderes, passando pelo macumbeiro e chegando até o espírito maléfico. Do outro lado, o pai foi pedir a ajuda de uma figura religiosa (ou seja, um padre, os pastores protestantes e, ao final, o desobsecador espírita), que por sua vez pediu a ajuda de um ser sobrenatural mais poderoso (ou seja, o Deus cristão ou um espírito de luz).

Ao contrário, a interpretação de Quevedo e Fitzpatrick, que vem da parapsicologia norte-americana e européia, coloca o indivíduo, na forma de um "agente" (definido acima), como uma figura central, com um valor encompassador. Ou seja: a causa do *poltergeist* não é enquadrada em um par de relações pessoais e hierarquizantes, vizinha/macumbeiro/espírito maléfico, e pai/desobcecador (ou padre ou pastor)/espírito de luz (ou Deus ou Jesus). Ao contrário, a causa são simplesmente os poderes de energia "telérgica", que são um produto da hostilidade inconsciente da menina de 14 anos. Assim, a solução não é uma sessão de exorcismo ou desobsessão, que institui valores hierarquizadores, mas uma sessão de psicoterapia, que trate a menina como um sujeito e se restrinja aos sentimentos dela em relação ao seu pai. Assim, a interpretação da parapsicologia católica (e deve-se lembrar que Quevedo e Fitzpatrick não são brasileiros) representa os valores que Da Matta (1983) e Dumont (1980) associam com o individualismo e o Ocidente moderno.

Dessa forma, Fitzpatrick, seguindo esta segunda interpretação, acreditava que a filha de 14 anos nutria um profundo ressentimento contra o seu pai. Esta seria uma interpretação que se pode chamar de "estrangeira" – ou, talvez melhor, "moderna" – em relação à interpretação que enquadra o *poltergeist* nas ações de um macumbeiro e dos espíritos maléficos. Segundo Fitzpatrick, alguns anos antes, o pai tinha ido viver com uma outra mulher, e a filha nunca o aceitou depois de sua volta. Quando ele voltou, o *poltergeist* começou.

De acordo com o seu relato, Fitzpatrick aconselhou a família a remover o "agente", esta menina de 14 anos. A família concordou em mandar a menina para longe por algumas semanas, período no qual os fenômenos cessaram. Quando ele retornou, depois de duas semanas, descobriu que a menina voltara na véspera, e que os fenômenos haviam recomeçado. Fitzpatrick afirma que levou então a menina para uma sessão de psicoterapia particular, na qual ele a convenceu a aceitar seu pai e acabar com o ressentimento. Depois disso, segundo ele, os fenômenos cessaram inteiramente.

O estudo de Andrade revela um problema no relato de Fitzpatrick. De acordo com a pesquisa de Andrade, a menina esteve fora por apenas quatro dias, de 23 a 27 de maio de 1970. Andrade então argumenta que Fitzpatrick teria visitado a casa em 22 ou 23 de maio; dessa forma, o prazo de duas semanas após esta data cairia em junho, mas os fenômenos cessaram a 28 de maio. Andrade afirma então que a sessão de psicoterapia de Fitzpatrick ocorreu bem depois do fim dos

fenômenos, já que duas semanas depois de 22 ou 23 de maio seria 6 de junho, e os fenômenos cessaram a 28 de maio.

Andrade não considera a possibiliade de Fitzpatrick ter cometido um erro e escrito "duas semanas" ao invés de "quatro dias", o que faria o seu relato se encaixar melhor com a cronologia de Andrade. Ao invés disso, Andrade afirma que a causa real da extinção do *poltergeist* foi uma sessão espírita de desobsessão. Entretanto, o seu registro não especifica a data desta sessão; afirma apenas que ele entrevistou os espíritas em 30 de maio, ou seja, dois dias depois de os fenômenos pararem. Não nos é, assim, dado saber quando a sessão de consulta de Fitzpatrick ou a sessão de desobsessão espírita de fato ocorreram.

Não é necessário, para este estudo, resolver estas questões; dado que elas são deixadas em aberto, isto é uma garantia quase total de que o *poltergeist* de Suzano retornará para assombrar o diálogo em andamento entre os parapsicólogos católicos e espíritas. Tampouco é provável que este diálogo termine em um futuro próximo, e a razão para isto relaciona-se com o conjunto subjacente de valoes que estrutura este diálogo e que é por ele reproduzido.

As parapsicologias brasileiras dos católicos e espíritas estão estruturadas pelos valores da Igreja Católica e da doutrina espírita, mas o debate não ocorre nestes termos. Ao invés disso, ocorre nos termos de uma "língua parapsicológica", uma língua que é em si dividida. Entretanto, tanto os católicos quanto os espíritas podem se chamar parapsicólogos, porque as duas posições existem dentro da parapsicologia da Europa e da América do Norte. O que está junto no norte é diferenciado no sul, em um processo que se pode chamar de bricolagem de ciência heterodoxa.

UM INTERVALO NO NORTE

"Parapsicologia" é um termo genérico que enquadra uma variedade de escolas e tradições, conforme já foi discutido por Quevedo e Andrade. Por enquanto, quero deixar de lado a escola soviética, e examinar mais detalhadamente uma divisão dentro das parapsicologias ocidentais.

Embora, para o cético, a disciplina inteira da parapsicologia seja uma aglomeração de crenças ocultistas sem ordem, para os parapsicólogos existem divisões importantes de ceticismo e convicção. Estas divisões dentro da disciplina no hemisfério norte corresponderiam às divisões entre católicos e espíritas no Brasil.

A escola mais antiga é a escola de pesquisa psíquica britânica e norte-americana, que estudou principalmente a questão da sobrevivência da personalidade depois da morte. (Na França, a pesquisa psíquica era conhecida pelo nome de *métapsychique;* ela desenvolveu um discurso levemente diferente daquele da pesquisa psíquica anglo-saxônica sob a liderança do fisiologista Charles Richet.)

Na década de 30, o norte-americano J. B. Rhine lançou aquilo que é freqüentemente chamado de uma revolução de paradigma, dando à pesquisa psíquica

uma orientação estatística e de laboratório, e rebatizando-a de parapsicologia. Rhine também direcionou a pesquisa, afastando-a da questão da sobrevivência, argumentando que a primeira prioridade deveria ser a pesquisa da percepção extra-sensorial e da psicocinese. Atualmente se usa a palavra "parapsicologia" como um termo mais amplo para todas as escolas, distinguindo-se a parapsicologia de Rhine como "parapsicologia pós-rhineana".

As idéias de Rhine tiveram muita influência na Associação Parapsicológica, a mais importante organização internacional de parapsicologia. Embora nesta organização exista um grupo pequeno de parapsicólogos que acredite na interpretação espírita do *poltergeist,* hoje a grande maioria adota a interpretação que no Brasil corresponderia mais ou menos à perspectiva dos parapsicólogos católicos.

Assim, a monografia de Andrade, além de ser uma crítica da perspectiva católica, também representa uma crítica da parapsicologia pós-rhineana. Por exemplo, Andrade escreve:

> As experiências de Rhine conseguiram demonstrar a realidade das funções e dos fenômenos paranormais. Entretanto, elas mesmas serviram de apoio à interpretação positivista e materialista para esses fatos. Desse modo, os fenômenos de *poltergeist* também passaram a ser enquadrados genericamente na categoria dos eventos puramente psicocinéticos (Andrade, 1982: 80).

Deste modo, a perspectiva de Andrade é em si mesma um tipo de "ataque de *poltergeist*" contra as interpretações que ele chama de "positivistas" ou "materialistas". Andrade não nega que uma pessoa possa fornecer energia suficiente para o *poltergeist,* mas pàra ele isso não é uma explicação suficiente. Além disso, são necessários também um espírito e um feiticeiro, ou seja, fica evidente a necessidade de encompassar o *poltergeist* em um quadro de relações pessoais.

O "Poltergeist" de Suzano representa, assim, uma espécie de conflito de valores para a parapsicologia da Associação Parapsicológica. Por um lado, é um estudo empírico cuidadosamente pesquisado, e não uma afirmação teórica, sendo portando representativo de um tipo de pesquisa parapsicológica que é positivamente valorizado nesta organização. Por outro lado, o estudo de caso espírita chega a conclusões teóricas opostas à interpretação privilegiada, conclusões que negam o papel central do "agente" e, conseqüentemente, o valor do "indivíduo".

A solução para este dilema é encontrada em um artigo de revisão de Carlos Alvarado, um porto-riquenho educado nos Estados Unidos na linha pós-rhineana, mas que se vê como alguém que representa "outras perspectivas" dentro da Associação Parapsicológica. Assim, da mesma forma que os estudos de caso de Andrade traduzem o gênero de estudo de caso da Associação Parapsicológica para a parapsicologia brasileira espírita, a revisão de Alvarado traduz o caso de Andrade de volta para os valores parapsicológicos da Associação Parapsicológica.

Por um lado, Alvarado elogia a integridade do estudo e conclui que "é o registro mais sistemático e detalhado dos fenômenos de *poltergeist* de incêndio" (1984). Por outro lado, ele questiona a interpretação de Andrade, afirmando que "explicações alternativas poderiam ser consideradas com mais detalhes". Alvara-

do menciona explicitamente o impacto da sessão de desobsessão na psicodinâmica de grupo como uma explicação alternativa, quer dizer, ele abre a possibilidade de "reler" a interpretação relacional de uma perspectiva individualista.

Resumindo, assim como a tradução da parapsicologia do hemisfério norte para o Brasil envolve uma reinterpretação cultural, o processo inverso da retradução também envolve uma reinterpretação segundo os valores daquela parapsicologia. Encontramos aqui mais um papel mediador do discurso do intelectual espírita, desta vez entre o movimento espírita brasileiro e a parapsicologia da Associação Parapsicológica.

MAIS VARIAÇÕES CATÓLICAS

Voltando ao Brasil, podemos ver que a divisão entre a interpretação espírita/psicocinética do *poltergeist* também tem um paralelo dentro da Igreja Católica. Fitzpatrick observa que o pai da família queria que ele benzesse a casa, o que ele se recusou a fazer, alegando que "de acordo com o meu entendimento da natureza do problema, não acreditava que alguma bênção pudesse resolver o caso" (1983: 21). Foi provavelmente depois dessa recusa do padre que a família procurou a ajuda dos pastores, do macumbeiro e dos espíritas.

As atitudes do padre e da família representam uma divisão que ocorre dentro da Igreja sobre a natureza desses fenômenos, e que não configura somente uma divisão entre as elites e as massas, mas também uma divisão entre duas elites. De um lado, o jesuíta Quevedo observa:

> Todos os casos da história, bíblicos ou pós-bíblicos, até os mais célebres, como as endemoninhadas de Loudun... são realmente simples de explicar-se científica e parapsicologicamente e resultam ilógicos e absurdos na interpretação demoniológica (1974: 116).

Por sua vez, o bispo franciscano Boaventura Kloppenburg, tão crítico do espiritismo quanto Quevedo, afirma:

> Entretanto, se um determinado caso não for puramente pré-histórico, se nele certamente não se intrometeram nem mocinhas travessas, nem moleques brincalhões, nem espertalhões interessados, nem ratazanas ou rajadas de vento, se os relatórios não foram feitos por pessoas mitômanas ou tipos paranóicos, se as alucinações individuais e os contágios mentais forem certamente excluídos e a assombração não obstante continuar, poder-se-á pedir a um padre para fazer o exorcismo em regra, porque a infestação diabólica será então bem possível (1960: 271).

O ceticismo de Quevedo sobre a intervenção demoníaca criou problemas com a hierarquia da Igreja. O seu Centro Latino-Americano de Parapsicologia foi fechado em 1984, e foi-lhe imposta também uma proibição de falar (cf. *Veja*, 22/10/86, p. 85). Numa entrevista dada a mim (4/2/86), Kloppenburg explicou que Quevedo estava sob proibição porque ele "não ficou na ciência", tendo em vez disso tentado usar a parapsicologia para explicar a intervenção demoníaca. Neste caso, a interpretação relacional não somente encompassou, mas reprimiu a interpretação individualista.

Entretanto, Kloppenburg está preparando uma nova edição do seu livro, *O Espiritismo no Brasil*. Segundo ele, depois do Vaticano II, houve muita discussão de "diálogo", mas não aconteceu nada, e agora há "a mesma propaganda espírita". *Plus ça change...*

O CASO DO MÉDICO ANÔMALO

Se as idéias parapsicológicas são controversas dentro da Igreja Católica no Brasil, elas são até mais controversas dentro da profissão médica e do ambiente universitário.

Alguns artigos sobre a parapsicologia apareceram nas revistas de medicina e psicologia durante as décadas de 60 e 70, sendo em geral introduções básicas à parapsicologia pós-rhineana (Passos, 1964; Ribas, 1966; também as introduções por Quevedo, 1962, e pelo psiquiatra espírita Alberto Lyra, em Uchôa, 1976). Com a exceção de uma tese doutoral (Lessa, 1975; veja também Levy Júnior, 1970), não existem estudos parapsicológicos nas universidades brasileiras[2]. Darcy de Mendonça Uchôa, então professor de psiquiatria na Escola Paulista de Medicina, caracterizou a situação da forma que se segue: "O meio universitário brasileiro tem-se mostrado infenso a esta matéria" (1976: 107).

Osmard Andrade Faria é talvez o mais prolífico dos membros da classe médica interessados na parapsicologia, embora não ocupe nenhum cargo de professor. Não sendo de temperamento religioso, com uma possível exceção numa atração pelo zen-budismo, este médico de formação jornalística não se inclina nem pelo catolicismo nem pelo espiritismo. Ao contrário, encara o mundo dos alicerces do seu conhecimento, em fisiologia, medicina e hipnose. Devido a este conhecimento Faria tende a procurar explicações físicas para os fenômenos paranormais, sendo por isso mais influenciado pela parapsicologia soviética (chamada "psicotrônica") do que pela parapsicologia pós-rhineana.

Em seu livro *Parapsicologia,* Faria resume o caso de *poltergeist* de Suzano, sem comentar a interpretação espírita de Andrade. A exemplo de Quevedo, Faria acha que a causa do *poltergeist* é uma energia gerada pelo agente; entretanto, os dois autores divergem mais adiante, pois Faria crê que todos os fenômenos da parapsicologia, inclusive a precognição e a telepatia, devem ter alguma explicação física.

Deste modo, Faria acha que o conceito espírita de perispírito foi um passo positivo que favoreceu o desenvolvimento das teorias parapsicológicas; porém, foi somente um passo (1981: 295). A este respeito, inclina-se mais pelas idéias soviéticas sobre "campos bioplásmicos" (1981: 312).

Assim, neste processo de bricolagem das diversas escolas de parapsicologia do hemisfério norte, a escola soviética aparece no Brasil no discurso de um médico. Uma divisão no espaço (parapsicologia ocidental/soviética) aparece no Brasil como uma divisão entre religião e medicina, e uma divisão no tempo (pesquisa psíquica/parapsicologia pós-rhineana) marca no Brasil grupos no campo religioso (catolicismo/espiritismo) ou até mesmo uma divisão dentro da Igreja Católica.

Então, para entender a significação da ciência dos espíritas, é necessário colocá-la num campo comparativo com esta extensão. Mas não se pode reduzir este campo comparativo a um sistema fechado, com um determinado número de elementos, semelhante a um sistema de fonologia, com uma análise formalista (veja Culler, 1982). Ao contrário, é um sistema aberto, onde sempre é possível encontrar novos pontos de comparação. Na parte final deste artigo, gostaria de abordar as relações entre a ciência espírita e duas outras categorias da realidade brasileira: os grupos alternativos e o Estado.

UM CONGRESSO DE TIPO POLTERABEND

Da comparação das idéias de Andrade com as idéias de outros grupos – a Igreja Católica, a parapsicologia do hemisfério norte e um médico que não é nem espírita nem católico – surgiu um retrato da ciência dos espíritas como uma defesa das idéias populares brasileiras contra aquelas das elites. É uma leitura quase oposta à de Roger Bastide, que colocou a ciência dos espíritas como algo elitista e da classe alta.

Mas seria simplista negar completamente a tese de Bastide; como já notei, a parapsicologia espírita tem um papel duplo. Ela representa idéias populares sobre magia negra e espíritos dentro de um campo de discurso das elites, mas também representa as idéias das elites para os segmentos populares do movimento espírita.

Este papel duplo pôde ser observado num congresso de parapsicologia e medicina natural, que se realizou em Brasília em junho de 1985. O congresso ocorreu alguns meses depois da morte de Tancredo Neves e o nascimento da Nova República, e o governador do Distrito Federal, José Aparecido, deu a primeira palestra, sobre a importância da medicina natural na realidade brasileira, dizendo que a medicina oficial era mais um lado do Brasil que deveria mudar.

Mais tarde, Octávio Ulysses, da Faculdade Espírita de Curitiba, manifestou-se a favor de reformas educacionais que favoreceriam a parapsicologia. Ele afirmou a necessidade de uma "nova epistemologia para a Nova República", dizendo também que chegara a hora para "psicobiofísica já!" (Psicobiofísica é o nome que Andrade deu para a sua visão holística da parapsicologia.) Mais tarde, um colega de Andrade apresentou um resumo do caso de Suzano como um exemplo desta nova ciência.

Outras palestras uniram várias idéias espiritualistas e/ou alternativas sob uma oposição comum: a parapsicologia e a ufologia estariam para a ciência ortodoxa assim como a medicina natural está para a medicina oficial, e como a Nova República está para a repressão.

A esperança dos locutores era a de que surgiria uma Nova República da ciência igual à Nova República de Estado, uma perspectiva que pode parecer irônica hoje, mas é importante lembrar que o congresso aconteceu na alvorada da Nova República, quando mudanças pareciam uma possibilidade concreta. E, para

comprovar que mudanças não eram somente um sonho sem esperança, durante o congresso o Ministério da Previdência anunciou que reconheceria a acupuntura, a homeopatia e a naturopatia como terapias alternativas na medicina oficial.

O governo ainda não reconhece oficialmente terapias de orientação espírita, mas os espíritas estavam organizando uma campanha para reformular a lei do curandeirismo e outros regulamentos contra a cura espiritual. Além disso, deputados simpáticos ao espiritismo já submeteram três propostas à Câmara Federal, ainda sem êxito, a favor do estabelecimento de cadeiras de parapsicologia nas escolas de medicina[3].

Assim, a parapsicologia espírita legitima os esforços dos espíritas para mudar as leis e instituições contrárias às práticas espíritas. Porém, por outro lado, os intelectuais espíritas argumentam a favor de um discurso mais científico entre os grupos alternativos e espirituais. Alguns intelectuais lamentavam-se comigo – e acredito que era mais do que um papo para inglês ver – do "baixo nível" de algumas palestras do congresso de Brasília.

Uma lista das palestras mais "alternativas" dá uma idéia dos diversos grupos representados no congresso: pintura mediúnica, iridologia, ioga para nova era, comunidade alternativa, massagem bioenergética integrativa, terapia de vidas passadas, sabedoria dos números, energia das pirâmides, biocomunicação interestelar, alquimia astrológica para uma vida melhor, e a relação entre a ufologia e os orixás.

Polterabend é uma palavra alemã para uma celebração pré-nupcial e bem barulhenta que lembra um pouco do carnaval. Para alguns dos intelectuais espíritas com quem falei, a confusão barulhenta de vozes populares ou alternativas neste congresso fez dele um tipo de carnaval ocultista. Talvez como uma resposta, em outubro do mesmo ano os espíritas paulistas organizaram um outro congresso sobre parapsicologia, medicina e espiritismo de "alto nível".

Assim, os intelectuais espíritas fazem um papel mediador entre os saberes da ciência, da medicina oficial e do povo. É um papel, no campo ideológico, estruturalmente semelhante ao nosso, quer dizer, de sociólogos e antropólogos. Já reconhecemos a natureza mediadora da umbanda no campo religioso; porém, nossos estudos de umbanda tendem a colocar o espiritismo, e especialmente a produção intelectual do espiritismo, num extremo associado com as elites e as ideologias da classe alta. Mostrei aqui que, de um outro ponto de vista, esta produção intelectual também tem uma natureza mediadora entre idéias populares e oficiais.

Desta maneira, creio ser melhor pensar a produção intelectual do espiritismo em termos de uma realidade de hierarquias e mediações múltiplas, ao invés de situá-la como uma ideologia da classe alta dentro de um campo mediúnico ou mesmo religioso. Deste modo, mesmo os intelectuais espíritas seriam médiuns, no sentido de serem, como nós, médiuns discursivos.

Notas

1. Em minha tese (1987), há uma discussão sobre os usos da palavra "espiritismo" nos campos da religião e das ciências sociais.

2. Na Faculdade Bezerra de Menezes, em Curitiba, há um programa de parapsicologia onde existem planos para alguns projetos de pesquisa.
3. Projeto nº 2.915, *Anais da Câmara dos Deputados,* vol. 14, 18-24/6/65 p. 681-689; *Diário do Congresso Nacional, Seção I,* 27/8/75, p. 635; e Projeto-Lei nº 6.612, 29/4/82.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARADO, Carlos. Review of *O "Poltergeist" de Suzano. Journal of the Society for Psychical Research, 52.798, 1984, p.392.*

ANDRADE, Hernani Guimarães. *O "Poltergeist" de Suzano. Monografia nº 5.* São Paulo, Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas, 1982.

BASTIDE, Roger. *Le Spiritisme au Brésil. Archives de Sociologie des Religions, 24,* 1967, p.3-16.

BLACKSMITH, Lawrence. As Três Faces da Parapsicologia. *Folha Espírita,* junho, julho e agosto de 1979, 6 (63-65): 4-5.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo.* São Paulo, Brasiliense, 1980.

BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil.* Ann Arbor, MI, UMI Press (baseada na tese doutoral de 1974), 1986.

CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível.* Rio, Zahar, 1983.

CULLER, Jonathan. *On Deconstruction.* Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1982.

Da MATTA, Roberto. *A casa e a rua.* São Paulo, Brasiliense, 1985.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus.* Chicago, University of Chicago Press, 1980.

FARIA, Osmard Andrade. *Parapsicologia.* Rio, Atheneu, 1981.

FITZPATRICK, John. *O poder da fé.* São Paulo, Pensamento, 1983.

HESS, David. *Spiritism and Science in Brazil.* Tese de Phd, Depto. de Antropologia, Cornell University, Ithaca, Nova York, EUA, 1987.

KLOPPENBURG Boaventura. *O Espiritismo no Brasil.* Petrópolis, Vozes, 1960.

LESSA, Adelaide Petters. *Precognição.* São Paulo, Duas Cidades, 1975.

LEVY JÚNIOR, Maurício. Contribuição para o Estudo Psicanalítico dos Sonhos Telepáticos. *Revista Brasileira de Psicanálise* 4(2): 191-239, e 4(3): 317-352, 1970.

NEGRÃO, Lísias. A Umbanda como Expressão da Religiosidade Popular. *Religião e Sociedade, 4:* 171-191, Rio, ISER/CER - Ed. Civilização Brasileira, 1979, p. 171-191.

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

PASSOS, A C. de Moraes. Percepção Extra-sensorial e Hipnose. *Revista de Psicologia Normal e Patológica,* 10(3-4): 555-562, 1964.

QUEVEDO, Oscar Gonzalez. *Que es la Parapsicologia.* Buenos Aires, Columbia, 1969. (Edição em português: *O que é parapsicologia.* São Paulo, Loyola, 1974.)

————. Telepatia ou Clarividência? *Revista de Psicologia Normal e Patológica,* 8(1-4): 132-142, 1962.

RIBAS, João Carvalho. Parapsicologia: Estado Atual. *Revista de Psicologia Normal e Patológica,* 12(3-4): 427-429, 1966.

UCHÔA, Darcy de Mendonça. *Psicologia Médica.* São Paulo, Sarvier, 1976.

Vem aí
CATÁLOGO DE ORGANIZAÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS

Informações completas sobre mais de 1000 entidades que trabalham com ecologia, mulheres e movimentos populares.

ISER

Reserve o seu exemplar pelo tel.: (021) 265 5747

A Semana Santa nos Terreiros: um Estudo do Sincretismo Religioso em Belém do Pará

Anaíza Vergolino Henry

INTRODUÇÃO

À primeira vista pode parecer repetitivo voltarmos a falar sobre o sincretismo afro-católico. Esse tema já foi tão estudado que às vezes temos a impressão de que não há mais nada a dizer sobre ele. Mas, no muito do que já foi dito, o conceito aparece quase sempre menosprezado, sobretudo quando o investigador parte do pressuposto de que existem religiões afro-brasileiras puras, onde o modelo é o Candomblé Nagô, e cultos misturados, onde o sincretismo fica incluído. O fenômeno causa polêmica, divide opiniões, e, na visão de alguns pesquisadores e adeptos defensores da ortodoxia Nagô, o praticante de um culto sincrético como a Umbanda é, na verdade, portador de uma quase-estigma religioso.

Longe dessa discussão, minha opinião é exatamente inversa, ou seja, além de achar que ainda há muito a se dizer sobre sincretismo, não o considero uma degeneração ou deturpação de qualquer tradição pura e, sim, um fenômeno profundo, diria mesmo fundamental, no sentido filosófico do termo. O problema é que, talvez por razões de preconceito, temos esquecido que qualquer tradição sincrética pode ser considerada uma religião se ela responder às necessidades das pessoas. Pode-se dizer que, se um produto sincrético se torna funcional, ele não é mais um

---

Este texto foi apresentado no Congresso Internacional sobre Escravidão, promovido pelo MPEG/CNPq/USP, realizado em Belém do Pará, em maio/1988. Anaíza Vergolino Henry é professora de antropologia da Universidade Federal do Pará e aluna do curso de pós-graduação do Museu Nacional da UFRJ, onde elabora sua tese de doutorado sobre sincretismo religioso sob orientação do Prof. Rubem César Fernandes. O presente trabalho é parte da referida tese.

sincretismo no sentido estreito do termo; portanto, tudo vai depender da forma com que olhamos o fenômeno: se de um ponto de vista histórico ou funcional. Em outras palavras, se consideramos o ponto de vista dos adeptos, veremos que o seguidor de uma religião sincrética nunca vivencia sua fé como uma mistura de duas ou mais religiões (Ringgren, 1969:13). Acontece que, ainda presos a uma visão preconceituosa, não temos mergulhado na profundidade desse fenômeno; ao contrário, temos ficado na sua superfície à medida que continuamos definindo o sincretismo como mera associação forçada entre santos católicos e orixás africanos[1].

Observando-se, porém, as variantes dessas associações é fácil constatarmos a complexidade do fenômeno. Assim, por exemplo, enquanto em alguns estados do Brasil se festeja Oxóssi no dia 20 de janeiro, dia em que a Igreja Católica louva em "memória facultativa" o santo mártir São Sebastião[2], em outros locais Oxóssi é celebrado no dia 23 de abril, data em que no calendário católico se venera São Jorge, um dos mártires do cristianismo, morto na Capadócia, século IV. E, mais ainda, Oxóssi também é comemorado no dia da solenidade de Corpus Christi, o que torna a festa daquele orixá uma data móvel ao sabor do calendário católico[3]. Essas variantes correm por conta das diferentes tradições afro-brasileiras existentes em nosso território.

Como se percebe, apesar de a realidade reclamar um exame mais acurado do fenômeno, penso que continuamos excessivamente repetitivos em nossos estudos sobre o sincretismo. De minha parte estou plenamente convencida de que, no Brasil, a comunicação entre catolicismo e africanismo extrapola o plano das relações entre santos e orixás. Venho observando, por exemplo, que, nos cultos afro-brasileiros de Belém, reconhece-se também a importância da Semana Santa[4]. Os terreiros de diferentes tradições incorporam no seu calendário aquelas datas da Quaresma. Essa incorporação vai indicar, então, que a relação entre os dois sistemas de crenças também se dá no plano do Tempo, um plano que é mais interno, mais conceitual, ou, se preferirmos, um plano que é o da essência e não da aparência[5].

A presença da Semana Santa no calendário dos cultos afros já foi notada por outros pesquisadores da América Latina, porém não foi analisada pela literatura especializada[6]. Pensamos que a pouca importância conferida ao dado talvez se explique pela relevância que ainda cerca a tese da máscara colonial, a qual encontra a gênese do sincretismo no disfarce estratégico que os negros escravos usaram para esconder suas crenças da repressão dos seus dominadores[7]. Não nos deteremos nos anacronismos e superficialidades dessa tese, porque esses aspectos já foram apontados por outros pesquisadores[8]. Preferimos chamar a atenção para o fato de que ela não nos permite entender de que forma o calendário católico, em particular a Semana Santa, foi absorvido pelos terreiros. E aqui seriam necessárias duas palavras sobre o ano litúrgico católico para mostrarmos a importância da Semana Santa no calendário cristão católico.

O ANO LITÚRGICO CATÓLICO

O ano litúrgico católico está dividido em períodos de duração desigual denominados "Tempos". Estes são cíclicos e se sucedem na seguinte ordem:

Tempo do Advento (que abre o ano litúrgico), *Tempo do Natal, Tempo da Quaresma, Tempo Pascal*. Intercalado entre o Tempo do Natal e o Tempo da Quaresma e novamente entre Pentecostes (que acontece 50 dias após a Páscoa) e o Advento, vamos encontrar um período mais longo chamado de *Tempo Comum*. Dentre esses ciclos, o Tempo da Quaresma é aquele que interessa particularmente ao exame do sincretismo. Ele se inicia na Quarta-Feira de Cinzas e se estende até o Domingo da Ressurreição. É um ciclo de penitência por excelência marcado por jejuns e abstinências. É tempo de preparação para a celebração da Páscoa. Dele faz parte a Semana Santa, que, no seu conjunto, visa a recordar a Paixão e a Ressurreição de Cristo desde seu ingresso messiânico em Jerusalém (cf. NALC, nº 31, *apud Diretório Litúrgico*, CNBB, 1986). O Tríduo Pascal é o ápice de todo o ano litúrgico, e a Vigília Pascal, que acontece na noite do Sábado Santo, é tida como a "mãe de todas as vigílias". É nela que a Igreja aguarda vigilante a ressurreição de Cristo. Ela é também considerada o cume de todo o ano litúrgico (cf. *op. cit.* p.178). Complementando o Tempo da Quaresma temos o Tempo Pascal, que corresponde aos 50 dias entre o Domingo da Ressurreição e o Domingo de Pentecostes. O Domingo de Pentecostes representa o coroamento e o remate do Tempo Pascal, e esses dias mencionados constituem uma preparação para a vinda do Espírito Santo Paráclito (cf. *op. cit.* p.196).

Ora, será exatamente o Tempo da Quaresma – o ápice do ano litúrgico católico – que fará a vinculação dos dois calendários, pois esse é um período sagrado reconhecido e respeitado tanto pelo catolicismo quanto pelos cultos afros. O fato de a Quaresma e a Páscoa serem festas móveis coloca ainda a questão de entendermos como é possível o ajustamento desses calendários, quando sabemos que na tradição afro a regra geral é festejar-se as entidades, independente de suas categorias, em datas fixas. Em suma, eu diria que a questão central na compreensão desse sincretismo é entendermos por que razões os terreiros durante a Quaresma se submetem à contagem cristã do tempo, acompanhando o princípio móvel do calendário cristão católico. Eu iria mais longe ao afirmar, a partir de observações, que não se trata apenas de uma justaposição, mas que, de fato, os terreiros *assimilaram* e *reinterpretaram* esse calendário.

Uma vez constatada essa realidade empírica, tento encontrar as condições que tornaram possível a mistura dessas religiões, pois, do mesmo modo que Ringgren (1969:9), penso que as "influências" e os "empréstimos" somente são passíveis de acontecer caso existam *pontos de contato* ou *similaridades* entre duas ou mais religiões. Assim sendo, o que venho buscando são as passagens ou comunicações entre as duas tradições aqui consideradas. Devo dizer que, apesar de existir um sincretismo no interior do campo afro – que em Belém ainda inclui a pajelança – e do fenômeno também acontecer no plano do "Ciclo Santoral", situei minha análise no plano do "Ciclo Temporal", examinando apenas a questão da Quaresma, particularmente a Semana Santa.

A MARCAÇÃO DO TEMPO

Uma vez que a Quaresma é reconhecida pelos terreiros, fica aberta a possibilidade de alteração em qualquer um dos planos que compõem um calendário afro-brasileiro padrão[9].

Por outro lado, a Quaresma também se impõe na contagem do ano civil, pois sabemos que é ela que marca o início do tempo profano do Carnaval[10]. Esse é um dado relevante, porque na verdade é o conjunto Carnaval/Quaresma – esses dois tempos inter-relacionados – que irá provocar uma ruptura no tempo sagrado dos terreiros. Na visão dos terreiros, Quaresma é um tempo cujo início é muito variado, mas que se encerra sempre no Sábado de Aleluia. Para muitos terreiros de Belém, especialmente os de Mina-Nagô, a seqüência de tempo Carnaval/Quaresma representa a passagem de um chamado "período de euforia" (Tempo do Carnaval) para um "período de meditação" (Tempo da Semana Santa). Esse período de ruptura é marcado por muitas interdições rituais, algumas das quais recaem principalmente sobre o calendário. Não se pode, por exemplo, "fazer toques" (festas públicas com tambor) tanto nos três dias de Carnaval quanto no decorrer da Semana Santa. As festas que normalmente recaem nesse período, tais como o "toque" para João da Mata (8 de fevereiro), para Omulu/Obaluaiê (11 de fevereiro), para D. José Rei Floriano (19 de março), para Ogum (23 de abril), e, evidentemente, algumas festas particulares das casas de culto, todas elas estão sujeitas a transferência ou a simples cancelamento. Nos anos em que essas datas não coincidem com os períodos de interdição já mencionados, as festas são realizadas, mas o pai-de-santo tem de redobrar certos cuidados ritualísticos, porque se atravessa o período da Quaresma.

Obviamente, esse ajustamento de tempos gera dificuldades para os terreiros, a começar pelo entendimento do caráter móvel da Páscoa, cuja gênese histórica e cósmica quase nunca é alcançada[11]. O fato de a Sexta-Feira da Paixão, neste ano de 1988, ter coincidido com o 1º de abril, o popular "dia da mentira", pareceu aos olhos de algumas pessoas uma aberração, um ato intencional e de mau gosto da parte de um sujeito não muito bem definido mas que passava a ser especulado. Opiniões mais ingênuas diziam: "A culpa é dos padres, eles estão acabando com tudo!", uma referência às mudanças litúrgicas ocorridas no catolicismo. Outras vezes, o considerado absurdo reforçava a fé, pois as pessoas aceitavam a estranha mobilidade da data da morte de Cristo porque aquilo era mais uma prova dos muitos "mistérios" que cercavam a figura do "Homem".

Na prática, resta ao pai-de-santo a tarefa de combinar esses vários tempos – é curioso vermos cada um deles de folhinha nas mãos, tentando ajustar o calendário civil com o tempo católico, o tempo dos orixás, o calendário de seu terreiro e ainda o tempo cósmico, uma vez que os quadrantes da Lua têm um papel fundamental em certos rituais[12]. Tudo isto para compor um calendário único e que obedeça ao princípio do tempo móvel, o qual é extrínseco ao seu próprio calendário. Mas esse é um tipo de cálculo imprescindível, sobretudo no momento dos ritos de passagem, qualquer que seja o seu grau. É tudo um cálculo muito delicado, especialmente quando os búzios vaticinam que o rito deve acontecer na primeira metade do ano – e temos bons exemplos desses cálculos meticulosos a envolver dos mais simples aos mais complexos ajustamentos de tempo. Todavia, é preciso frisar que esse sincretismo, que vincula diferentes tempos de diferentes tradições, não se reduz a um simples cálculo; mais reveladoras são as representações construídas em torno desse período do ano.

DO CARNAVAL À ALELUIA

Na concepção de uma liderança do Omolocô, uma das tradições afro-brasileiras existentes em Belém:

> "(...) Quaresma é um período perigosíssimo, que a falange do mal predomina (...) dando origem aos mais sérios conflitos em cumprissões e até crimes neste planeta (...) nós observamos que parece que nesta época após a Quaresma, após o Carnaval, grandes crimes, grandes conflitos eu tenho observado se realizando no mundo (...) Durante a Quaresma o sol se esconde muitas vezes e nós sabemos que é treva para aqueles que vivem nas trevas. Existem pessoas que não respeitam esta época sagrada por desconhecerem totalmente os efeitos da natureza, do mundo dos espíritos presentes (...) Estes dias nunca serão iguais aos demais por representarem os 49 dias em que Cristo sofreu neste planeta."

Essa idéia de perigo está apoiada na crença de que a cada ano, no período que se estende do Carnaval à Aleluia, acontece a partida temporária de todos os orixás e demais entidades dos diferentes panteãos ou para a África (se a tradição é o Candomblé), ou para Aruanda (demais tradições), de lá retornando somente no Sábado da Aleluia. Esse é um período em que as entidades não podem ajudar seus filhos, já que os sacrifícios e vários trabalhos ficam suspensos.

Existem variações em torno do dia, mas tanto a entrada quanto a saída desse período devem ser cercadas de cuidados rituais. No Candomblé, a cerimônia de entrada no ciclo chama-se *Lorogun* e acontece quase sempre no primeiro domingo após o Carnaval. Nas demais tradições, simplesmente "encosta-se" temporariamente o tambor na semana anterior ao Carnaval. Praticantes do Mina-Nagô explicam o perigo, nos seguintes termos:

> "(...) No Carnaval, o Exu está em liberdade, ele não está submisso àquela vinculação que eles têm com as entidades; então as casas correm o risco de verem suas "defesas" enfraquecidas, porque ele é a principal "defesa" da casa, porque justamente ele é o elemento de ligação entre o ser humano e as entidades; sem ele não há comunicação perfeita."

Então, alternativas de "defesa" são buscadas:

> "(...) Na época do Carnaval, Exu não fica submisso, então o pai-de-santo tem que usar de fundamentos rituais para que haja uma substituição de "defesa". Nesse caso, há o reforço do seu Exu pessoal – o Lonã –, e quem passa a ser o defensor da casa é o próprio pai-de-santo (...)."

A idéia de perigo é dupla porque, além dos riscos da "fraqueza", existem ainda os riscos da traição, pois como me disse certo líder incorporado com seu "guia-de-frente":

> "(...) essa é a época preferida dos bruxos, pessoas que trabalham na Quimbanda ou magia negra (...) o período que se estende do Carnaval até as Três Horas da Agonia da Sexta-Feira da Paixão (...) é o mais propício para trabalhos da magia em geral, ainda mais quando se sabe que todo e qualquer terreiro tem os seus rivais (...)."

Com a ordem assim ameaçada, um mínimo de segurança pode ser obtido se o médium "agradar" (fizer ofertórios) Exu. Por quê?

> "Porque, primeiro, não existe uma forma de você prender o Exu nesse período do Carnaval. Segundo, como você tem conhecimento de que o Exu está cumprindo missão que lhe é inerente, você tem que, de uma forma ou de outra, demonstrar que você aceita aquilo como normal, demonstrar seu carinho, compreensão com aquelas forças, e a forma que você tem é dando a ele o agrado de costume de cada um (comida seca, sangue, bebida etc.)."

Como ratificou certo líder Mina-Nagô durante o Carnaval de 1988:

> "Exu se liberta, sim, mas eu já bati o tambor de Obaluaiê, despachei ele (...) fiz só comida seca para Exu; no outro dia, levantei [retirou o ofertório], porque já estava contando do domingo gordo (...)."

Assim fazendo, ele garante um mínimo de "proteção" para si mesmo ao afirmar:

> "Exu já tá liberto, mas com o pai-de-santo não atinge nada, porque fortificamos ele, desde janeiro alimentamos ele (...)."

E se o médium não "agradar" Exu?

> "Se o médium não agradar pode acontecer morte, receber facada, ir preso, para Exu não se tem forças (...)."

O Exu é "recolhido" na Quarta-Feira de Cinzas, mas a ordem não se restabelece totalmente porque as outras divindades permanecerão ausentes e longe, prolongando por mais quarenta dias a agonia da desproteção entre os homens. E assim os terreiros entram no "período da meditação", que, em termos mais específicos, significa a Semana Santa. Do mesmo modo que a entrada e a saída do Carnaval, aqui também são necessários ritos especiais que serão mais ou menos elaborados dependendo da tradição e da casa consideradas.

Um aspecto importante a ser ressaltado, e que estabelece um contraste entre catolicismo e africanismo, é a valorização desigual dos dias da Semana Santa. Por exemplo, enquanto no catolicismo os dias mais significativos são o Domingo de Ramos (que rememora a entrada messiânica de Cristo em Jerusalém), a Sexta-Feira da Paixão (dia de sua agonia e morte) e o Domingo de Páscoa (dia de sua gloriosa ressurreição); a tradição afro de Belém (Mina-Nagô) vai valorizar a Quinta-Feira Santa, a Sexta-Feira da Paixão e o Sábado da Aleluia, deixando claro que os domingos são dias "vazios" na percepção dos terreiros. Assim, apesar de existir o reconhecimento de uma estrutura que se mostra comum, observa-se ao mesmo tempo uma valorização diferente das partes dessa estrutura. Vejamos então em que consiste o "tríduo" dos terreiros, tentando apreender seu universo através da interpretação daquilo que chamamos de "liturgia simbólica".

O "TRÍDUO" DOS TERREIROS: UMA LITURGIA SIMBÓLICA

A Quinta-Feira Santa

Na liturgia de algumas casas Mina-Nagô, este é o dia de se fazer uma "obrigação" denominada "almoço de Ogingê-Goru". Em termos profanos, uma feijoada de feijão-preto acompanhada de caranguejos cozidos na água e sal[13]. Que conotação sagrada cerca esses alimentos tão prosaicos? Para o Mina-Nagô o caranguejo é uma proibição alimentar das mais severas, especialmente para os filhos de Omulu/Obáluaiê ou Iansã, enquanto que o feijão-preto com toucinho pode ser o "ajeum" (comida) servido em dia de festa de Obaluaiê.

Na mitologia Nagô, Obaluaiê é filho de Nanã-Buruku ou Boroquê, a primeira esposa de Oxalá. Nas várias versões dos mitos e lendas acerca desse orixá, consta que Obaluaiê nasceu leproso, razão pela qual foi repudiado por sua mãe, que o joga na lama, onde ele é atacado por um caranguejo que começa a devorar suas carnes. Obaluaiê por certo iria morrer, quando surge Iemanjá, que o salva curando-o com óleos da folha da bananeira. Mesmo assim, ele fica marcado e com o corpo asqueroso, porque coberto de feridas, razão pela qual se esconde debaixo de seu "filá", sua veste ritual de palha.

Porque Obaluaiê quase foi morto por um caranguejo, nenhum de seus "filhos" come esse animal; por conseguinte, "certas quizilas são explicadas pela importância que determinada substância teve na história mítica do orixá" (Augras, 1987:72). Mas, como explicar o fato de o caranguejo também ser uma proibição alimentar para as pessoas que "carregam" Iansã? Uma lenda recolhida por Augras (1983: 128-9) nos conta que certo dia de festa todos os deuses estavam dançando, menos Omulu, que ficara de fora com medo de aparecer em público por causa de suas pústulas. Auxiliado por Ogum, que o ajuda a se disfarçar sob suas vestes de palha, Omulu cria coragem e entra na sala, mas ninguém queria dançar com aquela figura, porque todos sabiam, de antemão, que ela era asquerosa. Somente Iansã, por ser altiva e corajosa, dançou com Omulu e, junto com eles, o turbilhão dos ventos, já que Iansã reina nos ventos. E quando os ventos levantaram as vestes de Omulu, todos os presentes, surpresos, viram que debaixo do "filá" se escondia o corpo de um homem jovem e belíssimo, sem nenhum defeito. Em recompensa pelo seu gesto, Iansã recebeu de Omulu o poder de reinar sobre os mortos.

Novamente a história mítica nos ajuda a encontrar as ligações entre Iansã e Omulu: talvez "por respeito", os "filhos" de Iansã também deixaram de comer o caranguejo *(ibidem,* 1987:72). Sucede que, até agora, nunca encontrei essa rica e bela mitologia africana nos terreiros de Belém. Dos mitos e lendas dos orixás, apenas fragmentos são lembrados, ainda que no Mina-Nagô também se reconheça a genealogia dos orixás e, sobretudo, se respeite suas "quizilas", onde o caranguejo aparece como um "preceito" genérico entre o "povo do santo" de Belém[14]. Então, por que razões no Mina-Nagô o caranguejo se torna um banquete sagrado exatamente na Quinta-Feira Santa?

Certamente que em tradições de origem sincrética, tais como o Mina-Nagô, essas formas africanas de reparar e organizar a dinâmica do mundo – e na qual as quizilas e os preceitos fazem sentido – há muito foram reinterpretadas. Penso

que, por influência do catolicismo, o grande tema expresso na liturgia da Quinta-Feira é também o tema da morte. A liturgia dos terreiros coloca em primeiro plano orixás como Omulu/Obaluaiê, Iansã, animais como o caranguejo, todo um conjunto de elementos que, nos mitos e lendas originais, está direta ou indiretamente associado à temática da morte. Mas, quando perguntei das razões de tamanha abominação pelo caranguejo, ninguém forneceu qualquer explicação que estivesse ligada à mítica africana. Não obstante, o depoimento das pessoas deixou claro que aquele animal, neste novo contexto sincrético, continuava associado à imagem da morte. Com reações de repugnância, o caranguejo foi repetidamente descrito como um bicho nojento, que devia ser evitado porque "vive na lama" e porque "come entranhas". O fato de o animal alimentar-se de toda sorte de detritos orgânicos evocava nas pessoas a imagem de um animal que é capaz de comer um cadáver em decomposição. Essa imagem revelava uma espécie de "horror aos mortos", que na realidade era um horror mais aplicado ao defunto propriamente dito do que à alma do morto[15]. Outras vezes, a evitação se fundamentou numa observação de natureza metonímica remetida ao sucesso individual, pois foi dito que o caranguejo é um "animal que anda pra trás", e que, portanto, comê-lo é arriscar fazer a própria vida "andar pra trás, como um caranguejo". Mas, sem dúvida, a associação mais próxima entre o animal, o orixá e a morte pode ser observada durante a cerimônia do sepultamento dos "filhos" de Iansã, ocasião em que a marcha do cortejo fúnebre, por estranha coincidência, repete o mesmo movimento de locomoção daquele animal: dois passos para frente e um para trás.

Se o caranguejo evoca a condição da finitude humana, pensamos que talvez a sua evitação possa ser entendida como uma espécie de evitação do enfrentamento do inexorável da morte. Nesse sentido, a Quinta-Feira Santa, por ser o dia de rompimento desse tabu, se torna uma espécie de "pedagogia da morte", e onde a liturgia é didaticamente perfeita porque faz com que as pessoas falem de um tema que normalmente não falariam caso não existisse essa liturgia.

Sexta-Feira da Paixão

É o dia de se fazer a "arreada" da "mesa de Oxalá", cerimônia que, embora apresentando pequenas variações, consiste basicamente em se estender, no centro do espaço de dança do terreiro, uma toalha branca no mesmo formato do pálio ("alá") de Oxalá[16]. Arruma-se sobre essa toalha: água, vela branca, vinho, copos e/ou taças, pedaços de pão comum. Essa é uma cerimônia restrita aos "filhos" da casa, ocasião em que, em torno daquela mesa posta no chão, o pai/mãe e todos os seus "filhos" vão "beber daquele vinho" e "comer daquele pão", numa espécie de ceia privada.

Perguntado sobre a finalidade da oferenda, um jovem zelador-de-santo mina-nagô explicou:

> "A finalidade é um tipo de uma fortificação também, que o pão representa o corpo, não é? e o vinho representa o sangue, então, uma purificação naquele dia para mim principalmente que sou o primeiro que como (...) pedir algo para nós ou que Oxalá nos perdoe de alguma falha nossa e então nossa fé vai naquilo, nossa saúde, problema de doença e, graças a Deus, a gente alcança."

A "mesa" é arrumada das 12 às 15 horas, no exato momento em que na Igreja Católica se faz a pregação do Sermão das Três Horas da Agonia, rememorando Cristo agonizante na cruz. Nos terreiros, a Sexta-Feira é um dia de jejum e de retiro[17]. O clima é de oração, de silêncio, de contrição e quietude: os tambores estão cobertos e silentes, e não se liga rádio. A Sexta-Feira é especialmente um dia de profunda meditação, arrependimento e perdão, pois é o dia em que os "filhos" devem se dirigir à sua "casa de santo" para pedir a bênção de seu pai/mãe e ouvir sua preleção. O teor dessa preleção, nas palavras dos próprios zeladores de santo:[18]

> "Falamos só sobre Cristo, salvamos, falamos sobre a vida de Cristo, o perdão (...)."
>
> "(...) Aí os filhos vêm vindo, eles *dá* a bênção, o pai-de-santo tá puro, conversa coisas boas, pede por aquilo que fez e não devia ter feito, por aquele erro que cometeu. Alguns relatam: o senhor me perdoa por isso assim, assim; então o pai, aquele dia é um dia consagrado *praquilo*, o pai vai, boa a mão na cabeça, faz aquela prece pedindo aos orixás que protejam os seus lares, as suas famílias (...)."

Esse sentimento de culpa que se expressa na liturgia da "mesa de Oxalá" é, de certa forma, a antevéspera da punição e da penitência que vão acontecer no Sábado de Aleluia.

O Sábado de Aleluia

É o dia de "disciplina" do médium, ocasião em que ele vai expiar as faltas que cometeu durante o ano. Mas também é o dia de retorno das entidades ausentes do convívio dos homens desde o Carnaval. A maior ou menor ênfase em cada um desses significados depende das normas e da tradição de cada casa[19]. Todavia, qualquer que seja a tradição, tem-se como certo que a Aleluia rompe sempre pela manhã, havendo aqui um descompasso com a marcação do tempo católico, onde a Aleluia rompe a noite do Sábado Santo por ocasião da Vigília Pascal[20]. Os terreiros, divergindo da Igreja, mantiveram-se alinhados com a tradição folclórica da "malhação do Judas".

Nas tradições em que se dá maior ênfase à Aleluia como dia de "pagamento" das faltas, duas são as formas de se "disciplinar" os médiuns: o "bolo da felicidade" e a "peia na pedra". Ambas ofendem o corpo, mas enquanto a primeira é um castigo corporal mais leve, a segunda é mais violenta[21]. Essa forma de "disciplina", que é coletiva, acontece por ocasião do "tambor de Aleluia", uma cerimônia realizada de forma semiprivada, quando ritual diurno, e pública, quando ritual noturno. A seqüência ritual consiste sempre das seguintes etapas: a) uma "abertura" do "toque"; b) canta-se para "salvar" a Aleluia; c) canta-se para Ogum e Euá – os orixás que vão "buscar" a Aleluia; d) a "peia" propriamente dita; e) término da "peia" e retorno das entidades que voltam a "baixar" na cabeça de seus "filhos". Este é um momento marcado por grande euforia e a partir daqui as entidades chegam para "brincar" (Leacock, 1964).

A "disciplina" da "peia" não isenta os pais/mães-de-santo; ao contrário, eles são os primeiros a se submeter à "peia" e, não raro, mais de uma vez[22]. Também é muito recorrente as duas formas de castigo se sucederem no decorrer do

"tambor", isto é, após a "peia na pedra" segue-se a sessão do "bolo da felicidade", que já se realiza no clima de alegria do retorno das entidades. De modo geral, os médiuns preferem se submeter a esses castigos corporais na humilhação pública do "tambor da Aleluia" do que sofrer uma "peia do tempo", considerada a pior forma de castigo[23].

Como se pode observar, temos aqui a penitência caracterizando tanto a Quaresma dos terreiros quanto a Quaresma da Igreja, obviamente, como duas vivências distintas desse tempo penitencial. É que do lado católico, através da Bula Papal de Paulo VI de 17/2/1966 (adaptada ao Brasil pela CNBB), houve uma mitigação do corpo, uma vez que se conservou como penitência o jejum e a abstinência apenas na Quarta-Feira de Cinzas e na Sexta-Feira Santa. Diminuiu-se, assim, a penitência corporal conclamando-se os fiéis preferencialmente à "metanóia", conversão ou mudança da vida interior. Enquanto isso, o "povo do santo" parece ter conservado práticas anteriores às muitas reformas da Igreja, pois o comportamento do pai-de-santo, que "apanha" em primeiro lugar para depois ser imitado por seus "filhos", relembra a prática litúrgica do cristianismo primitivo, quando, durante a Quaresma, o clero era o primeiro a se submeter às mesmas humilhações dos penitentes públicos para confortá-los e encorajá-los a seguir seu exemplo (Dix, 1945). A comparação não pretende, no entanto, ver essa prática como uma "sobrevivência"; ela é apenas uma homologia significativa.

Na tentativa de encontrar as comunicações entre os dois sistemas, me parece útil retomar o ritual da "mesa de Oxalá" e a concepção da Aleluia como o dia que marca o retorno dos deuses ao convívio dos homens. Isto porque é muito intrigante constatarmos que no momento em que, na liturgia católica, Jesus agoniza, nos terreiros se "arreia" uma "obrigação", como a "ceia" de Oxalá. A questão inicial é sabermos quem é Oxalá para o "povo do santo". Para o sistema de crenças Nagô, Oxalá é o deus responsável pela criação dos seres humanos que povoam o mundo material. Ele é o deus de todos os começos e de todas as realizações; a vida e a morte se abrigam sob o seu pálio. Oxalá é o princípio da vida, ele é aquele que não morre porque é o dono da vida (Araia, s/d:26). Para os "mineiros", Oxalá, como qualquer outro orixá, é simplesmente "natureza", isto é, aquilo que não morre porque nunca viveu como nós, humanos. Nestes termos, o associar Cristo com Oxalá e o celebrar Oxalá no mesmo momento em que Cristo agoniza não podem ser vistos como a afirmativa dos terreiros de que Cristo não morreu ou, ainda, como a negação da possibilidade de sua morte? De fato, quando perguntei a uma notória umbandista: "Quer dizer que Ele (Jesus Cristo) não morreu?", ela me respondeu, absolutamente convencida do que dizia:

> "Não morreu, Jesus Cristo não morreu, e na presença do povo Ele morreu, mas Ele não morreu, Ele estava vivinho como está."

E insistia na afirmação de que Jesus Cristo, tal como Oxalá, era "natureza".

Talvez eu não tivesse percebido o que aquela mulher afirmava com tanta convicção caso não me lembrasse de que a idéia de um Cristo homem que não morre estivera também no pensamento cristão do gnosticismo. A diferença estava no fato de que, enquanto os gnósticos se apoiavam na filosofia grega do neoplatonismo para sustentar que o corpo de Cristo era apenas uma imagem ou a mera apa-

rência de algo que era eterno, os terreiros se apoiavam em tradições africanas, em princípios como "força"; "axé", "natureza", para engendrar uma interpretação própria sobre a morte de Cristo. Por essa razão, penso agora que, quando um umbandista também se diz "católico", e um pai-de-santo, embora negando sua "catolicidade", não dispensa suas "obrigações" e penitências na Semana Santa, em ambos os casos eles não estão fingindo ou simplesmente manipulando identidades, mas, na verdade, parecem ter algo de muito pertinente a dizer, e com o mesmo direito com que Orígenes, no século IV, se considerava cristão, apesar de suas diferenças com a ortodoxia.

Pode-se, porém, questionar que tanto a liturgia simbólica da Paixão quanto a da Aleluia, mais do que falar em Cristo/Oxalá, estão, isto sim, dramatizando ao extremo o afastamento e o retorno das entidades, e, neste sentido, o "tríduo" dos terreiros não faria nenhuma comunicação entre os dois sistemas de crenças. De fato, durante a "mesa de Oxalá", é uma réplica do seu "alá" (pálio) que está no chão apontando simbolicamente para o vazio da ausência das entidades. E a ausência cria, como vimos, uma "fraqueza" no duplo sentido de uma concepção que não é verdadeiramente católica: 1º) da falta de "força" e da "desproteção"; 2º) da fraqueza moral (expressa pela linguagem do reconhecimento e da confissão da culpa), a qual, diga-se de passagem, não é da mesma natureza da culpa que recai sobre a humanidade no decorrer da Semana Santa. Mesmo assim, não seria o tema do afastamento/retorno uma visão paralela de um tema cristão? Lembremos do que se encontra nas Sagradas Escrituras (Jo 14, 12-16), quando Jesus se despede dos seus discípulos dizendo: "Vou para o meu Pai e de lá enviarei outro Consolador" (Espírito Santo Paráclito), o que de fato acontece 50 dias (Pentecostes) após a sua ascensão (At 2, 1-11). Então, a idéia de deuses e de heróis que se afastam temporariamente dos homens para depois retornar ao seu convívio não parece ser algo também cabível dentro do mito cristão? Mas, se do ponto de vista católico (oficial, bem verdade), a cristandade continua esperando a segunda vinda do Messias, e o seu retorno passa pelo lado da história, da promessa e da esperança do Reino que ainda vai chegar, essa dimensão é reduzida ao mínimo na versão dos terreiros, onde o retorno já acontece, de fato, no Sábado da Aleluia.

CONCLUSÕES

O esforço deste trabalho foi o de deixar claro que aquilo que chamamos de sincretismo ou "mistura" não se limita a uma associação superficial entre santos e orixás, mas que o sincretismo possui substância e densidade próprias. Nesses termos, ele também não se reduz a uma "máscara" que as pessoas colocam ou retiram segundo as regras de um jogo político.

Aparentemente incoerente, ele mobiliza um conjunto de idéias e interpretações em torno de temas existenciais profundos, implicando várias tradições em jogo. Parece significativo que na semana em que Cristo, o Messias, está morrendo, é o tema da morte que, numa linguagem altamente elaborada, também está em questão nos terreiros. Esta concordância evidencia, então: a) que tanto a Igreja quanto os terreiros comentam um mesmo tema – a morte –, produzindo duas versões ou variações desta condição humana; b) que ambos – Igreja e terreiros – são capazes de partilhar e reconhecer um mesmo tempo sagrado. Ao descrever o que

chamei de "liturgia simbólica" penso ter deixado claro que, apesar de reunir princípios de outro(s) sistema(s), os cultos sincréticos, a exemplo do Mina-Nagô, não se reduzem a uma justaposição grosseira, mas, ao contrário, são capazes de reunir esses princípios numa unidade que no seu ecletismo é nova e criadora.

Quanto ao desprezo pela "mistura" a que me referia no início deste trabalho, penso que esta postura analítica está ancorada num duplo suposto cultural que, diga-se de passagem, não é válido para todas as religiões: 1º) a idéia de que o "puro" é sinônimo de bom, enquanto o "impuro" significa o corrompido, ou, ainda, a idéia de que a "pureza" é superior à "mistura"; 2º) a idéia de que coerência e ecletismo se opõe irremediavelmente. Para muitos analistas e mesmo adeptos dos cultos afro-brasileiros, a coerência é sem dúvida a forma justa de se ver e de se pensar. Sucede que, às vezes, como no exemplo que acabamos de apreciar, ela, a coerência, está escondida ou pode ser de outra natureza daquele pensamento unívoco presente na geometria cartesiana e na sistemática das doutrinas teológicas.

Notas

1. Essas associações também pretendem dar conta da origem do fenômeno: os escravos teriam visto nas litografias dos santos católicos os mesmos atributos dos orixás africanos; ou encontrado paralelismos entre as lendas dos santos e os mitos dos orixás; ou, ainda, o sincretismo teria surgido das relações em comum que santos e orixás possuem com diferentes forças da natureza.
2. As datas do calendário católico são caracterizadas como: F - Festa *(Festum)*, S - Solenidade *(Sollemnitas)*, M - Memória obrigatória *(Memoria obligatoria)*, m - Memória facultativa *(Memoria ad libitum)*. A tabela dos dias litúrgicos, segundo sua ordem de precedência, se encontra nos *Diretórios Litúrgicos*, uma publicação anual da CNBB.
3. A Solenidade do Santíssimo Corpo e Sangue de Cristo (Corpus Christi) juntamente com as solenidades da Santíssima Trindade, do Sagrado Coração de Jesus e de Cristo Rei são festas que não possuem data fixa por causa de sua dependência em relação à data da Páscoa. A solenidade de Corpus Christi é realizada na primeira quinta-feira após a festa da Santíssima Trindade, cuja data é móvel porque acontece no domingo seguinte ao Domingo de Pentecostes e este varia em função da data da Páscoa.
4. Em Belém são praticados os seguintes cultos: Mina-Nagô, Umbanda, Candomblé (com diferentes nações), Omolocô e a Jurema, esta última praticamente absorvida pelo Mina-Nagô. O Mina-Nagô representa a tradição afro do Pará. Nas suas origens é um culto sincrético por ser uma mistura da tradição da Casa de Nagô maranhense já influenciada pela Casa das Minas. No Pará o culto teria se misturado com a pajelança; nos anos 30, recebe a influência da Umbanda; por volta dos anos 50/60, a influência do Candomblé (possivelmente Angola). Ao longo de sua evolução, a influência do catolicismo. Recentemente, se observa nova influência do Candomblé, especialmente da "nação" Ketu. A descrição mais recente do campo religioso de Belém se encontra no ensaio de Furuya, citado na bibliografia.
5. O calendário católico é constituído por dois ciclos, a saber: o *Ciclo Temporal*, que diz respeito às festas de Nosso Senhor Jesus Cristo e que compreende os chamados "Tempos" onde se encontra o "Tempo da Quaresma". É o plano mais importante porque é nele que se situa a festa da Páscoa. As festas deste plano não possuem datas fixas por dependerem da data da Páscoa que, como sabemos, é móvel (vide nota 11). O outro plano, que é secundário, é o *Ciclo Santoral*, onde se incluem as festas de veneração dos santos, mas que não se confunde ou reduz ao "Martirológio Romano", o conhecido "santo do

dia". As análises do sincretismo, sem observar essas distinções internas, têm privilegiado a relação: santo de branco (católico) *versus* santo de negro (orixá). Nosso trabalho privilegia o *Ciclo Temporal*.

6. Veja-se o trabalho de Angelina Pollak-Eltz (1977:99) citado na bibliografia.
7. Esta tese evoluiu para uma interpretação bastante política, uma espécie de "tese da resistência", que nega de forma veemente qualquer possibilidade de sincretismo afro-católico. Processos analíticos da aculturação, tais como retenção, sincretização, reinterpretação, bem como a assimilação, não se colocam para essa interpretação. Segundo a mesma, certas modalidades de culto, especialmente o Candomblé Nagô, mantiveram sua herança africana, e das contribuições que receberam conservaram apenas aquelas que reforçaram sua "africanidade". Para uma visão relativizada e crítica dessa postura veja-se os trabalhos de Dantas (1982), Fry (1984) e Birman (1984), citados na bibliografia.
8. Veja-se a comunicação de Motta (1985) e o artigo de Kloppenburg (1984), também citados na bibliografia.
9. No calendário das casas de culto pode-se observar a existência de datas que são *particulares* às casas propriamente ditas (homenagem à entidade(s) protetora(s) da casa ou de seu dirigente, obrigações tradicionais da casa, saídas de "iaôs" etc.) e datas que são reconhecidas a nível *nacional*, como o 27 de setembro, dia de Ibeji (tradição Nagô), Toçá (tradição Mina-Jejê) e Cosme e Damião (Umbanda). O calendário das casas paraenses possui datas mais *locais*, ou seja, aquelas reconhecidas apenas em Belém e São Luís – as duas tradições oriundas do modelo Jêje-Nagô. Um caso exemplar seria a festa de D. João Rei de Mina ("Nobre"), e que é realizada a 24 de junho. Ou a festa de D. José Rei Floriano (19 de março), e que parece acontecer apenas em Belém e Manaus.
10. No Brasil, os festejos pré-carnavalescos têm início com as comemorações da passagem do ano, enquanto que o Carnaval propriamente dito se estende do sábado anterior ao Domingo da Quinquagésima até a terça-feira gorda e volta com a Aleluia, quando se realizam bailes semelhantes aos bailes de Momo.
11. A data da celebração da Páscoa cristã foi a causa da chamada "Controvérsia Pascal", polêmica que ocupou a Igreja do século II ao século IV. As Igrejas da Ásia Menor e da Síria pretendiam preservar a data da Páscoa judaica – 14º dia do mês Nisã, ou o 1º dia da 1ª lua cheia do 1º mês lunar após o equinócio da primavera. Como não importava o dia da semana, esta dava negava o significado do domingo, já então considerado pela cristandade como o "Dia do Senhor". A questão somente se resolve no Concílio de Nicéia (325 a.D.), quando fica definida a data da celebração: o 1º domingo depois da 1ª lua cheia da primavera. Essa controvérsia no fundo envolve um complexo cálculo astronômico de ajustamento de um calendário lunar (tradição judaica) e outro solar (tradição cristã). Se prestarmos atenção, a data da Páscoa, sendo móvel, mantém o princípio lunar da tradição judaica ao mesmo tempo que oscila de 22 de março a 25 de abril, datas balisadas pelo calendário solar cristão.
12. Por exemplo, nas "lavagens de cabeça", uma "fortificação" para a mediunidade e que é realizada mensalmente. Ela geralmente é feita na "força da lua" crescente ou cheia, evitando-se as luas minguante e nova.
13. Esse almoço pode ter caráter solene ou uma feição absolutamente profana, confundindo-se com a "caranguejo à toc-toc", um tipo de almoço domingueiro regado a cerveja e que é um lazer muito apreciado em Belém. Participamos de um desses almoços com uma "filha" de Iansã e outra de Omulu; a primeira comia o caranguejo com muito gosto ao mesmo tempo que quebrava as carapaças do animal dizendo, em brincadeira, que "quebrava as forças dos inimigos". Explicava ela que sua maior "quizila" era o jabuti, porque também era "filha" de Xangô. A "filha" de Omulu limitava-se a provar, com ar de muita repugnância, as pernas menores e mais finas do animal.
14. Embora sem igual rigor. Certos "filhos" de Iansã não o comem nunca e enfatizam: "Caranguejo não passa nem na porta de casa!" Outros respeitam o tabu apenas em dias de "trabalhos" e "preceitos". Em certa casa Mina-Nagô não se come caranguejo nos meses que têm a letra "r" no seu nome – o caranguejo é comido somente em maio, junho e julho.

15. Observação que me foi feita por um estudioso do culto Mina-Nagô. Segundo ele, é muito relativa a afirmação de que o "mineiro" (o praticante do Mina-Nagô) tem "horror aos mortos". Citou Nanã, Obaluaiê e Iansã como sendo orixás que ocupam lugares específicos no cerimonial dos mortos: a pessoa moribunda estaria a cargo de Obaluaiê; ao morrer é encaminhada ao "aiê" por Nanã, e, a partir daí, sua alma, ou espírito, fica a cargo de Iansã.
16. Os praticantes do Mina-Nagô vivenciam a Sexta-Feira com ligeiras variantes. Uns cumprem penitência de "correr 7 igrejas" a pé, acompanhando, a seguir, as procissões do Senhor Morto e do Encontro. Outros não acompanham as procissões, mas neste dia entram em "preceito" e se recolhem em orações, usando cobrir as imagens dos orixás e caboclos durante a Quaresma. Os umbandistas e praticantes de outros cultos também possuem sua vivência própria do período, porém, para não sobrecarregar o texto, estou privilegiando apenas o culto Mina-Nagô.
17. Em alguns casos, os "filhos" se recolhem de véspera à "casa do santo", entrando de "preceito de tudo: boca, sexo, ali a pessoa está isenta do mundo profano, por isso que é melhor a gente se recolher à roça" (Babalorixá do Candomblé Ketu).
18. Muitas lideranças Mina-Nagô preferem ser chamadas de "zeladores-de-santo" em lugar de pai-de-santo. Argumentam que santo não tem "pai".
19. Na casa de Omolocô que pesquisei se enfatiza mais o "retorno" das entidades; o sábado é o "ekô babá, o dia de glória deles, é o dia da Aleluia", conforme sua dirigente. Os dias da semana que se seguem ao sábado são ocupados com cerimônias de "reintegração" dos orixás: domingo faz-se "obrigações" para Nanã, segunda-feira para Iansã e Omulu, e assim sucessivamente, seguindo-se a ordem dos orixás correspondentes a cada dia da semana.
20. Conforme Adam, na Igreja dos primeiros tempos, o Sábado Santo era um dia sem liturgia própria porque era dia de repouso de Cristo no sepulcro. Com o passar do tempo, a Vigília Sagrada foi antecipada, na liturgia romana, para as primeiras horas da manhã de sábado, tornando-se um "acontecimento impertinente", pois se rompia Aleluia quando Cristo ainda jazia no sepulcro. Foi somente em 1951 que Pio XII, por decreto da Congregação dos Ritos, permitiu, de início "por experiência", que se voltasse a celebrar a Vigília na noite da Páscoa atendendo pedidos de algumas Conferências Episcopais. A permissão tornou-se lei com a reforma da Semana Santa de 16 de novembro de 1955.
21. No Mina-Nagô, "bolo da felicidade" significa 2 a 3 bolos de palmatória aplicados pelo pai/mãe-de-santo nas mãos de seus "filhos". Estes estarão "puros" enquanto que o pai/mãe estará ou não "manifestado" com seu "guia de frente". O sentido é o da transmissão de sorte para o "filho". A "peia" já é uma forma de castigo mais violenta que o médium geralmente recebe de seu "guia de frente". Vista de fora é uma espécie de autoflagelação em que a pessoa, de joelhos, bate com força e com as mãos espalmadas 7 vezes no chão ou numa pedra-mármore colocada em frente aos tambores, por ocasião do "tambor de Aleluia". Depoimentos falam de "peias" que "tiraram sangue" das pessoas. Nesses casos extremos o pai/mãe intercede pelo "filho" pedindo misericórdia à entidade.
22. Vimos, certa vez, um pai "apanhar" por si e voltar a apanhar pela sua casa. Conta-se que certa vez ele apanhou tanto pelos "filhos" faltosos que "tirou sangue das mãos". Na casa de Omolocô observa-se uma espécie de antecipação dos rituais. A cerimônia para Oxalá ("canjica de Oxalá") acontece à meia-noite da Quinta para a Sexta-Feira Santa. Na Sexta, se faz a cerimônia do "fechamento do corpo contra o mal visível e invisível": um "apanhar" muito leve, apenas um gesto feito com a palmatória ou com uma vara de palmeira. Em outras casas Mina-Nagô, o resto da tarde de Sexta-Feira é usado para se fazer a "lavagem e dar axé aos rosários" (colares), enquanto que a noite é usada para se "dar comida" aos tambores.
23. "Peia do tempo" é uma forma de castigo não-corporal que incide sobre a vida no sentido mais abstrato da relação sorte/azar. É considerada a pior forma de castigo porque "adoece, falta de tudo, se tiver empregado perde o emprego, se é casado perde o marido, tudo acontece, tudo de ruim". Esta situação pode se prolongar por anos seguidos, geralmente 7 anos de penúria e sofrimento ininterruptos. Imagina-se que, numa "peia do tempo", o

orixá literalmente "se vira de costas" para seu "filho". Há necessidade de se "arriar" muita "obrigação" e se pedir muito "maleme" (perdão) ao orixá, pela falta cometida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Adolf. *O ano litúrgico: sua história e seu significado segundo a renovação litúrgica*, 2ª ed., São Paulo, Edições Paulinas, 1982 (Coleção Liturgia e Teologia, 6).

ARAIA, Eduardo (ed.). *Cultos afro-brasileiros*. (3ª parte O-Z). São Paulo, Editora Três, s/d.

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

————. Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. *In:* MOURA, C. E. M., org. *Candomblé – desvendando identidades*, São Paulo, EMW Editores, 1987, p. 53-86.

BIRMAN, Patrícia. Comentários a propósito da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ISER, *8*, 1984.

DANTAS, Beatriz G. Vovó Nagô e papai branco. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1982, mimeo.

DIRETÓRIO LITÚRGICO (1988). Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), São Paulo, Edições Loyola, 1987.

DIX, Gregory (Dom). *The Shape of the Liturgy*. Westminster e Londres, Dacre Press, 1945.

FRY, Peter. De um observador não participante... *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ISER, *8*, 1984.

FURUYA, Yoshaki. Entre "Nagoização" e "Umbandização" – uma síntese no culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. Universidade de Tóquio, 1986.

KLOPPENBURG, Boaventura. Sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ISER, *8*, 1984.

LEACOCK, Seth. Fun-Loving Deities in an Afro-Brazilian Cult. *Anthropological Quarterly, 37*, 94-109, 1964.

MOTTA, Roberto. Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro x Pureza Africana. *In:* Relatório do Simposium Religião e Negritude: Identidade e Resistência Cultural do Negro Brasileiro. São Luís, Universidade Federal do Maranhão (UFMa) e Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), 1985.

POLLAK-ELTZ, Angelina. Cultos Afroamericanos (Vudu y Hechiceria en las Americas). Caracas, Universidade Catolica Andres Bello, 1977.

RINGGREN, Helmer. The Problems of Syncretism. *In:* HARTMAN'S, S. (ed.), *Syncretism*. Estocolmo e Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1969.

A Fonte da Juventude - Observações sobre a Europa de hoje *de Alceu de Amoroso Lima*

Ricardo Benzaquen de Araujo

"Certos amantes do mistério querem crer que nos objetos permanece algo dos olhares que os roçam".

Proust, citado por Benjamin.

A obra de Alceu de Amoroso Lima constitui uma das mais relevantes, complexas e marcantes contribuições ao debate intelectual brasileiro neste século. Extremamente variada e numerosa, ela inclui os mais diversos gêneros e aborda assuntos bastante heterogêneos, distribuindo-se, em fases moderadamente diferenciadas, desde os anos 10-20 até a década de 80, quando ele faleceu.

Este caráter quase monumental da sua produção, aliado à surpreendente escassez de pesquisas acadêmicas a seu respeito, transforma a oportunidade de escrever sobre Alceu num desafio dos mais estimulantes, desafio que, para ser convenientemente respondido, exige inclusive que se leve em consideração a íntima conexão que vai se estabelecer, a partir de 1928, data da sua conversão, entre o seu pensamento e a tradição católica.

Escrito originalmente como trabalho de conclusão de curso para um seminário dirigido pelo Prof. Rubem César Fernandes no PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) do Museu Nacional/UFRJ, este estudo foi também apresentado na mesa-redonda sobre Antropologia e Teologia coordenada pelo Prof. Luiz Eduardo Soares, na XVI reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada na Unicamp em março de 1988. Quero aproveitar esta oportunidade para agradecer ao Luiz Eduardo e aos demais participantes da mesa o convite, as sugestões e principalmente o carinho que recebi, além de expressar a minha gratidão pelos esclarecimentos e pelo apoio que me foi dispensado por Margarida de Souza Neves e por Fernando Peixoto, pela cuidadosa leitura e pelo constante interesse demonstrado por Otávio Velho. Por fim, pelo curso, mas também pela orientação, pelo estímulo e pela amizade, dedico este texto a Rubem César Fernandes.

Ricardo Benzaquen de Araújo – IUPERJ e PUC/RJ.

É preciso observar, antes de prosseguir, que o flanco mais débil deste estudo deve se localizar provavelmente aí, no meu modesto entendimento desta tradição, justamente onde teria que se situar o seu ponto mais forte, pois é a partir dele que a maior parte da reflexão de Alceu irá se orientar. De fato, por maior que seja o meu interesse em conhecer um pouco mais profundamente o cristianismo e o catolicismo, não tenho a menor dúvida de que estou muito longe de reunir condições para participar de um debate que tem de aceitar a teologia como um interlocutor absolutamente indispensável.

Assim sendo, creio que é necessário deixar bem claro que este trabalho deve ser encarado simplesmente como um esforço de aprendiz, consciente dos seus limites, mas convicto de que o enfrentamento de textos como os de Alceu pode representar um bom caminho para ampliá-los.

E foi justamente em função destes limites que decidi abandonar qualquer pretensão de encaminhar uma visão mais abrangente ou sintética da obra de Alceu, restringindo-me a tentar analisar de maneira mais concentrada apenas um dos seus livros, um relato de viagens intitulado *Europa de hoje* (cf. Lima, 1951), onde ele narra as suas impressões de uma visita feita em 1950 a Portugal, França e Itália.

Tal escolha se explica, em primeiro lugar, pela relativa importância que o tema da viagem assume na bibliografia do nosso autor. Deste modo, fora o texto que estará sob exame, ele também vai nos oferecer outros dois trabalhos oriundos de uma estada posterior nos Estados Unidos – *A realidade americana* (1954) e *Pela América do Norte* (1955) –, e, mais do que isso, irá sempre se confessar um aficionado, um verdadeiro apaixonado pelas viagens, traço que aparentemente constitui uma das características mais significativas da sua personalidade.

Além disso, é preciso lembrar que mesmo um tema como este, supostamente tão prosaico, não pode ser desligado do conjunto de preocupações de fundo religioso que marcam a obra de Alceu. Afinal, a própria vinda de Cristo foi uma viagem, e, da mesma forma, toda a existência da humanidde dá a impressão de poder ser resumida ao caminho que se percorre em direção ao juízo final, o que indica que este assunto pode se tornar um valioso intermediário para um primeiro contato com a doutrina católica.

O livro se inicia com uma clara enunciação do significado da viagem, pois Alceu quer deixar evidente, desde o princípio, que não se trata de um passeio turístico por Portugal, França e Itália. Ao contrário, já no prefácio, ele nos informa que a sua viagem deve ser compreendida "como uma peregrinação religiosa, como uma exigência intelectual e como uma visitação piedosa à terra do meu próprio sangue" (p. 16)[1], o que acaba dando à sua permanência na Europa um "tríplice sentido... que três palavras resumem: Roma, Sorbonne, Ponte do Lima" (idem).

Como se vê, embora seja a última a ser alcançada, Roma é a primeira cidade a ser referida, configurando-se como o pólo de atração de toda a jornada. Com efeito, Alceu a procura não só para "visitar o túmulo do apóstolo" (p. 30), mas também para receber o perdão propiciado pelo "Ano Santo", cerimônia católica realizada de 25 em 25 anos que permite ao papa o lançamento de uma "indulgência plenária" a todos aqueles que cumpram uma série de exigências rituais – comungar em determinadas igrejas, por exemplo – no período aprazado.

Estamos, conseqüentemente, diante de uma peregrinação, e a passagem por Ponte do Lima, em Portugal, onde ele vai conhecer o "berço dos avós", e por Paris, em que o alvo principal é a "cátedra de São Tomás de Aquino"[2], sugere mesmo o estabelecimento de um padrão comum a outras romarias, no qual "estações" anteriores vão estabelecendo uma espécie de gradação do sagrado que prepara o caminho para o encontro do peregrino com o seu objetivo maior – no caso, Roma (cf. Turner, 1974, p. 210).

Note-se, inclusive, que o próprio fato de a Igreja Católica, sem negar a importância da família, ter a pretensão de restringi-la e superá-la – afirmando-se como um "grupo artificial de parentes" (cf. Brown, 1981, p. 31), de cujos membros se espera que transfiram "para a nova comunidade uma grande parcela do sentido de solidariedade, das lealdades e das obrigações que anteriormente eram dirigidas para a sua família" (idem) –, deixa evidente a hierarquia que marca o caminho de Alceu, pois o contato com a tumba dos seus antepassados parece ser um pouco menos sagrado do que a visita à cátedra (ou túmulo, cf. nota 2) de São Tomás, que, por sua vez, dificilmente se poderia comparar com a "atmosfera" que envolve Roma.

Essas "estações", portanto, implicam a definição de um "tríplice endereço" (p. 31) que gradua e organiza a peregrinação de Alceu, fazendo com que sua marcha se oriente em função de um roteiro rígido, de uma espécie de "mapa" em que pontos fixos, ainda que desigualmente valorizados, balizam o andamento da caminhada.

É necessário tomar cuidado, entretanto, para não se reduzir a viagem de Alceu a este único plano. Assim, apesar de toda a importância que este roteiro sagrado parece assumir, devo salientar que a sua jornada também encerra um outro sentido, tão forte quanto a busca do *perdão*, que é a procura da *orientação* que as tradições européias poderiam lhe trazer. Não se trata obviamente de opor um sentido ao outro – até porque o segundo pode ser apenas um aspecto do primeiro, uma nova face da romaria[3] –, mas de assinalar que a narrativa de Alceu levanta uma série de questões, ao menos para mim, totalmente inesperadas, que dão a impressão de transbordar o leito da peregrinação e suscitar novas discussões.

Falar mais, contudo, seria antecipar as conclusões e a própria análise, o que me faz acreditar que a atitude mais prudente neste momento é a de partir mais diretamente para a discussão da *Europa de hoje*.

Prossigamos, assim, seguindo o "mapa" traçado por Alceu, e examinando as suas sensações ao chegar a Portugal, primeira grande escala daquele seu roteiro. E é interessante observar que ele se mostra então extremamente inquieto, inquietação que encontra a sua origem nas fundas divisões políticas que na época, em pleno regime salazarista, separavam o país que ele estava prestes a rever.

Por conseguinte, é com relativa facilidade que ele consegue apontar

> "dois Portugais irredutíveis um ao outro. O Portugal oficial e satisfeito dos homens da situação, dos militares, dos ricos, dos fidalgos e homens de letras cortejados pelo regime, e o Portugal do povo, dos intelectuais livres, dos professores e estudantes

> universitários, dos padres de visão ampla, das classes médias [e] dos políticos... desiludidos do neopombalismo". (p. 96).

Assinale-se ainda que, a este "contraste flagrante", Alceu procura adicionar um outro, distinguindo no bloco oposicionista os que estariam ligados aos comunistas daqueles que se engajariam numa perspectiva "reformista", supostamente mais próxima à da democracia cristã. Desta forma, estaria se reproduzindo em Portugal a

> "luta [d]as três grandes forças do nosso tempo: – a força *reacionária*, na península ibérica; a força *revolucionária* na Rússia e na península balcânica; a força *renovadora e reformadora* na Inglaterra, na França e na Itália. O neofascismo a oeste, o comunismo a leste, o socialismo e a democracia cristã ao centro" (p. 39),

num cenário armado de tal forma que não lhe é difícil condenar com absoluta veemência as duas primeiras posições e comprometer decididamente as suas simpatias com a terceira e última delas.

Ocorre, porém, que nada disso me parece suficiente para transformar Portugal num *problema* (o grifo é dele, p. 36) para Alceu, transtornando de tal modo as suas últimas horas antes do desembarque que um dos capítulos a elas dedicado traz o sugestivo título de "Vigília". Afinal, como veremos mais adiante, ele pretende encarar toda e qualquer divergência de opinião – e não só as de cunho político – com a mais completa naturalidade, considerando-as mesmo como um dos traços formadores da razão, como um dos componentes da inteligência, faculdade que será extremamente valorizada no texto que estamos tentando analisar.

Desse modo, creio que aquela inquietação a que me referia só poderá ser efetivamente compreendida se atentarmos para o fato de que, embora ele nunca deixe de se importar com o drama político português, nem descure das suas obrigações para com aquele "grupo admirável que reage contra o estado-novismo" (p. 36), esta sua viagem *não* tem na política a sua preocupação fundamental.

Muito ao contrário, esta preocupação parece residir na busca das tradições específicas do povo português, no esforço para conseguir um íntima convivência com os valores da terra dos seus ancestrais, ainda que isso signifique deixar num momentâneo segundo plano a denúncia do autoritarismo salazarista. Suponho, inclusive, que seja precisamente esta oposição entre uma aguda percepção das suas responsabilidades públicas e o seu firme desejo de não se deixar "arrastar a polêmicas", para

> "conseguir logo fazer o que pretendo – ir para o campo, passar os dias curtos que posso passar na terra dos meus avós, entrando profundamente em contato com esse mundo de encanto incomparável... que é o campo português" (p. 36) –,

que acaba por provocar aquele mal-estar que marca a sua chegada em Portugal.

Mas esta ambigüidade, este desassossego, vai pouco a pouco diminuindo, até porque o campo, em Portugal, parece começar na cidade, em Lisboa mesmo. Assim, recém-chegado à terra, Alceu já experimenta algumas das características

que vão definir a alma portuguesa, como a "paz" e a "doçura" (p. 84) que, aliadas à "timidez... e à simplicidade tosca do povo", produzem um clima de "tranqüilidade[,] despreocupação [e] segurança" responsável pela transformação

> "destas ribeiras do Tejo [n]uma entrada paradoxal para a Europa trágica do século XX. Nada aqui evoca dramas e tragédias. Nada indica que pisamos solo revolto, vulcânico e angustiado, no seu trabalho milenar de guerras e revoluções, de choques de civilizações contraditórias, em que hoje de novo se entrechocam os contrastes mais implacáveis dos homens e das instituições" (p. 58).

Não é à toa, portanto, que Portugal é chamado de "jardim da Europa" (p. 34). Sustentando a "placidez de um mundo à parte" (p. 58), estas qualidades que o singularizam dão a impressão de se alojar numa dimensão resguardada de qualquer crise, insensível até aos "desmandos" do "oficialismo salazarista", e perceptível apenas através de um relacionamento direto com o povo português.

Mas o povo português não conhece somente essas virtudes do coração. Além delas, cultiva também "um bom gosto natural que as classes afortunadas não possuem", o qual faz com que

> "as casas modestas e os pequenos povoados se harmonizem admiravelmente com a paisagem e os costumes. Ora, o bom gosto está para o arranjo das coisas, como a naturalidade para a convivência com as pessoas. O bom gosto é a naturalidade em arte. Nas coisas populares, Portugal e Espanha são a terra do bom gosto" (p. 56).

Se esta passagem já desperta interesse, ela se torna ainda mais instigante se observarmos que este ideal de *harmonia,* de sabor eminentemente clássico, é surpreendido por Alceu justamente em Fátima, um dos principais santuários de Portugal. É como se a fé católica fosse a intermediária para que aquela *cordialidade* popular fosse complementada por uma perspectiva que estimulava o equilíbrio e a medida, formando-se uma tradição que ele vai encontrar particularmente condensada na visita à Ponte do Lima, terra dos seus antepassados.

Lá, embora não conhecesse pessoalmente ninguém, ele é recebido com todo o carinho, como se fosse alguém da família, um filho pródigo que volta a casa, e que chega num momento especial, pois é véspera de Natal. Realmente, este parece ser um momento em que a junção da afabilidade e do bom gosto que identificavam o povo português se torna singularmente visível, propiciando a Alceu uma feliz oportunidade para um contato mais intenso com aquela tradição que ele vinha tentando alcançar.

Diga-se de passagem que a força e a presença desta tradição podia ser constatada, um pouco por toda parte, no restante do país. Ponte do Lima, contudo, aparentava efetivamente ser um excelente veículo para se conseguir um acesso pessoal a estes princípios, e parece ser exatamente esta crença que Alceu explicita ao nos contar uma brevíssima estória sobre o rio Lima nas páginas 84-85. Por ela, ficamos sabendo que, na época do domínio romano sobre a Península Ibérica, ele era chamado de "Letes", porque se acreditava que, como o seu mítico homônimo grego[4], quem dele bebesse perderia completamente a memória, passando a vagar sem orientação pelo mundo.

É verdade que desde aquela época esta lenda já vinha sendo desmentida, e Alceu transcreve uma passagem do historiador latino Tito-Livio, onde se narra que um

> "general romano cruzou a corrente e começou, da outra margem, a chamar pelos seus nomes aos soldados desconfiados, para mostrar-lhes que as águas do rio não faziam esquecer coisa alguma" (p. 85).

No entanto, para Alceu, as águas do Lima não eram simplesmente neutras ou indiferentes no que se refere à transmissão das lembranças que animavam a alma portuguesa. Em vez disso, ele podia mesmo ser definido como um anti-Letes, um paradoxal "Letes que, longe de fazer esquecer o passado, torna-se mais presente do que nunca" (p. 97), levando nosso autor a afirmar, depois de ter bebido da sua corrente, que

> "ao deixar provavelmente para sempre aquelas paragens há tanto sonhadas e faladas – senti que ali deixava um pedaço do meu coração, mas ia tranqüilo... [,pois] levava o sentimento inexprimível e secreto de que tudo ali naquele canto do mundo, que parece não conhecer a passagem do tempo, me acompanharia já agora até o fim da vida, como a imagem fiel da fidelidade, da pureza, da permanência de tudo que compensa, em nossos corações, os apelos crescentes do mundo contemporâneo" (p. 90).

A viagem a Portugal, portanto, além de possibilitar a visita ao túmulo dos avós – que por sinal praticamente não nos é relatada –, permite também uma rara integração de Alceu com uma das bases formadoras da sua personalidade, a tradição portuguesa, fundada numa preciosa mistura de cordialidade, fé e bom gosto. É precisamente o seu contato, o seu "reencontro" com estas qualidades, que fará que, "como Anteu" (p. 90), o gigantesco "filho da terra" da mitologia grega, ele saia de lá substancialmente renovado e fortalecido.

Mas qual o significado exato, para um católico como Alceu, de categorias como *personalidade* e *tradição?* Ou então, formulando de outra maneira, como se explica que esta tradição cristã – e européia – tenha condições de influenciar tão poderosamente a modelagem, a formação da personalidade individual do nosso autor? Sem ter condições de oferecer uma resposta adequada a estas questões no momento, gostaria pelo menos de levantar alguns pontos cujo comentário será relevante para o prosseguimento desta análise.

Estes pontos implicam basicamente uma brevíssima referência à idéia cristã de *tempo,* particularmente a antiga oposição entre as noções de *Aeternitas* e *Tempus,* oposição que nos remete imediatamente a uma outra, essencial, que separa Deus do mundo. Assim, enquanto a *Aeternitas* dizia respeito a uma dimensão divina, totalmente imóvel, estática, sem passado ou futuro, que sempre havia existido e que sempre continuaria a existir, o *Tempus*

> "– como o sol e a lua, as plantas, os animais e os homens – foi criado. Criado não antes, mas junto com este transitório mundo" (cf. Kantorowicz, 1970, p. 275),

partilhando conseqüentemente da sua absoluta fragilidade, e carregando o inevitável estigma da corrupção e do perecimento que marca todas as coisas temporais.

É importante observar que, se a concepção cristã de tempo se reduzisse a essas duas dimensões, seria muito difícil a sua articulação com qualquer idéia de tradição, já que esta normalmente importa na afirmação de uma certa *continuidade* – mundana – para poder existir. Esta dualidade, contudo, deve ser nuançada pela introdução de uma terceira posição, denominada *Aevum*, que termina por se colocar a meio caminho entre o *Tempus* e a *Aeternitas*, conseguindo inclusive estabelecer alguma conexão entre as duas. Assim, se ela partilha com o primeiro a sua característica de ser algo criado, produzido, irá dividir com a segunda a sua própria infinidade, pois, embora tenha sido concebido por Deus, *Aevum* não definha e morre como tudo o que é gerado, definindo-se então como uma espécie de *continuum*, de linha sem fim onde vão se alojar, por exemplo, os anjos, a Igreja e, no ponto que nos interessa mais de perto, os sentimentos e valores que podem servir de modelo para o comportamento da humanidade (cf. Kantorowicz, 1970, e Pomian, 1984).

Este argumento oferece, portanto, a possibilidade de que os exemplos que haviam guiado as épocas passadas pudessem se transformar e se prolongar numa tradição, sendo transmitidos para as gerações futuras e fornecendo aos homens um conjunto de regras e sugestões capazes de formar e educar, numa moldura cristã, sob a estrita supervisão da Igreja, os elementos constituintes da sua personalidade.

Cada católico, dessa maneira, construiria a sua personalidade num *diálogo*, numa variada composição de diferentes tradições de caráter familiar, religioso e cultural, tradições que atuariam fornecendo *modelos* que a sua consciência teria sempre que levar em consideração. Isso logicamente vai transformar a vontade num cruzamento de distintas inspirações, num espelho que, ainda que de diversos ângulos, reflete fontes de energia que obviamente lhe são externas, suscitando um movimento que confirma uma certa vocação mundana do catolicismo e realça enormemente o papel pedagógico, moralizante e regulador que a Igreja, filtrando algumas influências e promovendo outras, é chamada a desempenhar.

Essa definição cristã da personalidade, portanto, irá como que supor a articulação, a ativa combinação das diferentes tradições alojadas no *Aevum* para a confecção desta complexa e matizada síntese que é a versão católica da subjetividade. Assim, se o objetivo a ser alcançado é uno, confundindo-se com a salvação, a rota para atingi-lo demonstra ser múltipla, conhecendo os mais singulares, numerosos e irregulares caminhos.

Penso, então, que é chegado o momento de retornarmos a Alceu, pois já dispomos, pelo menos em princípio, de instrumentos capazes de nos permitir um melhor entendimento dos diversos significados da sua viagem. Lembremos, apenas, que a discussão foi rapidamente interrompida exatamente quando nos interrogávamos a respeito destas noções de personalidade e tradição, noções que pareciam ocupar em sua jornada um lugar tão honroso quanto o da peregrinação ao túmulo dos antepassados, até porque ele dava mostras de também ter sido impelido para lá pelo desejo de refrescar e revigorar algumas das características que, tendo formado a sua consciência, permaneciam vivas na porção do *Aevum* que correspondia a Portugal.

Na verdade, desconfio mesmo que a última questão levanda por Alceu em solo português – questão que envolve uma segunda e maior crítica ao salazarismo

– só faz sentido, só pode ser compreendida do ponto de vista do *Aevum*. Com efeito, além de deplorar o seu autoritarismo, o que mais o incomoda no "clericalismo político" de Portugal – e da Espanha também – é sem dúvida a sua intenção de se colocar fora do *Tempus*, almejando como que *eternizar* o ordenamento político ibérico, ou seja, preservá-lo das alterações, das vicissitudes e da corrupção que devem inapelavelmente atingir tudo que está no século.

Neste sentido, o próprio isolacionismo que vinha caracterizando o regime de Salazar – próximo ao Eixo durante a guerra, sem contudo dispor-se a auxiliá-lo de maneira mais efetiva, e, depois dela, mantendo-se a prudente distância da maré reformista e democratizante que vinha engolfando o resto da Europa – trairia uma secreta e quase herética pretensão de situar o Estado Novo português no *Aevum*, conferindo-lhe uma dignidade, um peso e uma durabilidade a que ele absolutamente não tinha qualquer direito. Esta pretensão, de fato, configurava apenas um inútil gesto de *hybris*, de desequilíbrio, de ambição desmedida, gesto curiosamente oposto àquele ideal de harmonia e bom gosto que Alceu havia captado em Fátima como um dos valores integrantes da tradição popular portuguesa.

Esta ambição, contudo, mesmo vã e criticável, não deixava de ter a sua efetividade, e assim não é à toa que Alceu interpreta o seu deslocamento para a França, terra da inteligência e do refinamento, "da cultura literária e [d]a apreciação de pratos bem-feitos" (p. 93), como uma "passagem da *margem à torrente*", [pois se] "em Portugal se tem a sensação do *palanque* ou do *parque*" (p. 102), a sua próxima escala já o remeterá para o centro do drama europeu.

Realmente, mal saída de uma guerra da qual havia sido ao mesmo tempo protagonista e cenário, a França era ainda assolada por todas as divisões políticas que fragmentavam o mundo contemporâneo, divisões que inclusive se faziam ouvir com muito mais força do que em Portugal ou na Espanha, pelo próprio clima de liberdade que aí se respirava.

Esse ponto, entretanto, parece ter um significado bem mais amplo e profundo, pois, para Alceu, as oposições na França não freqüentavam apenas a cena política – o que ele, por sinal, consideraria como algo extremamente saudável. Longe disso, elas espalhavam-se por todos os domínios da vida social, alcançando até as tradições nacionais, ou melhor, convertendo a própria idéia de debate, de oposição, desde que iluminado pela razão, numa das mais cultivadas e apreciadas tradições francesas.

É por isso que

> "a França sempre foi a terra dos grandes contrastes. É a terra da fé mais viva como da impiedade mais escandalosa. É a terra de Santa Teresinha e de Voltaire, do Cura d'Ars e de Stendhal" (p. 123),

contrastes que, na verdade, só não explodem porque esta fratura da inteligência é moderada por um espírito de harmonia e de bom gosto absolutamente generalizado, espírito que limita e torna possível a convivência das mais fundas oposições.

Dessa forma, o *mesmo* espírito de equilíbrio e elegância que, em Portugal, vinha associado quase que exclusivamente ao povo, terá na França uma outra abrangência, pois lá

> "o bom gosto é natural a *todas* as classes sociais, sobretudo às mais cultas ou ricas, e o mau gosto é que é a exceção" (p. 76).

Todavia, é importante notar que a escala não é a única diferença que afasta a maneira pela qual este ideal de medida é experimentado nos dois países. Além disso, deve-se assinalar que se em sua versão portuguesa este ideal parecia necessitar da fé católica para se concretizar, em solo francês ele irá se propagar de modo praticamente automático, podendo dispensar quase que totalmente esta mediação.

Conseqüentemente, é preciso que não se confunda, ao menos na França, comedimento e proporção com catolicismo. Assim, se todos os franceses parecem ser, ao mesmo tempo, racionais e equilibrados, qualidades que para Alceu não andam necessariamente juntas, deve ficar bem claro que nem todos eles são católicos e que, inversamente, nem todos os católicos, no resto da Europa e do mundo, costumam adotar estes princípios.

Todos talvez não, mas Alceu aparentemente não tem dúvidas de que a sua personalidade, para se completar, deve obrigatoriamente incorporar à doçura e à cordialidade, que ele havia visitado em Portugal, as cerebrais virtudes francesas, ambas igualmente banhadas por aquele espírito de harmonia e de moderação a que já nos referimos[5].

Nesse sentido, e aqui repito só para enfatizar, a estada na França complementa maravilhosamente a ida a Portugal, pois é como se a *sua* subjetividade, a sua trilha particular para Cristo, fosse modelada precisamente em função das tradições mais caras aos dos países – a afabilidade e a inteligência, o coração e a cabeça –, ambas mergulhadas no mesmo ideal de bom gosto e de equilíbrio cultuado, ainda que desigualmente, pelas duas nações. É, como se percebe, uma verdadeira viagem pelo *Aevum*.

Observe-se, porém, que não devemos imaginar que estas três propriedades tenham exatamente o mesmo peso, participem na mesma proporção desta singular composição que é a consciência de Alceu. Com efeito, se o

> "homem [também] é corpo e sensibilidade[,] é acima de tudo inteligência. E o que forma a nossa inteligência é mais 'nosso' que os nossos próprios membros" (p. 113).

Creio que é provavelmente por causa disso que, no capítulo XXIII, embora afirme estar convicto de que Roma seja "o centro do mundo" (p. 117), embora reconheça todo o seu "mistério" e toda a sua autoridade, ele não deixa de confessar que

> "se me perguntassem onde eu preferia habitar, depois do Rio e de Petrópolis, diria... sem hesitar: Paris" (p. 118).

É como se Roma não fosse apenas a sua estrada para o paraíso, mas também a de todos os outros católicos. Assim, ela termina por se definir mais como um elemento ordenador e limitador da consciência, da sua e dos outros, do que

propriamente só como uma das tradições cuja específica articulação ajudaria no entendimento da sua personalidade.

E esta personalidade, a de um católico que é também um erudito, um ensaísta e um crítico literário, não pode deixa de escolher Paris, a sede da inteligência, a "capital intelectual do mundo" (p. 117), como a sua cidade preferida. Afinal, por mais precária que seja a razão humana diante dos desígnios últimos de Deus, foi justamente por esta via, entre todas as outras, que Alceu resolveu procurá-lo.

Sucede, contudo, que a Paris que ele vai encontrar em 1950 não é exatamente a mesma que ele havia conhecido em viagens anteriores. Ela sofreu muitas e significativas alterações, e uma delas, em especial, parece atingi-lo de maneira mais contundente: a "ascensão das massas" (p. 118), o peso da quantidade e da uniformização sobre a cidade de sua eleição.

Vale a pena assinalar que Alceu sabe muito bem que este é um "fenômeno universal", um sinal dos tempos, uma marca do século XX. Tal percepção, evidentemente, não o consola nem faz com que ele deixe de considerar esta ascensão como uma das mais perigosas ameaças que poderiam se abater sobre o destino da civilização, e isto, penso eu, essencialmente em função de duas características da sociedade de massas que Simmel vai chamar de *reserva* e de atitude *blasé*.

A reserva decorre do próprio fato de que a quantidade potencial de relações interpessoais nas grandes metrópoles contemporâneas é tão grande que,

> "se houvesse, em resposta aos contínuos contatos externos com inúmeras pessoas, tantas reações interiores quanto as da cidade pequena, onde se conhece quase todo mundo que se encontra e onde se tem uma relação positiva com quase todos, a pessoa ficaria completamente atomizada internamente e chegaria a um estado psíquico inimaginável" (cf. Simmel, 1973, p. 17).

Na verdade, os problemas ocasionados por esta qualidade intrínseca da multidão são ainda mais agudos, pois

> "o aspecto interior dessa reserva exterior é não apenas a indiferença, mas, mais freqüentemente do que damos conta, é uma leve aversão, uma estranheza e repulsão mútuas, que redundarão em ódio e luta no momento de um contato mais próximo" (cf. Simmel, 1973, p. 17),

o que, por conseguinte, faz com que a reserva importe no mais veemente repúdio daquele ideal de cordialidade que era tão caro a Alceu.

Mas não param aí as conseqüências deste gigantesco processo de transformações que acompanha o advento e o triunfo das massas na sociedade moderna. Dessa forma, além de nivelar os homens, promover o anonimato e converter o dinheiro em medida de todas as coisas, este triunfo vai também criar nas grandes cidades, palco natural destas alterações, um ambiente tão saturado de "estímulos contrastantes" (cf. Simmel, 1973, p. 16), violentos, súbitos e variados, que terminam por "esti[rar] os nervos tão brutalmente em uma e outra direção que as suas últimas reservas são gastas" (idem, p. 16), levando a que eles encontrem "na re-

cusa a reagir a seus estímulos a última possibilidade de acomodar-se ao conteúdo e à forma da vida metropolitana" *(ibidem,* p. 17).

Esta acomodação, entretanto, tem um nome e, mais do que isso, um preço: ela implica a atitude *blasé,* isto é, o "embotamento do poder de discriminar" (cf. Simmel, 1973, p. 16), a incapacidade de se distinguir as qualidades diferenciadas das coisas e das pessoas que povoam o mundo, justamente um dos pilares daquela perspectiva racionalista que constitui uma das principais características pessoais de Alceu.

A ascensão das massas, conseqüentemente, traz consigo um cortejo de mudanças que provocam uma reação munida de duas faces, a reserva e a atitude *blasé,* reação capaz de extinguir tanto o calor quanto a inteligência do reino das relações humanas[6]. Este cenário obviamente afeta Alceu da maneira mais funda que se possa imaginar, já que se organiza precisamente em função de princípios opostos aos que ele veio procurar na Europa, deixando-o inclusive diante de uma aparente contradição, pois, pensando bem, como se explica que ele continue tão enamorado por Paris se, ao mesmo tempo, reconhece que ela está dominada por valores inteiramente contrários aos seus?

Acredito que seja possível seguir dois caminhos diferentes, mas complementares, para se tentar oferecer uma resposta a esta questão. O primeiro, mais direto, refere-se simplesmente ao fato de que "todo francês é inteligente. As exceções confirmam a regra" (p. 182), o que faz com que "mesmo em manifestações de massa, onde as paixões dominam sempre a razão, a massa francesa te[nha] um teor de inteligência, que nenhuma outra massa humana certamente reproduzirá" (p. 178), numa seqüência de passagens que acaba por afirmar que, "na França, é difícil se não impossível que a massa absorva o homem" (p. 179).

Mas, e quando isto acontece, como poderia vir a ser enfrentado? Neste segundo caso, julgo que a sugestão de Alceu passe por uma atuação mediadora da própria Igreja francesa, atuação que, para ser melhor compreendida, exigirá que se faça um comentário ligeiramente mais elaborado.

Note-se, antes de mais nada, que já havíamos visto que Alceu tem clareza quanto à necessidade de se estabelecer uma relativa separação entre o catolicismo e a França, embora nem por isso ele venha a admirar menos a tradição de inteligência e equilíbrio que parece caracterizá-la. Ocorre, porém, que mesmo esta relativa oposição precisa ser qualificada e matizada – já que a França é a *"fille aînée de l'Église"* (p. 115), e o seu destino e o da fé católica parecem ter estado sempre muito próximos –, o que leva Alceu a sequer se surpreender com a constatação da enorme afluência e devoção que marcavam a assistência das missas na Paris de 1950.

Surpreende-o, todavia, um dado novo e, para ele, altamente significativo:

> "A licença especial que para toda a França foi dada pela Santa Fé, de celebração das missas à tarde. Essa licença se baseia exclusivamente nos interesses espirituais do proletariado, que tem de comparecer cedo ao trabalho e assim não pode, sem grande sacrifício, assistir à missa" (p. 129).

Na verdade, pode ser até que por ora seja "mínimo o número de operários que beneficiarão da medida... mas o gesto vale por um símbolo" (idem), símbolo do engajamento da Igreja francesa na "questão social" e, mais especificamente, do seu esforço de tentar incutir equilíbrio e razão nas massas que, enfim, ascendiam ao primeiro plano da vida nacional.

Este esforço vai também incluir uma outra dimensão, pois, além das missas à tarde, a Igreja promoverá ainda o surgimento dos *"prêtres ouvriers"*. Estes padres se dispunham a viver entre e como os trabalhadores, repartindo as suas misérias e dificuldades para, através do exemplo e da argumentação, transmitir a palavra de Deus e aquele ideal de inteligência e de proporção, legado comum dos franceses, que a pressão despersonalizante e niveladora das massas podia ameaçar.

Assim, além de um catolicismo mais oficial, convencional e burguês, que dá a impressão de se reduzir ao cumprimento das obrigações rituais e aparenta cultivar um secreto desprezo pelo mundo, a Igreja estaria agora começando a estimular o surgimento de uma nova pastoral. Esta pastoral irá se voltar preferencialmente para a orientação, a moderação e a supervisão das massas, especialmente as trabalhadoras, na tentativa de manter viva a fé em Deus e abertos os espaços de subjetividade, discernimento e – relativa – independência que representam distintas vias de acesso ao seu reino.

Nesse sentido, não deixa de ser interessante recordar que esta tentativa se efetiva justamente na França, país que teria conhecido a primeira grande revolução burguesa da história do Ocidente. Assinale-se que esta revolução tinha como uma das suas linhas mestras exatamente a constituição, na expressão de Habermas (1978), de uma "esfera pública", quer dizer, de um espaço onde as opiniões, educadas pela razão, poderiam se manifestar livremente sobre qualquer assunto. A conquista desta esfera, que contou com os cafés e os salões como alguns dos seus principais cenários até se estender à cena política, terminou por fazer com que

> "um francês culto, como todo homem realmente culto aliás, não deixe nunca que a conversa tome uma feição dogmática. Diz o Président des Brosses que na Itália do século XVII era este o hábito nos grandes salões literários[:] A dona da casa dava a palavra a um convidado para dissertar sobre um tema. Quando achava que o cavalheiro começava a 'chatear' a assembléia, fazia-lhe um gesto e o convidado não insistia. Passava a palavra a outro. E assim por diante. Em França, a arte da conversa que floresceu como em parte alguma do mundo – pois a França é a terra dos 'salons' – a arte é outra. A conversa é generalizada e cruzada de 'pointes', ditos, contradições" (p. 183).

Ora, no caso que estamos analisando, esta defesa da livre discussão parece se articular com uma outra revolução,

> "uma revolução social invisível se processando em França – a passagem da democracia nominal à democracia real –" (p. 129),

só que, desta vez, com certas diferenças em relação aos eventos de 1789. Em primeiro lugar, a sua vocação eminentemente popular, criando um espaço onde as massas operárias seriam ao mesmo tempo aconselhadas, disciplinadas e ganhariam o direito a uma ampla participação em todos os setores da vida social, e, além dis-

so, o próprio fato de que, agora, em vez de se processar contra a Igreja, esta transformação é prestigiada e até fomentada por ela, o que faz com que este espaço público "plebeu" que aí principia dependa fundamentalmente do uso público da fé, aliado ao da razão, para a sua concretização.

É esta surpreendente revolução, portanto, que garante a Alceu a possibilidade de continuar a manter com Paris – e com a França em geral – a mesma relação preferencial que ele há anos vinha cultivando. E ela vai também lhe oferecer uma opção no meio dos violentos debates que dividiam a cena pública francesa, pois entre os comunistas e os reacionários, ambos sintomaticamente empenhados em estimular os aspectos mais dissolventes e irracionais da sociedade de massas, ele vai naturalmente apoiar a democracia cristã, face política daquele movimento de fé, inteligência e liberdade de que falávamos acima.

No entanto, como já foi visto quando da visita a Portugal, a política está longe de representar a sua maior preocupação nesta viagem. Na verdade, muito mais do que se situar no quadro partidário francês, ou mesmo europeu, interessa a Alceu desfrutar da oportunidade de *andar* livremente por Paris e pelas outras cidades da sua rota, saboreando as suas ruas e avenidas bem distante dos entraves e dos perigos que a massificação poderia lhes trazer.

De fato, passear de maneira despreocupada, ainda que emocionada e atenta, parece ser uma das características mais salientes desta viagem de Alceu à Europa. Assim, tanto em Portugal quanto na França, o que define os seus deslocamentos de uma cidade para outra ou no interior de cada uma delas é sempre esse estilo que nos permite aproximá-lo da figura do *flâneur*.

Mas o que é exatamente um *flâneur?* Segundo Benjamin (1985a p. 65-92), é alguém que, mesmo num universo crescentemente dominado pelas massas, pretende não só conservar viva a sua consciência individual, a sua capacidade de discernimento e classificação, mas também utilizá-la para sustentar uma relação calorosa e ativa com o mundo que o cerca, em especial com o ambiente extremamente urbanizado das grandes metrópoles contemporâneas.

É por isso que ele tem a intenção de

> "fazer do bulevar um interior de residência. A rua se torna moradia para o *flâneur*, que está tão em casa entre as fachadas das casas quanto o burguês entre as suas quatro paredes. As reluzentes placas de esmalte das firmas são, para ele, uma decoração tão boa – ou até melhor – quanto para o burguês uma pintura a óleo no salão; paredes são o púlpito onde ele apóia o seu caderninho de notas; bancas de jornal são as suas bibliotecas, e os terraços dos cafés são as sacadas de onde, após cumprido o trabalho, ele contempla a sua casa" (cf. Benjamin, 1985, p. 66-67).

Ora, não é diversa a experiência que Alceu procura desenvolver nas diferentes estações do seu roteiro europeu. Desse modo, se por um lado ele insiste em "descobrir sozinho as coisas boas. 'Mostraram-nos' a Lisboa nova. Mas 'descobrimos' a velha, a do século XVIII, a das ruelas íngremes e estreitas" (p. 59), por outro, não se cansa de frisar que essa descoberta é "pura delícia evocadora e tranqüila. Mais um desses momentos que a gente quisera eternizar, parando o tempo" (p. 60).

Não é de se estranhar, então, que ele se sinta tão à vontade quando perambula "ao longo do Sena" (p. 162) numa "Paris ... cortada *sinuosamente* [o grifo é meu] pelo longo e sereno rio" (p. 162), ou quando percorre aquele "dédalo de ruelas antigas... de vielas e de pracinhas e de ladeiras indescritíveis" (80-81) que podem ser encontradas em Lisboa e em Coimbra. Afinal, um labirinto não é senão o contrário de uma linha reta, do caminho mais curto entre dois pontos, ou seja, uma via que tem a sua dimensão utilitária, a de levar as pessoas o mais depressa possível ao seu destino, suplantada por uma outra, onde se pode estabelecer uma convivência balizada pela aliança e pela intimidade com a cidade que a rodeia.

Na verdade, ao deixarem de ser máquinas de andar, as ruas oferecem ao *flâneur* uma série de alternativas que a sociedade de massas habitualmente elimina. O próprio ritmo da caminhada se altera, pois ele agora pode ir e vir, avançar ou se deter, andar mais depressa ou devagar, conforme lhe aprouver, num movimento que abre espaço para a surpresa, o acaso e o irregular, irregularidade que se confirma e se completa até no fato de que "estas ruelas íngremes e estreitas, [são] iluminadas a gás" (p. 59).

Com efeito, Benjamin já nos advertia que

> "dificilmente se poderia separar da iluminação a gás a aparição da cidade como se fosse o interior de uma casa" (1985a, p. 78).

E isto acontecia justamente porque, se de um lado esta iluminação permitia – e até convidava – que se passeasse à noite, tornando possível uma segunda impressão das coisas e do mundo, de outro, ao contrário da totalizante e uniforme luz elétrica, ela criava um lusco-fusco capaz de promover a criação de zonas de sombra e de privacidade ideais para que o *flâneur* levasse adiante o seu projeto de uma relação intensa e pessoal com a cidade.

E parece ser exatamente este projeto o responsável pelo fato de Alceu "comparar Paris a uma grande aldeia" (p. 162), ou melhor, enfatizar que ela

> "conseguiu ser uma metrópole sem deixar de ser uma aldeia" (p. 210-211), [identificando] "nesse centro do cosmopolitismo universal um sentimento 'villageois', um apelo ao seu cantinho, um tradicionalismo natural, que só encontramos nos costumes do campo" (p. 162).

Nenhuma surpresa nesta aproximação de Paris com Ponte do Lima, pois Hannah Arendt, ao discutir a obra de Benjamin, já nos ensinava que,

> "em Paris, um estrangeiro se sente em casa pois pode morar na cidade da mesma forma como vive entre suas quatro paredes. É assim como alguém mora num apartamento e o torna confortável, nele vivendo, ao invés de apenas usá-lo para dormir, comer e trabalhar, da mesma forma a pessoa mora numa cidade vagueando por ela sem intenção ou finalidade, com sua pausa assegurada pelos inúmeros cafés que delineiam as ruas, ao longo dos quais se move a vida da cidade, o fluxo de pedestres" (1987, p. 150).

Mas qual é o significado de se "morar na cidade da mesma forma que se vive entre suas quatro paredes"? Ao menos no caso de Alceu, penso que isso se vincula àquele antigo desejo de pôr a sua consciência em contato com as mais fundas e dignas tradições dos países que visita. Desse modo, será precisamente através do andar efetivo e incerto do *flâneur* – andar que, contrariando a tradição platônica, parece não ter a menor dificuldade em compatibilizar perfeitamente o *movimento* com a reflexão – que ele irá conseguir um acesso a todos os preceitos que, permanecendo no *Aevum*, dão substância àquele

> "sentido da continuidade [que,] na Europa, tem um vigor que de longe não podemos compreender" (p. 160).

Creio mesmo que é isso que ele nos fala quando conta que

> "aquele dédalo de ruas [do seu bairro parisiense] era exatamente o mesmo, os costumes de hoje como os de outrora. Já não falo de 1914, que foi ontem. Falo do que as velhas gravuras do século XVIII ou XVII nos revelam. Ruas mudadas no calçamento e na iluminação, mas não no traçado. Casas que há um século, ou antes do século passado, em parte foram construídas ou reconstruídas. Mas desde então nenhuma mudança. E há ruas inteiras, onde o século XVIII e mesmo o XVII ainda domina" (p. 161).

E é também pela mesma razão que

> "nada excede em encanto a um passeio ao longo do Sena, [já que] sombras ilustres passeiam conosco ao longo daquele cais... Aqui nasceu Anatole France. Ali morreu Baudelaire. Ali Racine escreveu suas tragédias. E o seu túmulo está mais adiante, junto do de Descartes, na igreja de Saint Germain-des-Prés... Andamos por aqui, cercados e ambientados pelo que a história das ciências e das letras nos conservou de mais ilustre" (p. 161).

Dessa maneira, ainda que aquela intenção de se converter num peregrino esteja longe de perder o seu valor, ela praticamente não nos é lembrada enquanto dura a sua viagem a Portugal e à França. Em vez disso, o que nos é dado a observar é a imagem de um Alceu que se comporta como um *flâneur*, deslocando-se prazerosamente de rua em rua, de cidade em cidade, quase dançando, e demonstrando a mais extrema familiaridade com a paisagem européia, com quem está entre iguais, entre irmãos, revigorando a sua personalidade, sua cordialidade, inteligência e senso de equilíbrios no contato filial e cotidiano com as suas raízes do Velho Mundo.

Será assim também na sua visita à Itália? Acredito que, aqui, começam a se fazer notar algumas diferenças, diferenças que vão pouco a pouco emprestando um colorido e um significado um tanto diferentes à parte final da sua viagem.

Antes de mais nada, é preciso assinalar que ele quase não se refere às tradições da Itália, em particular quando comparamos o espaço que ele lhes oferece com as longas passagens dedicadas à apreciação dos valores permanentes de Portugal e da França. Existem apenas alusões esparsas à importância da arte (p. 243) e da guerra na península (p. 252), seguidas de comentários nem sempre muito elogiosos a respeito da menor piedade do povo italiano em relação ao francês. Não

há, portanto, uma avaliação sistemática dos princípios que constituem a parcela do *Aevum* reservada à Itália, a qual, na verdade, parece ter como o seu maior mérito simplesmente o de hospedar o centro da Igreja, Roma.

De fato, a jornada por terras italianas é muito mais um contato com as tradições e as instituições do catolicismo do que qualquer outra coisa. E este contato se torna ainda mais dramático e intenso quando Alceu atinge Roma, que ele já havia denominado de "centro do mundo" (p. 117), cidade que ele há muito desejava conhecer antes de morrer. Roma, efetivamente, além de lhe permitir complementar as visitas que vinha fazendo às fontes da sua subjetividade, propiciando-lhe um vínculo direto com a cabeça e o coração da Igreja, representava também o mais forte pólo de atração formal da sua viagem, já que, não nos esqueçamos, ele dizia ir à Europa basicamente em função do Ano Santo que então se comemorava.

Assim, não é de se estranhar que seja precisamente ao chegar em Roma que comecem a ficar ainda mais evidentes os sinais de que a sua vinda à Itália guarda uma certa distância em relação aos outros países do seu roteiro. De fato, as pessoas e os lugares com que Alceu havia se relacionado até este momento, quer em Portugal quer na França, embora desempenhassem um papel fundamental na formação da sua personalidade, ou talvez por causa disso mesmo, abriam-lhe a possibilidade de uma convivência marcada pela franqueza e – principalmente – pela igualdade, definiam um certo tipo de relacionamento no qual ele gozava da mais estrita e completa *cidadania*.

Desse modo, ainda que o nosso autor esteja vindo da América do Sul, "prolongamento... herdeira e continuadora" (p. 20) do Velho Mundo, e mesmo que ele nunca deixe de reverenciar o calor e a afabilidade de Portugal, o racionalismo da França, e a preocupação dos dois com a harmonia e a proporção, não acredito que isto implique qualquer dependência ou subordinação de sua parte em relação aos "outros" habitantes destes países. Na verdade, os valores que ele cultua alojam-se no *Aevum*, neste plano imemorial com o qual portugueses e franceses, presos no *Tempus*, poderiam no máximo aspirar a estabelecer o *mesmo* tipo de relação que Alceu, buscando orientar e fortalecer as suas consciências pelo contato com as suas tradições, sem contudo poder escapar da precariedade e da corrupção que atingem todos que povoam o século.

Ora, a tradição católica representava da mesma forma uma das dimensões em que se baseava a personalidade de Alceu. Contudo, como já foi visto antes, esta quarta dimensão não parece ser da mesma qualidade das outras, pois ela claramente o transcende, é maior do que ele, maior não simplesmente no sentido horizontal, de incluir outras pessoas – porque nesse sentido as outras três igualmente o seriam –, mas no de consistir numa instância superior a qual ele devia obediência e sujeição, instância que, ao mesmo tempo que ajuda a elaborar, também julga, supervisiona e disciplina a sua subjetividade.

Assim, é possível se notar pela primeira vez no livro que uma relação de *autoridade* guia os passos de Alceu, fazendo com que a sua aproximação do Vaticano importe num estilo bastante diverso do anterior. Já não é um andar tão despreocupado e irregular, embora seja até mais emocionado, quanto o que podia ser constatado em Portugal e na França, pois implica uma grande dose de respeito, acatamento e, naturalmente, uma nítida percepção dos próprios limites.

Além disso, é preciso notar que a própria direção deste andar já envolve uma segunda divergência em relação às outras etapas da viagem. De fato, até aqui ele havia passado por países cuja tradição, ou melhor, cujos sinais de tradição encontravam-se espalhados por uma infinidade de lugares, palácios, igrejas, universidades e aldeias, compondo um variado cenário pelo qual este nosso *flâneur* erraticamente se deslocava. Esta situação agora vai se alterar, pois se a Itália é como que resumida pela Igreja, esta, por sua vez, será sintetizada pela figura do *Papa*, centro, ponto fixo e pólo de atração, que mobiliza irresistivelmente o coração e a mente de Alceu quando ele alcança a "cidade eterna".

Aqui começa a ficar claro que este "segundo plano" da viagem de Alceu, no qual ele vai "retomar" contato com as tradições que haviam moldado a sua personalidade, parece ter o seu ápice, o seu final lógico num encontro pessoal com o Papa,

> "o pai, o conselheiro, o amigo, o confidente. E tudo isso, não apenas humanamente falando, mas como cabeça visível de uma instituição sobrenatural, que é o próprio prolongamento de Jesus Cristo na terra" (p. 299).

Dessa maneira, para Alceu, é justamente esse caráter

> "ao mesmo tempo extremamente íntimo e totalmente sobrenatural, que envolve a pessoa augusta do Santo Padre, [que] faz com que uma *peregrinação* [o grifo é meu] a Roma seja, para nós, antes e acima de tudo, beijar as mãos do pai, ouvir-lhe a palavra, fazer-lhe as nossas confidências, receber a sua bênção e pedir-lhe conselho para a viagem de cada dia" (p. 299).

Realmente, a preocupação com este diálogo desigual mas edificante e quase redentor chega a tal ponto que Alceu vai ao extremo de preparar um "livrinho" – *Mensagem de Roma* (1950) – "especialmente escrito para o Ano Santo e o Santo Padre" (p. 299), em que ele tenta resumir a 'palavra viva' de Pio XII, propondo-se a levar-lhe pessoalmente como presente humilde de um remoto fiel" (idem)[7].

Sucede, porém, que as coisas em Roma não se passam exatamente da forma como Alceu pretendia. O exemplar – especialmente encadernado – que ele queria entregar ao Papa ainda não havia chegado, e por isso ele resolve adiar a renovação do pedido de uma audiência privada que já tinha sido solicitada, antes da viagem, no Brasil. Conforma-se, então, em ver Pio XII de longe, em missas e aparições públicas, enquanto espera, inquieto, pela vinda do seu presente.

Quando este finalmente chega – bem, aqui é melhor deixar de novo a palavra com o próprio Alceu:

> "A Embaixada pediu a audiência. E na véspera à noite... Há três espécies de audiências: a privada, a especial e a pública. A primeira, a que eu desejava, é a que o Papa concede em seu gabinete de estudo e onde se pode conversar sentado e à vontade com o Soberano Pontífice. A especial é a que concede de pé, nos pequenos aposentos que se estendem ao longo de um grande corredor, no Palácio Vaticano. A pública é a das peregrinações e reuniões coletivas. Certa noite, ao voltar para o hotel, encontro sobre a mesa o desejado convite. Corri os olhos e vi logo que a audiência era... a especial. Fora-se, num segundo, a expectativa de anos!" (p. 303).

É, conseqüentemente, com a alma um pouco pesada, que, na manhã seguinte, ele segue para o seu encontro com o Papa. Este vem e conversa rapidamente com Alceu, que naturalmente sente a sua presença como uma

> "bênção, onde a paternidade consegue vencer toda a etiqueta e a indiferença dos monsenhores e cavaleiros fardados que o seguem" (p. 304).

Mas,

> "em dois ou três minutos tudo se esvaiu. A visão branca desapareceu. As palavras morreram no ar... [e] a bênção que vinhamos de tão longe pedir pass[ou] como uma miragem" (p. 304).

Desse modo, tem-se efetivamente a impressão de que foi mesmo um sentimento de profunda decepção, quase depressão, o que acompanhou Alceu à medida que ele se afastava do Vaticano naquele dia.

Assim, aquele que parece ter sido um dos seus mais conscientes e maduros projetos, o de conseguir um contato íntimo, demorado e pessoal com o Papa, acabava de sofrer um terrível golpe, e, em decorrência disso, a sua própria subjetividade, que vinha sendo sucessivamente fortalecida nesta viagem, chega também ao seu momento de impotência e de limite

De fato, disposto a tudo para encontrar o Papa, o nosso *flâneur*, que, não nos esqueçamos, pretendia descobrir a Europa sozinho, não se importa de abdicar do seu raciocínio e da sua vontade em prol do cerimonial do Vaticano, deixando-se conduzir de um lado para outro e ser colocado, juntamente com centenas de outros anônimos visitantes, numa sala qualquer, escolhida pelos seus hospedeiros totalmente à sua revelia. Mais tarde, frustrado em seus desejos e esperanças, Alceu experimenta um momento de amargura, raro e breve, mas intenso, incapaz de ser sobrepujado pela afabilidade que ele tanto prezava. É como se lhe restasse apenas o velho espírito de equilíbrio, que faz com que, mesmo ferido, ele consiga moderar o desapontamento e aceitar o seu destino com a necessária dose de humildade.

Mas será que este senso de harmonia e proporção, que se afirmava até quando Alceu veio a experimentar a única crise mística relatada no texto (cf. nota 5), constitui realmente uma característica insuperável da sua personalidade? Acreditar nisso, desconfio, seria precisamente desconhecer a principal lição que esta fracassada visita ao Papa dá a impressão de dispensar. Qual lição? Justamente a de que parece haver um *excesso* embutido nesta busca de "conselho" e de rejuvenescimento pelo contato com a tradição que dá sentido à viagem de Alceu.

Denuncia-se, portanto, um toque de *hybris*, de exagero nesta sua pretensão de se fortalecer e confirmar por intermédio de uma convivência regular e constante, enquanto dura a jornada, com os sentimentos e valores situados no *Aevum*. De fato, embora Alceu nunca se esqueça inteiramente da sua condição humana e dos constrangimentos que a dominam, ele aparentemente se esforça para colocá-los um pouco "entre parênteses" durante a sua viagem. É quase como se o seu afastamento do cotidiano e do Brasil o distanciasse do *Tempus*, e lhe permitis-

se uma aproximação tão intensa e reparadora entre a sua personalidade e os permanentes princípios que haviam influenciado a sua formação.

Na verdade, creio que é inclusive por causa dessa falta de medida que a chegada de Alceu a Portugal e à Europa – lembremo-nos – foi marcada por um certo desconforto. Com efeito, suponho que tenha sido precisamente o descompasso produzido pelo fato de ele mesmo reconhecer que seria necessária e importante a sua intervenção na cena pública portuguesa – enquanto ao mesmo tempo aferrava-se à idéia de não deixar que nada perturbasse a sua incessante busca das tradições – que terminou por converter o seu desembarque num momento de mal-estar e tensão. Oscilando entre o *Tempus* e o *Aevum*, ele prefere, sem negar o primeiro, enfatizar o segundo, comportando-se *um pouco* como os "ditadores ibéricos" que, como ele mesmo assinalava, pecavam por desequilíbrio, procurando se aproximar da permanência para "negar" a morte.

Não se tratava evidentemente de diminuir a importância assumida pelas tradições européias como modelo formador do ego de Alceu. Parece ser preciso, simplesmente, adverti-lo de que tal importância não deve fazê-lo esquecer do caráter débil e incerto da sua existência mundana, razão pela qual, por mais estreito que seja o seu relacionamento com o *Aevum*, este deverá sempre ser moderado pela recordação das faltas e dos limites naturais do ser humano.

Não é por acaso, então, que esta advertência é efetuada justamente pela Igreja Católica, cuja tradição, como já vimos, constitui a quarta, última e maior instância conformadora da personalidade do nosso autor. Julgo, inclusive, que ela é a única a possuir autoridade suficiente para transformar aquele que seria o ponto culminante da viagem num momento de censura e de grande desolação, pois só ela reúne condições para desempenhar um duplo papel, tanto formando quanto avaliando e regulando o comportamento de Alceu.

Devemos tomar cuidado, entretanto, para não exagerar o significado dessa crítica desencadeada pelo seu fracasso em conseguir uma audiência pessoal com o Papa. Afinal, para os católicos, as derrotas parecem ser como que vitórias pelo avesso, já que se pode aprender e melhorar com elas, convertendo-as em trampolim para um futuro triunfo. E não é outra coisa que ocorre com Alceu que, embora considere que o mais

> "cruciante [desgosto] que trago da Europa de 1950 é, sem dúvida, a audiência falhada com o Santo Padre [,acredita que,] pensando bem, foi melhor assim. Pois nesse projeto entrava, sem dúvida, uma dose de vaidade ou de puro contentamento pessoal, que, assim sacrificado, como foi, será um dia, ou mesmo já é cada dia, *uma dessas pequenas e grandes humilhações com que vamos demolindo aos poucos, em nós, o 'homem velho'*" *(p. 301, grifo meu)*[8].

Como se percebe, Alceu segue aqui um caminho completamente diferente, composto de renúncias e de provações, mas que pretende atingir o mesmo objetivo perseguido nas suas escalas anteriores, o rejuvenescimento. Caminho diferente, mas complementar, pois é como se o passeio de *flâneur* que ele vinha empreendendo em Portugal e na França fosse completado pelo reverente e disciplinado passo de peregrino que o conduz a Roma.

Assim, a própria idéia de peregrinação, que havia se ausentado por tanto tempo do texto, retorna agora na página 299 do capítulo LVII, dedicado justamente à descrição da visita ao Papa. Mas volta por uma trilha absolutamente inesperada, inclusive para Alceu, surpreendendo-o com penitências que, ao contrário daquelas que compunham o Ano Santo, tinham um sabor inteiramente imprevisto, escapando à sua vontade, ao filtro da sua inteligência, e lhe impondo até uma autocrítica e o redimensionamento do próprio sentido da viagem.

Desse modo, o *flâneur* acaba por se harmonizar com o peregrino; a cordialidade, o racionalismo e o espírito de equilíbrio conseguem se prolongar na humildade e na fé, e a personalidade de Alceu encontra finalmente o seu juiz e o seu limite. Este limite, longe de ser apenas negativo ou externo, afirma-se como um ponto central onde as várias tradições de que ele participa vão se combinar e se fundir, sob o comando da Igreja Católica.

Não é de se estranhar, conseqüentemente, que o primeiro grande símbolo de Roma com que Alceu se defronta tenham sido justamente as suas *fontes* (p. 266-269), que faziam com que ele muitas vezes

> "torc[esse] o meu caminho de volta à casa, para receber o choque sempre imprevisto, sempre delicioso de me encontrar em pleno labirinto dos mais intrincados do centro Romano, entre becos tortos cujos cruzamentos são capazes de desnortear as bússolas do Almirante Britânico – de me encontrar de repente com aquele tumulto de águas cantantes e luminosas, com toda aquela movimentação berniniana, que anunciava em pedra e em águas" (p. 269)

o real significado da Cidade Eterna.

As fontes, dessa maneira, representam um ponto fixo no meio do labirinto, proporcionando a Alceu uma espécie de eixo no qual as – sinuosas – "águas da memória" do rio Lima e do Sena vão como que se confundir, e onde as tradições formadoras de sua consciência e da sua personalidade atingem por fim o seu porto, síntese deste processo de revigoramento que esta visita à Europa tem a intenção de provocar.

De fato, parece ser exatamente este o sentido último da viagem: tentar promover o rejuvenescimento do seu espírito através de um relacionamento íntimo e direto com sentimentos e valores, de origem européia, que haviam tido importância na modelagem da sua subjetividade. Para isso, Alceu busca conciliar a peregrinação e a *flânerie*, a penitência e o prazer, num esforço que reduplica, em ponto menor, o empreendido pela própria Europa em sua tentativa de restauração no pós-guerra. Ela também havia envelhecido na eterna dança do *Tempus*, afastando-se de si, da Igreja, e adotando princípios cuja aplicação havia redundado no segundo conflito mundial, mas agora se reerguia precisamente em função do recurso a tradições que, tanto quanto para Alceu, serviam-lhe de modelo para aquela demolição do "homem velho" e a conseqüente geração de uma segunda mocidade.

Isto posto, creio que é preciso levantar uma última questão, provavelmente capaz de nos encaminhar para as conclusões deste trabalho. Ela se interroga a respeito da própria necessidade da viagem, isto é, da razão básica que leva Al-

ceu não só a se deslocar até a Europa, em busca do seu rejuvenescimento espiritual, mas também, de maneira mais geral, a se declarar um verdadeiro apaixonado pelas viagens (p. 13).

Afinal, ele mesmo nos ensina que

> "Roma, a verdadeira Roma, está não apenas junto ao túmulo do apóstolo, mas em toda a parte onde está Pedro e onde está a igreja militante e sobrenatural" (p. 31),

o que torna todo e qualquer deslocamento para se atingir a verdade algo rigorosamente dispensável. Isto acontece inclusive porque, como diz Simmel (1971), quando se participa de uma experiência religiosa que envolve a crença numa "ordem metafísica" superior, comparado com a qual o nosso

> "modo de vida terrestre nos afeta apenas como uma mera fase preliminar na realização de destinos eternos, quando nós não temos uma casa mas somente um asilo temporário na terra... [acabamos por perceber] a vida, na sua limitada e datada totalidade, como uma verdadeira aventura" (p. 192).

Um católico, portanto, sequer precisa sair do lugar para entrar em contato com o colorido e a variedade que uma viagem poderia proporcionar. Na verdade, segundo Alceu, não precisa nem deve, pois elas "secretam" um prazer exagerado,

> "como um insidioso veneno. Não será por isso que São Bento fez da estabilidade uma regra capital de sua regra? Viajar é bom demais para o nosso destino. É renovar demais. É aprender demais. É, de certo modo, contrariar a sábia atuação da natureza em nós. Perturba a lei natural do envelhecimento.
> Restitui um gosto exagerado pelas coisas terrenas. Aqueles monges trapistas, que vi mergulhados em oração ou nela formando um só corpo, no mosteiro famoso das 'Tre Frontane' em Roma, esses monges de branco, enterrados vivos no encanto da campanha romana ou no claustro que acolheu a mocidade ardente de Thomas Merton, não estarão com a verdadeira vida, imóvel, estática, voltada apenas para as coisas eternas?
> Não tenho a menor dúvida em responder pela afirmativa, ao rever em memória todo o mundo de encantamento histórico e moderno que há três meses voltou a banharme, depois de quase oito lustros de afastamento da Velha Europa, onde sinto mais profundas do que nunca as minhas raízes" (p. 238).

Se tudo isso deve ser levado a sério, como se explica então que Alceu aprecie tão intensamente esta inútil e perigosa aventura? Arriscando uma resposta direta, diria que a viagem para ele se torna imprescindível justamente porque o seu catolicismo parece implicar uma certa concepção de *autencidade*.

De fato, tem-se a impressão de que os sentimentos e valores situados no *Aevum*, e definidos, por conseguinte, em função da sua durabilidade, conseguem se expressar muito melhor através de obras genuínas do que por intermédio das suas cópias. É como se, destinadas a servir de modelo, essas tradições exigissem um veículo tão original e eterno quanto elas para a sua difusão, fixando-se então, para falar com Benjamin, só em objetos e trabalhos dotados de *aura*.

A experiência da aura, com efeito, remete-nos diretamente à da autencidade, que implica a

> "quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico. Como este depende da materialidade da obra, quando ela se esquiva do homem através da reprodução, também o testemunho se perde. Sem dúvida só esse testemunho desaparece, mas o que desaparece com ele é a autoridade da coisa, seu peso tradicional" (cf. Benjamin, 1985b, p. 168).

Trata-se, portanto, de uma experiência que comporta dois sentidos distintos mas, para Benjamin – e, creio eu, também para Alceu –, rigorosamente complementares. O primeiro, por um lado, refere-se à absoluta singularidade que caracteriza a continuidade "material" de uma obra de arte autêntica que, mantendo-se no fundamental idêntica a si mesma, *fechando-se* sobre si própria, guarda permanentemente a marca, o peso, a "assinatura" daquele que a produziu. O segundo, por outro lado, reporta-se ao seu "testemunho histórico" ou, como diz a epígrafe deste trabalho, à capacidade de que dispõem os objetos auráticos de reter "algo dos olhares que os roçam", *abrindo-se* conseqüentemente para incorporar os diversos valores, sentimentos e tradições que com eles se relacionaram, e ganhando, no mesmo movimento, uma dose suplementar de vida, significado e calor[9].

Acredito, inclusive, que seja precisamente em função desta vida que Alceu vá percorrer os espaços saturados de aura da Europa, dialogando com princípios antigos mas extremamente animados e ativos, condensados e preservados nas obras e nos lugares autênticos que ele se dispõe a visitar.

Uma série de passagens do livro poderiam ser levantadas para dar substância a esta afirmação. Julgo, porém, que a mais interessante delas diz respeito a uma ida de Alceu a Versalhes, onde ele tece considerações sobre a melhor maneira de se conservar os velhos monumentos europeus, concluindo que

> "duas soluções se apresentam. Ou mesmo três. O sistema atualmente usado em Portugal, que é restituir aos monumentos as suas linhas primitivas, mas apenas retirando os acréscimos, sem nada reconstruir. O velho processo de Violletle-Duc, que era o de refazer o antigo, como em Carcassone ou em Pierrefonds. E, finalmente, o de conservar os monumentos em sua integridade tal como os séculos os talharam, mantendo a heterogeneidade dos estilos sucessivos sem se recusar a novos acréscimos.
>
> Do ponto de vista puramente estético, o primeiro processo é sem dúvida o melhor. Temos assim os monumentos como foram concebidos e em sua pureza original, sem as alterações que destoam da harmonia primitiva e sem os artifícios de reconstrução puramente teatral, digamos assim. O inconveniente é que os monumentos, assim restituídos à sua beleza original, como Alcobaça, por exemplo, adquirem um ar frio de peça de museu, e ficam arquivados como algo de definitivamente morto.
>
> O que se encontra freqüentemente em França é o terceiro processo, isto é, o de conservar aos monumentos os acréscimos históricos. Ficam sendo, assim, um testemunho vivo da passagem dos séculos. E quando continuam a ser utilizados hoje como há mil anos, então essa vitalidade ainda ressalta mais vivamente. É o que sucede com as velhas igrejas da França e da Itália, crônicas vivas dos tempos que por elas passaram e pelos quais elas passaram, jamais incólumes. Em suas colunas multisseculares está visivelmente gravada a marca dos acontecimentos" (p. 205-206).

Estão em jogo, conseqüentemente, três distintas concepções de conservação. A segunda delas, que comentarei em primeiro lugar por ser a que Alceu descarta de maneira mais rápida, parece importar uma visão não aurática da autenti-

cidade, visão que se preocupa em *reconstruir* minuciosamente o passado, em "refazer o antigo" por intermédio de materiais e técnicas inteiramente novas, modernas e artificiais, capazes de respeitar a verdade histórica sem, no entanto, acatar a exigência de originalidade implícita na noção de aura[10].

A primeira solução, por sua vez, é aparentemente muito mais considerada que a segunda. Isto se dá, penso eu, pelo simples fato de ela aceitar uma definição de autenticidade que contém pelo menos um grão de aura, o que torna possível a preservação, na sua "pureza original", das diversas obras selecionadas e valorizadas pela tradição. Ocorre, porém, que esta alternativa acaba por tratar os monumentos como "peças de museu", retirando-os do convívio social e impedindo que eles possam vir a ser fecundados e ativados pelo relacionamento com as diferentes posições que "por el[es] passaram e pelos quais el[es] passaram, jamais incólumes".

Esta primeira concepção, em decorrência disso, dá a impressão de sustentar apenas o primeiro sentido, a primeira face da idéia de aura, aquela que se refere à identidade e à "durabilidade material" dos objetos. Ela abandona, portanto, o calor e a animação que o segundo significado desta idéia poderia trazer, deixando de lado a sua face mística para privilegiar a conversão destes monumentos em frias "peça[s] de museu", "arquivados como algo de definitivamente morto".

Desse modo, fica evidente que é somente a terceira solução que tem condições de promover a abertura dessas obras para um diálogo intenso com as mais diferentes tradições, diálogo que, ao permitir que a "marca dos acontecimentos" seja gravada no interior dessas obras, vem-lhes trazer um sopro de vida e, simultaneamente, impedir o declínio da aura. Não é casual, então, que seja exatamente esta perspectiva que receba a preferência de Alceu já que, aos nos apresentar um argumento que vincula a *autenticidade,* ou seja, a *durabilidade* e a *vivacidade* dos objetos à *permanência* das tradições, oferece ao menos parte da resposta àquela indagação sobre as razões que o levaram a dedicar uma afeição tão especial à arte de viajar.

Parte da resposta, apenas, pois acredito que ainda reste um último ponto a ser examinado. Realmente, se a permanência que caracteriza os princípios do *Aevum* encontra a sua tradução ideal na eternidade dos objetos providos de aura, isto talvez nos esclareça porque Alceu, ao viajar, procura entrar em contato com esses lugares, esses países, e não outros. Contudo, é necessário ainda que se explique porque ele aceita tão entusiasticamente essa estratégia que enfatiza a atividade e o movimento, desprezando aquela vida contemplativa que, numa outra versão do catolicismo, por ele mesmo endossada, constitui um acesso ainda mais digno à verdade divina.

Esta explicação, que tenta fornecer um sentido final à viagem e, eventualmente, oferecer uma pista para um entendimento um pouco mais matizado do catolicismo de Alceu nos anos 40/50, passa necessariamente, a meu ver, pelo enorme realce que ele dá ao papel desempenhado pelos *sentidos* dentro da *Europa de hoje*. De fato, nosso autor associa explicitamente sua jornada

> "à vontade de ver, de tocar, de sentir. Vivemos, realmente, em um mundo sacramental, e se é pelos sentidos que podemos chegar até Deus, é também por esses humildes intérpretes que a linguagem eterna se traduz na linguagem vulgar que falamos aqui por estas paragens temporais" (p. 31-32).

Intérpretes de Deus, os sentidos fazem com que uma nova dignidade passe a revestir a natureza e o mundo, transformando-o num caminho tão legítimo para a salvação quanto o percorrido por aqueles monges trapistas que Alceu havia citado anteriormente. É por isso que, apesar da tentação, da vertigem e do perigoso prazer que reconhece existir nas viagens, ele não se furta a realizá-las, já que a sua subjetividade parece apontar decididamente para esta rota – a rota do século, com todas as ameaças que ela encerra – como a sua preferida para alcançar os céus.

Somente ela, inclusive, pode permitir que Alceu concretize alguns dos seus mais íntimos e incontroláveis impulsos. Dessa forma, quando nos relata a sua visita ao monte Subiaco, onde São Bento viveu, ele não deixa de comentar que

> "passamos a mão pelas rugosidades do rochedo. É uma mania que tenho. Assim acariciei as velhas colunas romanas, gregas e egípcias, com que os cristãos foram construindo as igrejas de Roma. Assim senti o frio da prisão Mamertina e o calor do sol nas Tre Fontane. Assim toquei a umidade da Sainte-Beaume e, assim, passei os dedos por onde Bento terá talvez passado os seus" (p. 296).

Sentindo a tradição, Alceu dá os últimos retoques nesta versão aventureira, movimentada e peripatética do catolicismo que ele parece adotar. Essa versão, que também inclui a idéia de tempo afirmada pelo *Aevum* e uma concepção aurática da autenticidade, dá a impressão de estar muito próxima daquela revalorização do século – com a qual, por sinal, Alceu se defrontou em Paris – promovida pelo neotomismo da época. Afinal,

> "quem melhor nos ensina tudo isso, que o bom senso a cada passo nos confirma, senão o intérprete dos intérpretes intelectuais dessa linguagem cifrada com que os Anjos falam aos homens, esse Santo Tomás de Aquino, Anjo da Escola, que Maritain se encarregou de traduzir para nós, intoxicados de *ismos* modernos, em linguagem ao nosso alcance?" (p. 32).

Desse modo, embora não devamos imaginar que essa visão tomista do catolicismo, com toda a afirmação do humano, do empírico e do mundano que ela aparentemente implica (cf. Koyré, 1966, p. 28-31), seja a única alternativa para uma valorização do sensível no interior da tradição cristã, a sua exploração dá a impressão de ser a que reúne mais condições para permitir um melhor entendimento desta abertura para o mundo que a paixão de Alceu pelas viagens parece supor.

Enveredar por tal caminho, no entanto, importaria certamente um enfrentamento mais amplo e direto com as discussões da teologia católica, o que sem dúvida iria representar um desafio aos próprios limites estabelecidos no início desta análise. Tal comportamento somente demonstraria uma evidente e completa imprudência da minha parte, e, assim, no espírito mesmo de Alceu, prefiro simplesmente concluir este texto lembrando que ele pretendeu apenas "tornar visíveis alguns problemas em vez de resolvê-los" (cf. Kantorowicz, 1970, p. X) – o que, se não o absolve das suas óbvias imperfeições, pode ao menos contribuir para que

se enfatize o caráter absolutamente preliminar deste estudo que, espero, poderá ser desenvolvido mais adiante.

Notas

1. A partir daqui, qualquer citação da *Europa de hoje* incluirá apenas a referência da página mencionada.
2. Talvez valha a pena observar que mais adiante, na página 160, Alceu faz uma alusão ao *túmulo* – e não à cátedra de São Tomás – como um dos seus "três endereços na Europa". Na verdade, creio que esta aparente irregularidade já indica uma certa ambigüidade que, desdobrada, vai importar na complexificação desta definição da viagem como uma peregrinação.
3. Assinale-se que toda a idéia da viagem como uma busca, um reencontro, um fortalecimento ou uma radical alteração da identidade, individual ou coletiva – idéia que vai estar presente num sem-número de autores, de Stevenson e Melville a Conrad –, parece estar associada a este aspecto da questão (cf. Turner, 1974, p. 182 e 208).
4. O *Léthé*, na mitologia grega, era o nome dado a uma fonte situada na entrada do *Hadès*, do inferno, cujas águas apagavam completamente a memória de quem dela bebesse (cf. Detienne, 1973, p. 45).
5. Este senso de equilíbrio em Alceu é tão forte que, no único momento em que experimenta uma crise mística em toda a viagem, ao visitar em Las Palmas uma pequena capela onde Colombo teria orado antes da descoberta da América, o seu maior sentimento é o de proporção:
   "Foi um milagre de temperança, um equilíbrio supremo... que faz o bom gosto, que faz o bom senso, que faz a verdade. Senti ali de perto, toquei de perto esta verdade que há tanto me persegue, isto é, que o segredo supremo das coisas é a *proporção*" (p. 50).
6. Esta discussão sobre a sociedade de massas foi evidentemente baseada no texto de Simmel, 1973. Além dele, penso que também deva ser indicada, no mínimo, a leitura dos trabalhos de Benjamin (1975, 1985a e 1985b) sobre o assunto.
7. Há, nesta devoção ao Papa, um ponto que merece um destaque específico: Alceu, em geral, não se preocupa muito em visitar os "grandes homens do seu tempo, mesmo na Europa". É como se apenas as suas obras, não eles próprios, tivessem condições de escapar do *Tempus*, condensando a sua palavra no *Aevum*, produzindo, difundindo e recebendo imagens, participando, enfim, de uma troca que acaba por impregná-las de aura. Com o Papa obviamente sucede o contrário, até mesmo porque ele parece pertencer igualmente a estas duas dimensões do tempo cristão, possuindo um duplo corpo, com uma face profana, decadente, tão perecível quanto a de qualquer um, e uma outra mística, capaz de incorporar as experiências dos seus antecessores e se converter num elo de uma corrente eterna que insufla continuamente vida à tradição católica. Acredito mesmo que este ponto poderá ser desenvolvido num trabalho posterior, para o qual a consulta ao texto clássico de Kantorowicz, 1970, será sem dúvida extremamente valiosa.
8. Segundo me informa o Prof. Otávio Velho, a expressão "homem velho" parece se referir a Adão, em oposição a Cristo, que representaria o "homem novo". Estas alusões, creio eu, talvez possam envolver uma possível associação entre as idéias de pecado e decadência, de um lado, e as de redenção e juventude – ou natalidade –, de outro.
9. No tocante à concepção de Benjamin acerca da Aura, penso que o estudo das análises de Habermas, 1980, e de Wolin, 1982, seria extremamente recompensador.
10. É interessante observar que esta posição, preconizada por Viollet-le-Duc, foi amplamente adotada nos Estados Unidos, país que, para Alceu, pelo menos por essa época, parece constituir uma espécie de anti-Europa. Sobre a aplicação e o desenvolvimento desta alternativa de conservação nos EUA, deve-se procurar o trabalho de Gonçalves, 1986.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. "Walter Benjamin: 1982-1940". *In: Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

———. *Walter Benjamin*, org. por Flavio R. Kothe, São Paulo, Ática, 1985a.

———. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985b.

BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

DETIENNE, Marcel. *Les Maitres de la Verité dans la Grece Archaique*. Paris, Maspero, 1973.

GONÇALVES, José Reginaldo. *Cultural Identity, Memory and Places: a comparative study of Historic Places and their ideologies in the United States and in Brasil*. Depart. of Anthropology, University of Virginia, 1986.

HABERMAS, Jurgen. *L'Espace Public*. Paris, Payot, 1978.

———. "Crítica conscientizante ou salvadora – a atualidade de Walter Benjamin". *In: Habermas*, org. por Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Ática, 1980.

KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies*. Princeton, Princeton University Press, 1970.

KOYRÉ, Alexandre. "Aristotelisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Age". *In: Études D'Histoire de la Pensée Scientifique*. Paris. PUF, 1966.

LE GOFF, Jacques. *La Naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.

LIMA, Alceu de Amoroso. *Europa de hoje*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.

POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris, Gallimard, 1984.

SIMMEL, G. *On individuality and social forms*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

———. "A Metrópole e a Vida Mental". *In: O Fenômeno Urbano*, org. por Otávio Guilhermo Velho. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

TURNER, Victor. "Pilgrimages as Social Processes". *In: Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press, 1974.

WOLIN, Richard. *Walter Benjamin – An Aesthetic of Redemption*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1982.

MAIS UM LANÇAMENTO EDIÇÕES GRAAL

VOVÓ NAGÔ E PAPAI BRANCO
Usos e abusos da África no Brasil

Beatriz Góis Dantas

Vovó Nagô e Papai Branco é um livro polêmico, desmistificador e iconoclasta. As duas grandes interpretações da formação das religiões afro-brasileiras simplesmente caem por terra perante a argumentação da autora. Para ela, os terreiros que conhecemos hoje em dia não são simplesmente manifestações da "contribuição" do negro ao *melting pot* brasileiro. E nem, tampouco, resultado de um longo e mecânico processo de "resistência" dos negros contra a dominação dos brancos. A autora descarta essas duas "histórias oficiais" para mostrar que a configuração das religiões afro-brasileiras não se dá apenas através do embate entre brancos dominantes e negros dominados, nem tampouco através de uma simples mistura de culturas; mas sim, através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães-de-santo, padres e antropólogos. É na justaposição das posições ideológicas e teóricas destes e de outros atores sociais que se constitui a cada momento o panorama das formas religiosas denominadas "afro-brasileiras".

A heroína do livro de Beatriz Góis Dantas é Mãe Bilina, nascida Umbelina de Araújo, e finada chefe do terreiro "nagô" mais tradicional de Laranjeiras: Terreiro de Santa Bárbara Virgem. A "Vovó Nagô" e o "Papai Branco" do título são dois personagens fundamentais na biografia de Mãe Bilina. A vovó é Isméra, ou Birunqué, em nagô, e é africana. O papai é o tabelião Manoel Joaquim de Araújo, em cuja casa é criada Bilina e onde trabalha sua mãe nos anos que se seguem à abolição da escravidão. Bilina é criada católica e também sucessora de sua avó Isméra na tradição religiosa africana.

264 pp.

Peter Fry

Inquisição e Sociedade: as Feiticeiras de Castela

Carlos Roberto Figueiredo Nogueira

O objetivo deste trabalho é tentar esboçar um perfil da feiticeira castelhana, obtido na leitura dos processos dos tribunais inquisitoriais de Toledo e Cuenca, desde suas fundações até o ano de 1650, data limite de nossa pesquisa.

Para o caso de Toledo, existem 296 documentos relacionados com a feitiçaria, embora apenas 167 constituam, na realidade, processos ou informações sumárias sobre delitos ligados às práticas mágicas[1]. Em Cuenca, os mesmos documentos somam 205, dos quais 190 correspondem a processos e informações sumárias[2].

Em gráficos que elaboramos em nossa tese de doutorado[3], pudemos observar que a freqüência do aparecimento destas causas é pequena no início do funcionamento do tribunal, experimentando um aumento na segunda década do século XVI, voltando a decrescer a partir da segunda metade do século ao início do século XVII, quando sobe vertiginosamente no período 1615-1625, até reduzir-se drasticamente após 1640, motivo pelo qual detivemos nosso estudo em 1650.

Sem dúvida, a interpretação dos dados envolve riscos, uma vez que talvez – no caso do Tribunal de Toledo – a metade dos processos foi perdida irremediavelmente, como pudemos constatar no exaustivo estudo de J. Pierre Dedieu, *Les Causes de Foi de L'Inquisition de Tolede (1483-1820)*[4]. Cabe acrescentar um reparo aos números apresentados por Dedieu, no tocante ao *quantum* dos delitos de

Carlos Roberto Figueiredo Nogueira é professor no Departamento de História da Universidade de São Paulo.

Sabá das feiticeiras. Gravura original alemã.

feitiçaria. Retomando as fontes utilizadas por este, para o decênio de 1616-1625, nos deparamos com duas ligeiras discrepâncias: para o período de 1616-1620, Dedieu apresenta a cifra de 17 penitenciados, a que sobrepomos o índice por nós encontrado de 22[5]. Igualmente para o qüinqüênio seguinte encontramos 37 penitenciados, quando este autor nos apresenta um total de 42[6].

No caso do Tribunal de Cuenca, onde a perda documental impede uma reconstituição do número de causas de feitiçaria, acreditamos que a mesma possa ser feita, ainda que ao nível de uma estimativa deveras precária. Contudo, não nos parece absurda uma perda documental em número igual ou talvez maior que o apresentado por Dedieu para Toledo, uma vez que o Bispado de Cuenca, em suas *Constituciones Synodales* de 1571[7], 1603[8] e na *Constitución Unica* de 1626[9], reclama um rigor dos visitadores e a urgência na aplicação de penalidades, explicitando os delitos mágicos (e aqui encontramos nomeada, uma única vez, mas com clareza, a prática da feitiçaria[10]), ao contrário das *Constituciones Synodales del Arçobispado de Toledo* de 1566[11], 1601[12] e 1622[13], que pouca ou nenhuma referência fazem às atividades mágicas.

Haveria que tentar compreender esta distinção entre os tribunais castelhanos, trabalho que ainda está por fazer. Todavia, no atual estágio das pesquisas, tomando os dois tribunais em conjunto, é possível estabelecer algumas conclusões a respeito dos indivíduos envolvidos nos processos relacionados sob a rubrica *Feitiçaria*.

Antes de tudo, é necessário ressaltar a inegável superioridade – já observada em vários estudos sobre as práticas mágicas – de envolvidos pertencentes ao sexo feminino, notadamente em Toledo, onde representam 70% dos inculpados[14]. Em Cuenca essa proporção diminui para 66%, mas há que se considerar a massiva perda documental[15]. Uma leitura mais seletiva dos processos, entretanto, nos revelará que nessa proporção entre os sexos é absoluta a predominância das mulheres, quando separamos a feitiçaria de outras práticas correlatas, tais como curandeirismo, superstições, *ensalmadores*, astrólogos, nigromânticos, *tesoreros* e, por fim, quase como uma "excentricidade" nos dois tribunais estudados: as bruxas ou *xorguinas*.

Assim, a feitiçaria castelhana é, ao nosso ver, uma prática eminentemente feminina, que procuraremos contextualizar em relação à sociedade castelhana, abandonando outras práticas, muitas vezes acessórias, mas não determinantes, do delito de feitiçaria.

Ao fim do século XV (1491, em Cuenca) e início do XVI (1511, em Toledo), começam a ser instruídos em Castela, a Nova, os primeiros processos contra feitiçarias, antecipando-se à bula *Coeli et Terrae*, de Sisto V, de novembro de 1586, que dispõe sobre os delitos supersticiosos e do procedimento dos inquisidores.

Sob o título impreciso de *Feitiçaria*, encontramos toda uma variedade de práticas mágicas e supersticiosas, ou seja, ações levadas a cabo ou imputadas aos "diabolizados", do mesmo modo que os processos dos "diabolizantes", como o

do clérigo aragonês dom Dionísio Aybar y Borja, exorcista e esconjurador emérito, "assistido pelo Espírito Santo", que foi preso em 1645, após atribuir possessão diabólica a várias mulheres, exorcizar outras tantas (chegando a retirar sete legiões de Belzebu de uma mulher), inclusive em presença do rei e da corte[16].

Para o Santo Ofício, o delito de feitiçaria era determinado "por seus elementos ou circunstâncias ou pelo fim que se buscava: compreendia os feitiços as palavras ou obras, que sabiam manifestamente à heresia, supunham pacto expresso ou implícito com o demônio, continham apostasia da fé, ou eram superstições"[17].

Daí resulta a primeira dificuldade que se nos apresenta, derivada da classificação geral admitida pela Inquisição, ou melhor, é necessário que no interior dos processos sejam precisadas e separadas as diferentes personagens, para se verificar com uma certa dose de exatidão até onde tratamos com a "verdadeira" feiticeira – a Celestina – ou apenas com a *curandera* ou a *santiguadora*, determinação nem sempre possível de ser estabelecida com clareza, uma vez que a complexidade e a policromia do papel social da feiticeira derivam desta assumir um papel de *terapeuta*, tanto no plano físico como no plano psíquico.

Essa situação encontra suas raízes na Idade Média, onde, apesar das penalidades impostas, existe a participação inegável e imprescindível da feiticeira, como terapeuta de males físicos e sociais, subindo ao castelo do nobre, ao palácio do bispo e ao *alcázar* do rei, como demonstra J. Caro Baroja[18]. Surpreende-nos constatar que no século XIII, em texto legal de Alfonso de Castela, se considerava que levar a cabo encantamentos com boa intenção é coisa digna de prêmio[19].

Na realidade, as feiticeiras constituíam uma corporificação da sabedoria e dos absurdos do pensamento popular, ligando os dois pólos extremos por meio de rituais mágicos (repetição de fórmulas "cabalísticas") e atos técnicos (receitar medicamentos).

No plano psíquico, como participante do "outro mundo", do *Mundo do Mal*, a feiticeira recebia e participava dos mais baixos desejos, dos ódios e das paixões daqueles que nunca os confiariam ao sacerdote: representante da ordem e da rígida moral religiosa – que os puniria, admoestando e penitenciando. Assim recorria-se à feiticeira, no seu mundo de sordidez, à qual nada espantava, nada escandalizava e nada haveria para ser julgado ou repreendido. Seu poder social era baixo, não havendo barreiras hierárquicas ou de autoridade, e nela homens e mulheres projetavam suas expectativas de desejos irrealizáveis, condenados socialmente, reprimidos por uma "autocensura" coletiva. Personagem de um inframundo, implicitamente sacrílega, a feiticeira possibilita uma *catarse*, deixando os indivíduos à vontade para exprimir e intentar a satisfação de seus desejos culposos e criminosos, bem menos condenáveis, é certo, em comparação à grande culpa da mestra.

A feiticeira é, assim, sobretudo no meio urbano da Modernidade, um agente de prazer, a servidora de Eros de Burckhardt. Leonor de Barzana

> "sob juramento disse e confessou que tem sido ofendida por muitas pessoas e tão amiúde como *pedras em um tabuleiro* (...) por muitas *'malas mujeres casadas o no*

que le pedían que hiciese algunas cosas para que fuesen bienquistas... casadas y por casar, de diversas cualidades, (...) como si fueren ganar perdones".[20]

Numa sociedade onde seu *modus vivendi* já era condenado criminal ou moralmente, essas mulheres buscavam a feitiçaria que lhes proporcionava um meio de sobrevivência e esperança em uma coletividade adversa. Uma mulher de fruteiro, presa em Toledo em 1618, assim dizia em sua confissão: "*El hechiço de la naranxa* (laranja), o qual parece haver sido usado por Mariana de Morales é vã superstição, e em especial se chama feitiço amatório. E quando uma mulher quer muito a um homem ou ao contrário..."[21].

Modelos literários e personagens reais mesclam-se no universo dos desejos reprimidos e da busca de soluções sobrenaturais. A descrição da figura da Celestina de Fernando de Rojas parece fornecer o paradigma máximo e definitivo:

> "Tiene esta buena dueña al cabo de la ciudad... una casa apartada, medio caída, poco compuesta y menos abastada. Ella tenía seis ofícios, conviene saber: labrandera, perfumera, maestra de hacer afeites y de hacer virgos, alcahueta y un poquito hechicera. Era el primer ofício a cobertura de los otros, so color del cual mucha mozas de estas sirvientes entraban en su casa y a labrar camisas... y otras muchas cosas (...) y en su casa hacía perfumes, falseaba estoraques, benjuí, animes, ámbar, algalia, polvillos, almizcles, mosquetes. Tenía una cámara llena de alambiques, de redomillas, de barrilejos, de vidrio, de alambre, de estaño, hechos de mil facciones (...). Y los untos y mantecas que tenía es hastio de decir: de vaca, de oso, ... de culebra ... de gato ... de las hierbas que tenía en el lecho de su casa colgadas (...). Esto de los virgos, unos hacía de vejiga y otros curaba a punto. (...) Hacía con esto maravillas: que, cuando vino por aquí el embajador francés, tres veces vendió por virgen una criada que tenía[22].

"*Alcahueta*" ou cortesã, "*componedora de donzelas*", conciliadora de vontades, a feiticeira é popular e igualmente mal-afamada. A vida tornou-a envilecida, pessimista, vendo a juventude passar rápida e inexoravelmente. E se corrompe, corrompendo outras, como nas denúncias feitas a Josefa Carranza (ou Ana Martínez) que "contagiava de feiticeiras às mulheres com quem tratava, até pessoas honradas e bem-nascidas, às quais se chegava com 'cor de santidade', as enganava com suas 'malas artes', enganando-as e levando seu dinheiro"[23]. Personagem de um submundo selvagem e apaixonado, onde estabelece seu ofício para satisfazer às "*putas malas mujeres* tanto as casadas como por casar"[24].

As suas operações e intervenções nos negócios amorosos vão condicionar a formação de seu estereótipo: a feiticeira castelhana, a Celestina. Suas práticas, associadas à *tercería*, estendem, por associação mental, a todas as pertencentes ao grupo – independente de seus poderes mágicos – a reputação de *expertas* na fabricação de venenos, enfeites e substâncias de embelezar. Cabe ressaltar a importância da relação existente entre a prática da feitiçaria e o ofício de costureira e calceteira, em especial costureira de roupa branca, o que permitia um pretexto para exercer a *tercería*, recebendo em sua casa pessoas de ambos os sexos, sem despertar suspeitas, ou repressão judicial.

Assim, liga-se a personagem ao meio social que a aceita e a rejeita, com a mesma intensidade, e, à medida que as esperanças depositadas nos conjuros e ri-

tuais vêem-se frustradas, interrompe-se o equilíbrio momentâneo, passando o povo a maltratar a sua feiticeira, a acusá-la entregando-a à Justiça Civil e, por fim, denunciando-a ao tribunal[25]. Numa amostragem do período 1616-1615, onde é maior a freqüência dos processos de feitiçaria, aparecem 59 processos no Tribunal de Toledo, em sua grande maioria com mais de quatro denunciantes por processo, que resultaram no penitenciamento das acusadas[26].

Aceita e rejeitada, a feiticeira experimenta uma condição inerente à própria *psique* humana, a existência de impulsos "condenáveis", que precisam ser satisfeitos, e a necessidade de respeitabilidade social, repleta de idealizações e sublimações. A coletividade a necessita, clama do fundo de suas paixões e desejos pela feiticeira, mas uma vez sabendo-a ineficaz, incapaz de compensá-la em suas aspirações, apela à respeitabilidade da ortodoxia religiosa e à moral social, retorna à "normalidade de comportamento" e pune o agente do mal, a representante da *libido* coletiva.

No limite máximo dessa situação, encontramos a figura da "antifeiticeira", como o curioso exemplo de uma mulher delatada ao Tribunal de Toledo em 1625 por exercer a atividade de *desehechizadera,* para a qual alegava estar respaldada em uma "licença que tinha do Santo Ofício para *'quitar los hechizos'*"[27].

Testemunhos eloqüentes de sua situação social e de sua inserção na coletividade, os processos nos mostram, em sua esmagadora maioria – com exceção de apenas cinco casos[28] –, que as feiticeiras eram extremamente pobres, *"tan pobre que no se le saco un real ny aun camisa fuera de la que hai puesta"*[29], viúvas ou esposas abandonadas e maltratadas, que andavam à cata de esmola, "conjurando" para sobreviver, física e sensualmente, como diz uma aprendiz de feiticeira de 26 anos, à qual sua mestra dizia "que tinha muitas palavras suaves e amorosas, e que, apesar de não ter uma *buena cara,* ela faria que a quisessem"[30].

Para o Tribunal de Toledo é interessante notar uma maior proporção (onde o processo completo permite a obtenção destes dados) de mulheres casadas, 40,1%, seguidas das viúvas, 25,9%, das mulheres abandonadas, 17,7%, e, por fim, das solteiras, 16,3%.

Mulheres abandonadas pelos maridos, velhas miseráveis, viúvas de idade madura, mulheres de vida desonesta, todas praticavam sortilégios, adivinhações, feitiços, recebendo por estes um pão, uma moeda, um pedaço de tecido ou a esperança de realizarem um desejo, obrigadas pela necessidade que as levava a esmolar (o que como meio de sobrevivência era incerto e inseguro) ou a trocar o seu saber confuso e embaralhado por roupa, comida e dinheiro.

A feitiçaria é a fonte de ilusão, que sempre supõe a sua presença num mundo escasso de realizações. Mesmo a descrença, o fracasso guardavam uma esperança de resultado, uma tentativa de ação, em uma vida aviltada e pessimista. Em 1630, em Toledo, 41 pessoas testemunham contra uma costureira viúva, com a reputação de "melhor feiticeira da cidade", tendo o mérito de *conseguir tudo que queria* e – possibilidade maior na sordidez do cotidiano! – *em sua casa não se ficava triste*[31]. Maria de Acevedo, de 26 anos, mesmo não dando crédito a seus feitiços, e pelos efeitos *"veía que todo era embuste (...) sino qué como mujer y frágil*

que queria bien a un hombre, se dejó llevar de los deseos y de la curiosidad"[32]. Igualmente, uma criada de 22 anos, abandonada pelo marido, tinha delírios e se acusava de trato diabólico[33].

Confundindo o que *convém,* ao nível de aspiração, com o que *deve ocorrer,* a coletividade transporta o universo imaginário para o campo da realidade, motivada pela necessidade premente em estados de angústia, da imediata satisfação dos instintos. O apetite erótico, a má vontade, o medo, todas as paixões e vícios, se submetem, deste modo, ao pensamento mágico.

Inutilmente, num esforço de preservação do *ethos* coletivo, a Inquisição insistiu em condenar e desqualificar as feiticeiras – buscando impedir a formação de uma "patologia mágica" na coletividade – como "embaucadoras", simuladoras e falsárias, mas a opinião pública continuou irredutível, dando-lhes total crédito.

É bastante esclarecedor o juízo formado pelos consultores do Tribunal de Toledo, no caso de doña Alfonsa Ortiz, em 1625:

> "Resulta que esta mulher fez o que outras inumeráveis fazem sem dúvida com freqüência nesta corte, que é haver dito algumas orações a santos com palavras e invocações ora néscias, ora ridículas, e para fins de suas pretensões, desejos e apetites ou de amigas encomendadas, acendendo velinhas e observando algumas outras ainda que poucas coisas (...) e pela mescla de invocar santos e palavras devotas para saber de futuros contingentes ou conseguir o que não é lícito é culpa digna de escarmento; mas no gênio fácil, crédulo e leviano das mulheres isto é tão ordinário que apenas se escapam aquelas de muito porte e autoridade, pois à sombra de devoção com os santos e invocações destes as persuadem pessoas que tratam de embeleco, de tudo o que quiserem"[34].

Dentro de uma preocupação de preservar a "normalidade" ortodoxa, Pedro Ciruelo, matemático e filósofo, escreveu em 1556 um libelo contra as superstições e feiticeiras, "dedicado às coisas que acontecem em Espanha", o qual traz no segundo *folio:*

> "Doctrina muy verdadera y cathólica, sacada de las entranãs de la más sana philosophia y theología, que por muy ciertas y claras razones arguye reprobando muchas maneras de vanas supersticiones y hechizerías, que en estos tiempos andam muy públicas en nuestra España, por la negligencia y descuido de los señores prelados y de los jueces ansí eclesiásticos como seglares, a los quales va dirigida esta obrezilla."[35]

O libelo apela a uma situação de fato: apesar dos cuidados e medidas tomadas contra as superstições, o número de *celestinas* aumenta no século XVII, enquanto a crise social e econômica se agrava, ao ponto do qualificador dos feitiços de Maria de Castro, em 1644, escrever: "Notável coisa é o que vai espalhando este mal em Toledo e o dano que causa", e pedia providências drásticas, porque "a brandura não adiantava"[36].

As contradições aguçadas ao máximo, a tensão constante e as contínuas desgraças de uma vida material adversa favorecem uma extraordinária efervescência de mitos e superstições. A necessidade de satisfação material e amorosa, a imposição vital de preencher os vazios e as interrogações de suas consciências ati-

ram os homens da Modernidade castelhana ao mundo do sobrenatural, tendo como instrumental de referência as práticas mágicas.

Na consulta às feiticeiras está implícita a busca de soluções para as contradições físicas e mentais, a tentativa de adaptação do mental coletivo à contínua defrontação com valores freqüentemente antagônicos. Única via de sustentação em uma realidade conturbada, que lança mão de símbolos, da imaginação, que fornecem em sua elaboração dramática um suporte, se não adequado, ao menos psiquicamente efetivo, em universo mental presidido pela tensão extremada, entre a *existência* e o *possível*.

Escape fantástico, possibilidade frente às impossibilidades, a feitiçaria é a saída angustiante que visa remediar as angústias do viver. A sua desqualificação pelo tribunal inquisitorial não lhe retira a força que possui na coletividade, uma vez que apela ao *irracional* do homem, onde inexistem barreiras e valores morais que padronizem o comportamento e onde a *razão* da "boa ortodoxia" não consegue competir com os desejos e esperanças dos indivíduos. Solução existencial, magnificamente retratada no diálogo de *El embuste acreditado,* de Vélez de Guevara:

Merlin: "Esto sirva de pensar
que cuando en el mundo vieres
dar crédito a las mujeres,
que se dejan engañar
con que el demonio les dio
palabra que fue y que vino,
que todo es un desatino,
como el que he formado yo."
Livia: "Dígalo la Inquisición
que castiga cada día
desta necia idolatría
la fantástica ilusión.
Y en la ignorancia engañada
de nuestra humana flaqueza
cada día se tropieza esta culpa acreditada"[37].

Notas

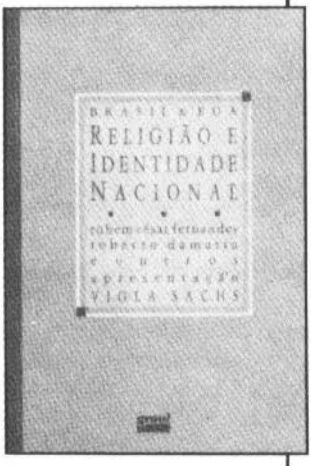
1. *Archivo Histórico Nacional. Madrid. Inquisición de Toledo:* legajos 82 a 97 (Hechicería); leg. 145, nº 13 e leg. 234, nº 24.
2. *Archivo Diocesano de Cuenca. Cuenca. Inquisición:* legajos 13 a 499 (Processos diversos).
3. NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Universo mágico e realidade: aspectos de um contexto cultural (Castela na Modernidade).* São Paulo, 1980 (mimeografado).
4. DEDIEU, Jean-Pierre. Les causes de foi de l'Inquisition de Tolede (1483-1820). *Melanges de la Casa de Velasquez,* XIV: 143-171, 1978.
5. *Archivo Histórico Nacional. Madrid. Inquisición de Toledo:* legajo 2106, exp. 16, 17, 18, 19; legajo 3092 (Colección de Cartas); legajo 3716, exp. 3.
6. *Archivo Histórico Nacional. Madrid. Inquisición de Toledo:* legajo 2106, exp. 21, 23, 24 e 26.
7. CONSTITUCIONES SYNODALES DEL OBISPADO DE CUENCA: hechas por el Ilustrissimo y Reverendissimo Señor, don fray Bernardo de Fresneda. Madrid, 1571, titu. 7, f. 75r.

8. CONSTITUCIONES SYNODALES DEL OBISPADO DE CUENCA: hechas, copiladas, y ordenadas por su Señoria Don Andres Pacheco, obispo de Cuenca. Cuenca, 1603, libro V, f. 357.
9. CONSTITUCIONES SYNODALES DEL OBISPADO DE CUENCA: hechas y promulgadas por el Snr. D. Henrique Pimentel. Cuenca, 1626, libro V, f. 504.
10. Referimo-nos às *Constituciones* do Bispado de Cuenca, publicadas em 1573, que em seu título 7, f. 75r, excomunga a *"todos los hechiceros, agoreros, o adiuinos, y los que van a consultarlos"*.
11. CONSTITUCIONES SYNODALES DEL ARÇOBISPADO DE TOLEDO: hechas por los Prelados passados. Y ahora nueuamente copiladas, y añadidas, por el muy illustre señor dõ Gomez Tello Girón, Toledo, 1566, libro V, fls. 73r-75.
12. CONSTITUCIONES SYNODALES DEL ARÇOBISPADO DE TOLEDO: hechas, copiladas, y ordenadas por el Ilustrissimo e Reverendissimo Señor Don Bernardo de Rojas y Sandoval. Toledo, 1601, libro V, fls. 79r-80.
13. CONSTITUCIONES SYNODALES Del S^mo Señor Don Fernando Cardenal Infante Administrador Perpetuo del Arçobispado de Toledo. Madrid, 1622, libro V, fls. 80-81.
14. Ver nota 1.
15. Ver nota 2.
16. *Archivo Histórico Nacional. Madrid. Inquisición de Toledo,* legajo 82, nº 18, fls. 75r-76.
17. CIRAC ESTOPAÑAN, Sebastián. *Los processos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca).* Madrid, 1942, p. 223.
18. CARO BAROJA, J. *Las Brujas y su Mundo.* 4ª ed. Madrid, 1973, p. 113.
19. ALFONSO X DE CASTILLA. *Siete Partidas.* Madrid, 1850, partida VII, tít. XXIII, ley III.
20. *Archivo Histórico Nacional. Madrid. Inquisición de Toledo,* legajo 82, nº 24, fl. 37.
21. Ibid, *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 90, nº 5, fl. 12 (s/nº).
22. ROJAS, Fernando de. *La Celestina (Tragicomedia de Calixto y Melibea)* (1499), 14ª ed. Madrid, 1975, pp. 29-30.
23. Cf., *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 83, nº 38, fls. 1-5, em especial.
24. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 82, nº 24, fl. 37.
25. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 83, nº 3, fls. 1-5 e legajo 84, nº 44, fl. 21.
26. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 2106, exp. 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24 e 26. Leg. 3716, exp. 3: leg. 3092 (Colección de Cartas).
27. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 96, nº 6, fl. 2.
28. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajos 96, nº 9, 90, nºs 11 e 12, 91, nº 9, 92, nº 21.
29. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 86, nº 22, f. 1.
30. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 96, nº 9, fl. 47r (s/nº).
31. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 93, nº 15.
32. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 82, nº 1, fl. 36r.
33. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 97, nº 14, fl. 12 (s/nº).
34. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 92, nº 1, fl. 1 (s/nº).
35. *Reprouación de las supersticiones y hechizerías. Libro muy util y necessario a todos los buenos Christianos. El qual compuso el Reverendo Maestro Ciruelo, Canonigo que fue en la Sancta yglesia catedral de Salamanca. Ahora nuevamente corregido y emendado con algunos apuntamientos desta señal*†. Salamanca, 1556, fl. 2.
36. *A.H.N., Inquisición de Toledo,* legajo 84, nº 1, fl. 10.
37. VÉLEZ DE GUEVARA, Luís. *El embuste acreditado.* (1615?). Granada, 1956, p. 214, vv. 1859-1874.

MAIS UM LANÇAMENTO EDIÇÕES GRAAL

BRASIL & EUA
RELIGIÃO E IDENTIDADE NACIONAL
Diversos autores
Apresentação *Viola Sachas* - Tradução *Sergio Lamarão*

A comparação é constante. Está nos jornais e na televisão, orienta o mapa mental de cada um de nós: EUA e América Latina, EUA e Brasil, vertentes contrastantes de uma história americana. As primeiras imagens, aquelas mais evidentes, mostram sucesso no norte e fracasso no sul, desenvolvimento e subdesenvolvimento, potência e dependência. Este livro traz um outro enfoque para a comparação. Não se insiste aqui sobre as qualidades de vida, os tipos de sociedade, de relacionamento, de humanidade.



Ao invés de se falar do Estado, ou da economia, elegeu-se a religião como via de acesso ao esforço comparativo.

Convidados, assim, a refletir num plano de mais longa duração, e diante de horizontes mais vastos, os autores revelaram uma certa perplexidade. A constatação de que as práticas religiosas crescem em número e grau não apenas no Brasil, terra exótica e permeada de misticismo segundo os estereótipos correntes entre eles, mas também nos EUA, terra do materialismo, do dinheiro e da tecnologia, segundo os nossos estereótipos, foi um primeiro ponto de destaque. As teorias da modernização, soberanas entre universitários nas décadas passadas, anunciavam o surgimento de uma sociedade "secularizada", regida apenas pela política e por uma ética contratual. O cálculo, o piano, a engenharia social suplantariam as antigas crenças nacionais. Não é isto que ocorre, no entanto. A contracultura dos sessenta reabriu a caixa das fantasias, e o conservadorismo evangélico recobrou forças nos setenta, impondo aos agnósticos a vitalidade da Bíblia, como o livro primeiro da cultura norte-americana, anterior mesmo ao texto da Constituição, e mais duradouro que os compêndios científicos. 192 pp.

Rubem César Fernandes

Movimentos Étnicos Sócio-Religiosos na América Latina

Alicia M. Barabas

A resistência dos grupos étnicos ao colonialismo e ao neocolonialismo na América Latina[1] é um fato já amplamente conhecido. Depois da oposição armada inicial à invasão européia, talvez a expressão mais difundida de resistência indígena tenha sido a representada pelos movimentos sócio-religiosos, como milenarismos, profetismos, messianismos e nativismos de restauração. Estes movimentos expressavam o descontentamento e os desejos de transformação da realidade, por meio da religião e geralmente de forma violenta, promovendo rebeliões e insurreições mais ou menos prolongadas.

Os exemplos de mobilizações baseadas na religião, mas com claros objetivos políticos e culturais, são muitos na América Latina. No Paraguai, encontramos os empreendidos pelos guaranis em diferentes ocasiões, pelo menos até a metade do século XIX[2]; no Peru, o movimento de Taki Onqoy, no século XVI, e o de Santo Atahualpa entre os Campa, no século XVIII, entre outros[3]; na Guatemala, o liderado por Atanasio Tzul no Departamento Quiché de Totonicapan, no século XIX[4]; no México, houve mais de 50 movimentos desta natureza entre os séculos XVI e XX[5], e muitos outros, que seria demasiado enunciar, na Argentina, Colômbia, Brasil, Bolívia etc.

As épocas mencionadas poderiam nos levar a pensar que os movimentos sócio-religiosos são fenômenos do passado. Entretanto, existem evidências ainda

---

Alicia M. Barabas é pesquisadora do Centro Regional de Oaxaca do Instituto Nacional de Antropologia e História.

Conferência apresentada no simpósio *Igreja e Religião no México,* Comesco-Iisuabyo, México, 1985. Tradução do espanhol: Edda Mastrangelo Dias.

pouco estudadas de movimentos contemporâneos em várias regiões. No México, há indícios – nem sempre registrados por fontes confiáveis – da existência de um culto iniciado em Campeche em 1982, no qual a beata Maria Regina profetizava o fim do mundo revelado por Jeová e construía com seus seguidores uma Arca de Noé que os salvaria. Em Michaocán, no mesmo ano, tinha início um culto cataclísmico-salvacionista criador de uma Nova Jerusalém e que profetizava o fim do mundo e a salvação da Cidade Santa, onde moravam os Escolhidos[6]. Em 1972/73, acompanhamos as primeiras etapas de desenvolvimento de um surto messiânico entre os chinantecos de Oaxaca, que seriam transferidos para outras regiões devido à construção da barragem Cerro de Oro. Neste movimento, aparecem sincretizados os Senhores dos Cerros e os *nahuales Cuidadores de la Raya* (fronteiras do território étnico) com a Virgem de Guadalupe e Jesus Cristo, que se fazem representar por um mensageiro divino: o Engenheiro, o Grande Deus[7].

Estes poucos exemplos vigentes no mundo moderno mostram-nos a importância do estudo da religiosidade popular. São um convite às pesquisas etnológica e sociológica, preocupadas em desentranhar as complexas características da resistência cultural e da mobilização política empreendidas pelas culturas populares – para usar um termo amplo, embora ambíguo – no campo religioso, já que nelas se manifesta o potencial revolucionário que pode ter a religião nas mãos dos dominados.

Por uma questão de espaço, não posso fazer aqui uma resenha do grande número de movimentos conhecidos no México, tarefa que procuro desenvolver em outro trabalho[8]. Minha intenção é sintetizar alguns aspectos teóricos, principalmente os que se referem às mitologias dos povos indígenas – seus protagonistas – e à forma como elas se constituem fundamento ideológico da mobilização coletiva. Para uma melhor compreensão, é preciso, então, abordar – ainda que ligeiramente – a conceituação dos chamados movimentos sócio-religiosos.

O milenarismo *(millenium)* refere-se à tradição que esperava o advento de uma Idade de Ouro ou Paraíso Terrenal, onde Deus reinaria, e baseia-se na literatura apocalíptica judaica e nas Revelações de São João. A partir de 1891, com os estudos de Mooney sobre a *Ghost Dance* dos índios das pradarias norte-americanas, o termo começou a ser usado não mais no sentido bíblico, mas para referir-se a todo corpo de crenças desse tipo – relacionadas ou não com o cristianismo judaico – que designavam a espera-esperança salvacionista de grupos sociais despossuídos e oprimidos. O salvacionismo é fundado nas expectativas de justiça e bem-estar que os homens gozariam em vida, num futuro terrenal. O messianismo pode ser entendido como a ativação das esperanças milenaristas, que coincide com a chegada de um "enviado"[9] que revela aos homens a mensagem de salvação, transformando-os em comunidade de Escolhidos e tentando instaurar na Terra a sociedade perfeita, prometida e profetizada. Em alguns casos, as crenças milenaristas não chegam a consolidar-se como messianismo, mas como profetismo. Ou seja: o movimento toma forma a partir do anúncio da chegada do messias e do milênio, missão que cabe ao profeta ou mediador entre o sagrado e o profano.

No México, é comum a ausência de lideranças religiosas individualizadas e definidas. Nestes casos, os movimentos constituem principalmente nativismos de restauração que pretendem a recuperação da religião própria perseguida pelos pa-

dres católicos e, em última instância, de toda a cultura descaracterizada e das formas societárias e políticas destruídas. Nestes nativismos, a esperança milenarista permanece quase sempre oculta, e a liderança fica nas mãos de xamãs e sacerdotes tradicionais, aceitos por consenso, que dirigem o culto de maneira clandestina.

É importante esclarecer que os movimentos sócio-religiosos, em uma ou outra de suas acepções, não são um convite à evasão da realidade ou a cultos extáticos; neles, os conteúdos míticos próprios, os adotados e os reinterpretados, agem como deflagradores da ação humana. Não há milênio se os Escolhidos não lutam ativamente para instaurá-lo. Por outro lado, existe também uma dimensão de reciprocidade terrenal na medida em que o milênio terá de ser gozado pelos homens na Terra e não no além.

Vejamos agora algumas das características comuns aos movimentos sócio-religiosos[10]. Em primeiro lugar, a existência de comunidades étnicas oprimidas que sofrem situações de alta tensão, crise e precariedade existencial extrema, e que resultam, geralmente, de processos de colonização e relações interétnicas desiguais. Em segundo lugar, a vivência prolongada de situações de privação múltipla[11], que constituem a base estrutural da expectativa milenarista atualizada como profetismo ou messianismo, em conjunturas especialmente virulentas, mas sempre latentes nos nativismos de restauração que encarnam a resistência indígena encoberta. E, por último, esses movimentos podem surgir em religiões capazes de promover a ação coletiva, ao oferecerem a indivíduos e grupos o estímulo para participar na vida social. Segundo Weber[12], também podem surgir em religiões de "retribuição", que contêm a crença na reciprocidade entre sofrimento e felicidade, sofrimento que deve ser compensado neste mundo com a paz para os Justos e o castigo para os Injustos. Da mesma forma, como indica Lanternari[13], são freqüentes nas religiões de "retorno", nas quais se espera o profetizado retorno de personagens sagradas ou de épocas e situações anteriores mitificadas, que são projetadas *illo tempore* para o futuro. Não se trata de simples nostalgia de épocas míticas ou anteriores, mas da recuperação de símbolos, conhecimentos e memória que servem de sinal e de modelo para a renovação ativa do presente e a idealização utópica do futuro. Outrossim, esses movimentos podem surgir em sociedade cuja cosmovisão religiosa contém *corpus* míticos próprios, ou seja, anteriores ao contato com o catolicismo, embora depois sincretizados com ele.

Não é novidade assinalar que a mitologia, enquanto explicação do mundo, tem, para quem nela acredita, uma eficácia ontológica. Não se trata de simples normas de conduta organizadas em ritos e práticas cotidianas; elas explicam como e por que os mundos celeste e terrestre chegaram a ser o que são. Como corpo de crenças sacralizadas – e isto as diferencia das lendas e contos –, estão atuantes na memória e na vivência de seus idealizadores. Por isso, concordamos com Turner[14], quando ele diz que o mito deve se examinado como parte integrante de todo o sistema de crenças e práticas religiosas relacionado com os contextos históricos dinâmicos que lhe conferem parte do seu significado.

Entre os mitos capazes de criar movimentos sócio-religiosos, encontram-se:

a) *cosmogônicos e antropogônicos,* que se referem à origem do mundo e da humanidade por intervenção divina; b) *cataclísmicos,* relativos à destruição do

mundo e à aniquilação total ou parcial da humanidade, geralmente devido a faltas cometidas contra os preceitos divinos. Os cataclismos são, na maior parte das vezes, telúricos: dilúvios, incêndios, pestes, fome; c) *apocalípticos,* referentes também à destruição do mundo e do homem no futuro e vinculados a profecias sobre o fim do mundo a serem anunciadas por acontecimentos cataclísmicos prévios. Normalmente, estes mitos contêm sua contrapartida, ou seja, a crença na subseqüente regeneração do mundo e da humanidade; d) *salvacionistas,* que vaticinam a salvação de um grupo de Escolhidos que não sucumbirão aos cataclismos e ao Apocalipse final; e) *milenaristas ou do paraíso perdido,* que falam de um originário estado/lugar de perfeição que os homens perderam por culpas diversas, originando-se, então, a doença, a fome e a morte. Sua contrapartida é a promessa de recuperação do paraíso que os Escolhidos sobreviventes ao cataclismo – ou a nova humanidade surgida depois dele – gozarão; f) *messiânicos,* que profetizam o retorno de uma deidade, herói ou enviado divino que guiará os fiéis para alcançar a ansiada época ou lugar de felicidade.

Em termos gerais, essa mitologia se imbrica com a ideologia milenarista e messiânica que se observa nos movimentos, da seguinte maneira: ao longo de sua existência, o cosmos e a humanidade foram criados e destruídos várias vezes por diferentes motivos; o acontecimento cataclísmico-apocalíptico é seguido da regeneração do cosmos e da humanidade pela intervenção de um salvador que volta para guiar os Escolhidos à nova ordem concebida como perfeita (milênio reparador, Paraíso etc.), conhecida e esperada pelos homens através da profecia, da revelação oracular ou das mensagens divinas.

Este processo está intimamente ligado a uma noção cíclica de tempo, que pressupõe sucessivas criações e destruições, concepção presente em culturas da América Central e da América do Sul, entre outras. No marco deste conceito, a função explicativa do mito não pressupõe um retorno ao passado, mas uma forma específica de representação da duração e da sucessão que unifica a diacronia com a sincronia, como fora proposto por Lévi-Strauss[15]. Isto nos leva a um ponto que me parece central: o da dinâmica do mito. Ou seja: o processo pelo qual o mito se insere na história contextual, recuperando seu papel ativo na vida de seus idealizadores e crentes. Na minha opinião, esta articulação entre o simbólico e o histórico é possível graças à plasticidade própria do mito, à sua capacidade de incorporar novos mitemas ou refuncionalizar os já conhecidos com referência à mutável realidade cultural, social, política e econômica, o que torna possível conectar o quefazer simbólico das culturas com as suas variáveis situações contextuais (conforme o mito de origem dos homens brancos, do dinheiro, dos policiais, da pobreza dos índios, da origem do colonialismo e as condições de seu desaparecimento etc.).

Nos movimentos sócio-religiosos, a mitologia, pela sua plasticidade, irrompe na história do presente para traduzir e interpretar o significado do caos vivido, assim como para indicar o fim dessa situação e o começo de uma nova ordem cósmica e social. É essa dinâmica simbólica, então, que – quando o sistema de crenças pode ser integrado e atualizado – torna possíveis a interpretação e as tentativas de superação de situações críticas, e, ao mesmo tempo, permite que o mito sobreviva e não se transforme numa simples lembrança ou num relato desatualizado.

Em muitos dos movimentos que conhecemos na América Latina, é comum que o apocalipse profetizado tenha por finalidade a destruição dos invasores "brancos" e da situação colonial entendida como caos, como transgressão generalizada da ordem cósmica e social preexistente. Paralelamente, a regeneração posterior é concebida como restauração do mundo pré-hispânico. Nestes casos, parece tratar-se de *milenarismos retrospectivos*, embora deva-se esclarecer que a nova sociedade imaginada não é cópia fiel do passado, mas se constitui em modelo alternativo, onde a inovação ou recombinação do velho e do novo apropriado formam partes iguais fundamentais (conforme o modelo da Igreja Maia de Quintana Roo[16], o da Comunila Yaqui[17] etc.). Aqui, o recurso do passado não é regressivo, mas subversivo, já que, para os colonizados, a recuperação da tradição, da cultura e história próprias era a única possibilidade de continuar sendo. Reaver o que se *tinha sido* dava o fundamento para as aspirações de continuidade no futuro, dinamismo que outorga características singulares à utopia indígena.

Mais de uma vez falei da existência de sincretismos ocorridos entre as religiões nativas e o catolicismo. É bem conhecido o fato de que o contato direto e prolongado entre culturas diferentes dá lugar a processos de aculturação, e, dentro deles, a fenômenos de sincretismo. Embora sempre os processos de mudança fossem conflitivos, no âmbito da religião os sincretismos se realizaram, muitas vezes, como apropriações seletivas e reinterpretações por parte dos dominados. Como exemplo, podem-se mencionar: a adoção de hierarquias eclesiásticas enquanto apropriação do poder dos "brancos"; Jesus Cristo, Virgens e santos consubstanciados com deidades tradicionais que se convertem em messias dos índios; passagens da Bíblia selecionadas, nas quais se identificam os Justos adjudicando aos "brancos" o papel dos Injustos etc.

O estudo dos pontos de encontro e divergência entre as duas cosmovisões é um tópico de grande importância para compreender a configuração dos sincretismos religiosos. Entretanto, o que desejo destacar aqui é que os cultos milenaristas e messiânicos surgiram, em geral, como ideologias contestatárias à Igreja Católica. Nem tanto à religião católica, mas à instituição eclesiástica, que aparecia aos olhos dos oprimidos como corrompida, e também a seus funcionários, considerados como representantes do Anticristo. Quase todos os movimentos sócio-religiosos que conheço são antieclesiásticos, e, de forma recíproca, a Igreja os condena e persegue sempre como heresias. Apesar disso, aspectos selecionados da doutrina católica foram apropriados e reinterpretados pelos nativos em função de suas próprias cosmovisões, não sendo incorreto afirmar, por isso, que essa doutrina tem servido muitas vezes para reforçar e legitimar os propósitos indígenas de descolonização.

Para finalizar, gostaria de dar dois exemplos, dentre os muitos existentes, que tornem mais claro o lugar da mitologia na gestação dos movimentos sócio-religiosos. Embora nem sempre esta se encontre explicitada, nos casos que apresentarei é possível observar que desempenha um papel fundamental em sua configuração e desenvolvimento.

O MILENARISMO MAIA

Todas as rebeliões mais conhecidas, até a Guerra de Castas de 1847-1901, foram de natureza milenarista e messiânica[18]. Na sua conformação, tiveram especial importância os seguintes elementos da cosmovisão religiosa:

a) A função oracular dos ídolos falantes, de origem pré-hispânica, qualidade que posteriormente é transmitida à cruz, na fase da Guerra das Castas, conhecida como da Cruz Falante.

b) As profecias de *Chilam Balam*, códices reescritos com caracteres latinos no primeiro século da Colônia, com profecias que se referiam a acontecimentos prévios, mas que permitiam também predizer o futuro. Quando foram reelaborados, os *Chilam Balam* profetizavam o começo do domínio espanhol e a luta dos maias contra os invasores até o advento da Verdadeira Deidade. Essas profecias circulavam entre os rebeldes em todos os movimentos que protagonizaram. Uma síntese de dois fragmentos do *Chilam Balam de Chumayel*[19] ilustra o papel desempenhado pela mitologia profética. Num deles, indica-se que o milênio sobreviria após a destruição do mundo ordenada por *Hunab Ku* (o Alto Deus Maia) e seria anunciado por fenômenos celestiais. A destruição do mundo e o desaparecimento dos "brancos" inaugurariam uma Nova Época *(I Ahau)*, na qual o poder voltaria aos maias. Noutra profecia, o catolicismo, produto da presença do Anticristo (o deus dos "brancos"), seria precedido pela chegada do Salvador. Este seria o verdadeiro Jesus Cristo que desceria das montanhas para guiar os maias – seus filhos – na luta contra os usurpadores. Renasceria, depois, a terra das águas, ressuscitariam os mortos e reinaria a vontade de Deus.

c) A mitologia maia vigente hoje contém ciclos cataclísmico-regenerativos, nos quais o mundo foi destruído por dilúvios e novamente regenerado e habitado por outras humanidades. No primeiro mundo viveram os *Saiyam Uinkob*, no segundo os *Dzolob* (Itzaes) e no terceiro os *Mazehuali*, que são a humanidade atual[20]. Espera-se um novo cataclismo (dilúvio) que dará lugar ao nascimento de outra humanidade. Nessa época, voltarão a reinar os ilustres antepassados maias e "tudo voltará a ser como antes da chegada dos *dzules*" (os "brancos").

O MILENARISMO GUARANI: A BUSCA DA TERRA SEM MALES

O núcleo ideológico dos milenarismos guaranis, no Paraguai, resulta da articulação de três mitos centrais da cultura:[21]

a) O mito cataclísmico: *Ñanderuvusu* (Nosso Grande Pai), o Deus criador, está acima dos homens sustentando as colunas sobre as quais a Terra descansa. O dia em que ele as retirar, por envelhecimento natural da Terra ou por erros cometidos pela humanidade, o mundo ruirá. O cataclismo universal não acontecerá uma vez só; espera-se sua repetição, precedida por acontecimentos decisivos (de qualquer natureza) sonhados e/ou interpretados pelos xamãs *(pajés)*. Estes episódios, no mito, são os do morcego e do jaguar azul, que descem para exterminar os homens. Depois, então, sobrevém a destruição do mundo por um Grande Fogo seguido de uma Grande Inundação. A Terra vai se desmoronando a partir das margens, e só fica, na parte central, o espaço sagrado, porém terrenal, onde *Ñanderuvusu* construiu sua casa.

b) O mito da Terra Prometida: o lugar da morada de *Nanderuvusu* e de *Ñandecy* (Nossa Grande Mãe), no centro da Terra, não é somente o último refúgio

dos homens para sobreviver ao cataclismo, mas também um lugar de felicidade e abundância. O mito da Terra sem Mal *(Ivy Maraey)* ou Terra Prometida, que se entrelaça com o cataclismo, conta que quando *Ñanderuvusu* acabou de criar o mundo e *Kuarahy* (Sol), o herói civilizador, trouxe aos homens o conhecimento para sua sobrevivência, retiraram-se para uma Terra sem Mal (que não sucumbe ao cataclismo). Passadas diferentes provas (entre elas uma dança e uma dieta especial), alguns dos antepassados dos guaranis (xamãs e guerreiros ilustres) conseguiram entrar na *Ivy Maraey*, onde, conta o mito, poderiam entrar todos os que observassem fielmente os rituais. Aqueles que alcançassem a Terra Prometida não envelheceriam ou rejuvenesceriam; viveriam em meio à beleza e à abundância, sem cansaço, gozando da imortalidade. A região onde se encontra a *Ivy Maraey* varia. Alguns guaranis a situam no zênite, outros, no centro da Terra, e outros, ainda, no Leste, além do oceano; porém, sempre se localiza na Terra e os homens poderão alcançá-la em vida.

c) O mito do antepassado ilustre que guia os homens à Terra sem Mal: narra este mito que um xamã de nome *Guaraypoty* foi alertado em sonhos por *Ñanderuvusu* de que a destruição do mundo era iminente, e que, se quisesse salvar seu povo, deveria partir em busca da Terra sem Mal. Obedecendo às instruções do criador, ele fez com que seu povo dançasse e cantasse a noite toda, preparando-o para o êxodo e para a entrada na *Ivy Maraey*. Explode então o incêndio do mundo, e o xamã dirige-se ao mar com seus seguidores. Após ultrapassarem inúmeros perigos, chegam à costa e constroem uma casa de dança, onde se dedicam ao ritual, noite após noite. Sobrevém, então, o dilúvio, mas os escolhidos continuam dançando, cantando e consumindo alimentos "puros" a fim de tornar seus corpos mais leves para entrar na Terra sem Mal. No momento preciso, a casa de dança se eleva ao ar com todos os seus dançarinos e, pára ao lado da casa de *Ñanderuvusu* e *Ñandecy*, na *Ivy Maraey*.

Essa mitologia é o fundamento ideológico dos numerosos movimentos migratórios protagonizados pelos guaranis antes e depois da chegada dos espanhóis. O mito do salvador que guia os homens através do cataclismo até a Terra sem Mal é especialmente importante porque legitima a participação humana e a liderança xamânica na concretização do projeto utópico milenarista. A figura do xamã antepassado mítico é assumida pelos xamãs históricos que recebem a revelação da mesma maneira que aquele, e, da mesma forma, empreendem a migração que os levará à Terra sem Mal, renovando assim a história heróica de *Guaraypoty* no tempo primigênio.

Os movimentos milenaristas e messiânicos se estruturam a partir de cosmovisões que ensinam que o mundo deve passar por ciclos cataclísmicos seguidos de ciclos de regeneração da vida, possíveis porque um enviado ou intérprete dos deuses guia a humanidade escolhida para a salvação. Depois, estas concepções se articulam com as crenças cristãs apocalípticas, do Paraíso Terrenal e do Messias que virá para guiar os Justos na procura do milênio reparador, constituindo o fundamento ideológico de mobilizações coletivas que aspiram a transformação de realidades sociais não satisfatórias.

Notas

1. A casuística referida a estes fenômenos de resistência das populações nativas diante de conflitivos processos de mudança social não se limita ao continente americano: está amplamente documentada na África, Oceania e Índia.
2. Alfred Métraux, "Les Messies de l'Amérique du Sud", *Arch. So. Real,* Paris, 4, 1957, Branislava Susnik, *Apuntes de Etnografia Paraguaya,* Paraguai, 1969.
3. Luis Millones, "Taki Onqoy", *Cielo Abierto,* v. X, *28,* Peru, Centro Mim, 1983. Stefano Varese, *La sal de los Cerros,* Peru, Ed. Retablo de Papel, 1973.
4. Daniel Contreras, *Una rebelión indígena en el Partido de Totonicapan em 1820,* Guatemala, Univ. de San Carlos, 1968.
5. Alicia Barabas, *Utopías Indias. Movimentos Socioreligiosos en Mexico,* México, Ed. Gribalvo (no prelo).
6. *Uno Más Uno,* 25 de septiembre de 1982, México. Revista *Alarma, 996,* México, 1983.
7. Alicia Barabas, "Chinantec Messianism: The Mediator of the Divine", *Western Expansion and Indigenous Peoples,* Holanda, Mouton Publishers, 1977, (Serie World Anthropology).
8. Alicia Barabas, *Utopías Indias, op. cit.*
9. Este pode ser um herói cultural que prometeu voltar, um antepassado ilustre que retorna, uma personagem sagrada, um mensageiro ou encarnação da deidade etc. Nem sempre estas personagens são antropomorfas.
10. Vale esclarecer que a presença das características enumeradas, numa sociedade, não dá necessariamente lugar à formação de um movimento sócio-religioso. Seu surgimento depende de determinadas combinações, específicas a cada caso.
11. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *El Rey CongHoy. Tradición Mesiánica y Privación Social entre los Mixes de Oaxaca,* México, CRO-INAH, 1984, (Colección Investigaciones Sociales, 1).
12. Max Weber, *Economia y Sociedad,* 5ª ed., México, F.C.E., 1980.
13. Vittorio Lanternari, *Movimientos Religiosos de Libertad y Salvación de los pueblos oprimidos,* Barcelona, Seix-Barral, 1961.
14. Víctor Turner, "Mito y Símbolo", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* Ed. Aguilar, 1975.
15. Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural,* Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1968.
16. Miguel Bartolomé, "La Iglesia Maya de Quintana Roo", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas,* vol. II, México, 1976.
17. Alicia Barabas, *Utopías Indias, op. cit.*
18. Alicia Barabas, "Milenarismo, Mesianismo y Profetismo en las Insurrecciones Mayas de Yucatán", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas,* v. II, México, 1976. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La Resistencia Maya. Relaciones Interétnicas en el Oriente de la Península de Yucatán,* México, SEP-INAH, 1977 (Coleção Científica, *53).*
19. Antonio Mediz Bolio, *Libro de Chilam Balam de Chumayel,* UNAM, s/d.
20. Alfonso Villa Rojas, *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo;* INI, *56,* México, 1978.
21. Miguel Bartolomé, *Shamanismo y Religión entre los Avá-Katú-Eté del Paraguay,* México, 1977, (Serie Antropología Social, *17,* III).

Comunicações do ISER, 31

AIDS

Somos todos mortais

AIDS no Brasil: incidência e evidência

Depoimento de um aidético

O ecumenismo do ARA

A AIDS refletida à luz da teologia da graça

Contemplatio Mortis

Morte e vida na teologia

O futuro com AIDS

A AIDS e a ética sexual católica

Bispos americanos e a AIDS

A AIDS na imprensa evangélica

Apoio dos aidéticos aos religiosos

ISER

Pedidos:
Telefone (021) 265 5747
Largo do Machado, 21 Cobertura
Rio de Janeiro RJ 22221
Caixa Postal 16011

O Canto da Agonia: Elementos de Cosmologia Bororo

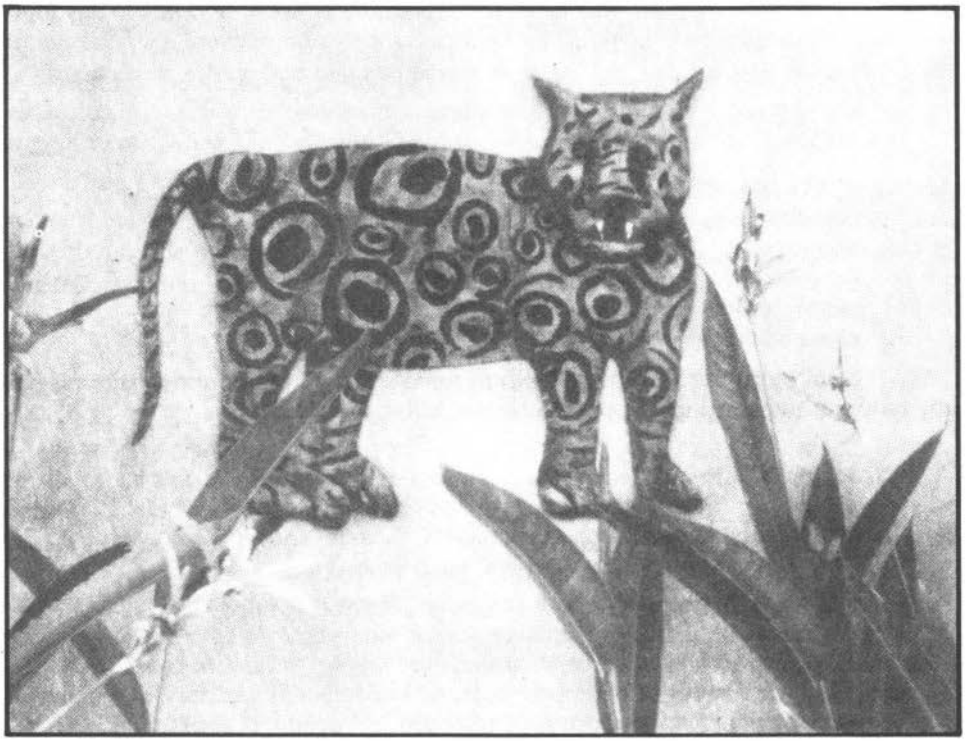
Renate B. Viertler

Reduzidos atualmente a 700 indivíduos distribuídos em seis aldeias, os índios Bororo do Estado de Mato Grosso sobrevivem à base de caça, pesca, colheita e cultivo da terra. São tutelados pelo governo brasileiro e por missionários salesianos, enfrentando as mais duras condições sociais e econômicas para manter a sua integridade física e cultural.

Dispomos a seu respeito de extensa bibliografia antropológica representada por preciosas contribuições de viajantes, missionários salesianos e etnólogos das mais variadas tendências. Os diversos autores convergem quanto à importância de alguns elementos da organização social Bororo: a divisão em metades, cada uma delas subdividida em quatro clãs; o sistema de descendência matrilinear e uxorilocal; e os ritos fúnebres, de extraordinária complexidade, em que ocorre a prática da "substituição" dos mortos por membros pertencentes à metade complementar.

A riqueza e a variedade de informações sobre a vida cerimonial Bororo contidas nessas obras não resultam em ausência de lacunas e de imprecisões. Indubitavelmente, as tendências interpretativas atuais devem, e muito, aos fundamentos de Etnografia Bororo estabelecidos pelas contribuições dos missionários salesianos. Dispomos até mesmo de uma *Enciclopédia Bororo,* em três volumes, que nos oferece um raro conjunto de dados lingüísticos e etnográficos, sistematicamente explorados por etnólogos interessados em referenciais comparativos e interpretativos.

Renate B. Viertler é professora adjunta no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.



Onça de Jardim, de Otoni Mesquita, AM.
In: As artes visuais na Amazônia, FUNARTE/SEMEC, 1985.

No tocante à interpretação cosmológica desses dados, acreditamos que até o presente pouco tenha sido feito. O fenômeno religioso vem sendo interpretado como um reflexo da estrutura social Bororo. Apesar de correta, trata-se de uma interpretação parcial, já que é possível, por exemplo, reconhecer elementos de racionalidade ecológica nos rituais de benzimentos alimentares (cf. Viertler, 1985) ou implicações etno-históricas nos mitos Bororo (cf. Viertler, 1986).

O presente artigo tenta esboçar um modo Bororo de pensar o Homem, a Vida e a Morte. Representa uma síntese de um vasto acervo de mitos, ritos e demais dados de cultura espiritual e material desses índios. A forma de fazê-lo traduz um cunho ensaístico, a nosso ver, mais adequado para a construção de um pensamento sobre o cosmo. Não é possível, aqui, demonstrar a validade das hipóteses sugeridas para cada etapa deste raciocínio, coisa que deverá ser feita em futuros trabalhos destinados a explicitar os elementos não elaborados neste texto.

A CRIAÇÃO DO MUNDO

> "Foi *Pemo* quem criou tudo, *Pemo*, a pedra de muitas cores. Foi *Pemo* quem fez os seres vivos e os pensamentos que levaram os ancestrais a inventar os belos enfeites, cantos e cerimônias dos homens."

Num outro mito Bororo, *Pemo* aparece sob a forma de um bastão mágico utilizado por um herói mítico para enfrentar adversidades.

Segundo outros depoimentos dos mesmos índios, não se fala de *Pemo*. O relevo da terra, os rios, a vegetação teriam aparecido espontaneamente. Outras narrativas, contudo, reiteram que o mundo foi "criado" por insetos, aves e espíritos da Natureza que assumem o papel de "transformadores".

Há um número menor de divergências nos mitos relativos à origem dos animais e do próprio homem, explicados em termos de "transformações" e "aperfeiçoamentos" de formas de vida preexistentes feitos por Ancestrais. Estes, heróis preponderantemente antropomorfos, "entortam", "colam", "perfuram", "quebram" e "reconstroem" os seus parceiros míticos, transformando-os ora em Homens, ora em Animais.

A VIDA DO HOMEM

> "Pedra *(Tori)* queria que os Homens não morressem, que fossem iguais a ela, mas Taboca *(Kado)* não concordou, tirando-lhe os súditos. *Kado* tirou os Homens de *Tori* para, tomando conta deles, fazê-los nascer, crescer, envelhecer e morrer, como ela. Se *Tori* tivesse tomado conta dos Homens, estes não morreriam, estariam sempre aumentando. Mas os Homens ficaram aos cuidados de *Kado*, pelo que estão morrendo sempre."

O "HOMEM NATURAL"

> "Os Homens*, antes de serem arrumados pelo herói mítico Sol *(Meri)*, viviam como bichos. Tinham a boca sem dentes, igual à de um cágado. Sol arrumou os Homens dando-lhes dentes e unhas por meio de pedrinhas colocadas na boca e nas pontas moles das mãos e dos pés. Deu-lhes também olhos, orelhas, narizes, línguas e genitais. Para formar o corpo de homens e mulheres, Sol empregava pedras. Batendo com maior ou menor força na cabeça e no ombro, criava homens e mulheres mais baixos ou mais altos."

Esta "arrumação" dos Homens é, segundo o mito, realizada após uma caçada de onças que, no rito Bororo, surge como atividade obrigatória para homenagear os mortos.

Ainda segundo o mito, "Sol é expulso da terra por Aves da Lagoa, após o que se transforma em poderoso espírito, o *Bope* ('Coisa Ruim')". Sol-*Bope* força da Natureza, endurece as partes do corpo das criancinhas durante o processo de crescimento e amadurecimento dos seus organismos, expressão do aumento de energia vital, diminuída ou esgotada quando se trata de doentes e agonizantes.

A gestação do feto também é explicada em termos da ação do *Bope*, que, no interior do ventre da mãe, molda o bebê com "sangue branco" (sêmen) e "sangue vermelho" (sangue menstrual) dos genitores. Também é o *Bope* que, no fim da vida, devora, por dentro, os olhos, a língua e o coração do Homem – partes moles do corpo, mais vulneráveis às ações deste espírito. O *Bope* também retira-lhes as unhas, as carnes e os cabelos após a morte, restando-lhes apenas os ossos.

A PASSAGEM PARA A CULTURA

No caso de haver condições propícias na aldeia – comportamento adequado dos genitores, paz e saúde, bons sonhos na véspera do parto –, os bebês que "caíram" *(kuributu* = queda do ventre, parto) sobre as esteiras são deixados vivos. De início, considerados como apêndices dos organismos dos genitores, ainda permanecem no escuro da choupana, massageando-se-lhes as testas e narizes com o objetivo de achatá-los e torná-los semelhantes aos "rostos de onças". (Lembremos que, ao final do ciclo funerário, os mortos, já transformados em Ancestrais clânicos, são evocados junto a couros de onças ornamentados com "rostos de homens", os mesmos motivos, aliás, usados para fazer as pinturas faciais).

Os bebês ainda não são Homens, nem jovens – *Ipare* –, *status* que adquirem apenas por ocasião das cerimônias de nominação. Possuem apenas um substrato orgânico, um corpo indeterminado.

Com a nominação, passam a ter um corpo "humano" *(I* = corpo humano, árvore) dotado de uma ponta – uma cabeça contendo um rosto *(Ie* = ponta do corpo, rosto, nome pessoal).

---

* Os Bororo designam-se de *Boe* ("homens, gente"), categoria que não empregam para representantes de outras culturas, chamados de *Marege* ("índios não Bororo"), *Kaiamo-doge* ("inimigos") e *Barae* ("civilizados").

Os bebês e os jovens que recebem nomes são designados de *Ipare*, cuja raiz – *I* –, além de "corpo humano", significa "árvore". *Ipa*, por sua vez, traduz "um lugar à beira do rio", um nicho que, no mito, é associado à proximidade dos Ancestrais, simbolizados pelo rio. Portanto, a vida verdadeiramente humana tem início apenas quando os bebês se transformam em *Ipare* (*Ipa* + *re* = "aqueles que possuem um lugar à beira de um rio"), expressão da sua vinculação primeira aos Ancestrais, simbolizados por grandes árvores-refúgios, garantia de sobrevivência e proteção contra os maus espíritos. E esta vinculação inicial, convém assinalar, é expressa por pequenos fragmentos desse Ancestral – brincos, labretes e colares, delicados e moles – ofertados pelo "avôs" e "tios maternos" dos *Ipare* por eles nominados.

O sentido da cerimônia de nominação torna-se mais claro se recordarmos o mito do Macaco, um herói que, além de pescador, é tido como um "fazedor" de fogo e conhecedor das plantas úteis.

> "Após ter perdido um companheiro trucidado no rio, Macaco sai das águas e sobe o barranco, trazendo enganchado no braço um belo peixe. Visando assá-lo, é importunado por Onça, que também quer receber o seu quinhão. Macaco diz não ter fogo para assar o peixe e persuade Onça a ir buscá-lo correndo atrás do Sol poente que, muito vermelho no horizonte, parece uma grande fogueira. Enquanto Onça corre tolamente atrás do Sol, Macaco aproveita a oportunidade para fazer uma fogueira, assar e comer sozinho o seu peixe."

Onça, "sem o seu fogo", come os alimentos crus, expressão de um "estar fora da Cultura", e da Morte, um *Bope* que "estraga" o Homem, transformando-o em Animal. Já Macaco representa um "estar dentro da Cultura", a Vida, um Ancestral que, muito esperto, sempre consegue ludibriar o seu inimigo mais forte valendo-se da linguagem e de outros truques. Para isto, é preciso reconhecer os perigos e consumir uma dieta adequada que não pode incluir o mínimo resquício de "sangue", veneno que, em razão de seu cheiro, atrairia os espíritos comedores de sangue, os *Bope* vampiros, que, adentrando-se no corpo do Homem, devoram-lhe o "vermelho-mole" das vísceras.

"Onça sem fogo" ingere o alimento cru e sanguinolento, fato ritualmente dramatizado pelos exorcismos alimentares dos xamãs destes *Bope*, que mordem avidamente as carnes e os peixes ensangüentados para satisfazer os espíritos que penetraram nos seus corpos. Sem a realização destes rituais, Homem morreria, porque, mesmo que cozidos e sem vestígios de sangue, os alimentos continuariam poluídos por um sangue invisível que deixou de ser neutralizado pela saliva da boca do xamã. Caso contrário, os alimentos continuariam demasiadamente "quentes", "poluídos". Afinal, quem come o que é do *Bope* torna-se um deles.

Disfarçados em Homens, já que são Onças-Homens, os *Bope* vivem nas aldeias e matam seus habitantes, encontrando-se estes dentro ou fora de suas próprias choupanas. Só é possível desmascará-los recorrendo-se a oráculos. É por ocasião da queda de bólides, de eclipses, de cantos de aves de mau agouro e de maus sonhos às vésperas de partos que são escolhidos os culpados, os *Bope* da aldeia – sumariamente isolados, privados de alimentos, água e respiração. A confirmação da veracidade desta escolha é feita por intermédio da "leitura" dos restos de comida contidos nos estômagos dos cadáveres putrefatos dos sacrificados antes

de lavar-lhes os ossos, procedimento muito semelhante àquele tomado com as onças mortas, que têm seus estômagos abertos após o esfolamento.

"Onça sem fogo" é, portanto, associada a uma volta à Natureza, porque ela possuía um fogo que se perdeu, expressão do estado a que fica relegado o Homem após a sua morte. "Macaco com fogo e peixe assado" simbolizam a vida do Homem, ao seco e quente das margens dos rios e ao calor das "fogueiras", que, segundo o mito da origem do milho, representam "cerimônias de iniciação dos jovens". Estes processos de "combustão cerimonial" têm por objetivo criar-lhes "cabeças", "rostos" e "orelhas", pela nominação; e "olhos", pela iniciação dos rapazes, quando, pela primeira vez, podem "ver" – enxergar e compreender – os mistérios masculinos associados aos Ancestrais.

Para entender a cerimônia da nominação, lembremos que o termo *Ipare* associa-se também a *Iparara,* que, além de "região temporal", significa "operáculo das brânquias de um peixe".

Ao ser nominado, o bebê recebe placas de plumas com resina em sua fronte e na região das têmporas. Mero "peixe" desprovido de cor, é enfeitado segundo o relata um mito de *Baiporo,* um herói pescador, que embeleza os "peixes" por meio de flores de árvores. E, como "peixe", o bebê é "enganchado no braço do Macaco", isto é, levantado pelo braço por um Homem, o seu nominador.

Este vai "assar o seu peixe sobre uma fogueira", levantando o bebê ao calor do seu fogo – o leste quente dos primeiros raios de Sol surgindo no horizonte –, ocasião em que proclama os seus nomes para toda a comunidade. Fá-lo, "aproveitando a ausência de Onça", longe do Sol poente associado aos choros e aos cantos de tristeza – o oeste dos fundos frios das águas e dos túmulos escuros – e após o desaparecimento do Sol, o "fogo" da Vida perdido por Onça.

Para "fazer nome", isto é, "fazer Homens", é preciso cantar, dançar e enfeitar com poucas penas. Fazê-lo em excesso mata, razão pela qual se deve cantar, dançar, pintar e enfeitar muito por ocasião das visitas de Morte, invasão dos Ancestrais, visando a apaziguá-la e expulsá-la da aldeia. Muito fracos, os bebês e os jovens recebem alguns poucos e pequenos enfeites dos Ancestrais, que emergem em toda a sua perigosa magnificência durante as danças funerárias realizadas por Homens profusamente ornados.

Também a "perfuração" dos bebês, feita para conferir-lhes um outro modo de "respirar" e de sobreviver – já que deixaram a sua forma de "peixe" respirando por brânquias –, deve ser igualmente cuidadosa. Abrem-se-lhes apenas orifícios muito pequenos, réplicas delicadas do violento "rasgar" e "esquartejar" feito durante as guerras e as grandes caçadas associadas aos Ancestrais, quando estes, transformados em grandes animais, assumem a sua manifestação mais perigosa.

Outorgar nomes significa, pois, "fazer cabeças e rostos humanos", dotados de "orifícios" vitais daqueles que vão sobreviver, segundo normas adequadas

de alimentação e de convivência social, em "lugares" selecionados, inseridos na estrutura social das comunidades.

Viver como um Homem é, pois, "ter um rosto-cabeça humanos", ostensivamente ressaltado pelo constraste das plumas que, circundando o rosto, recobrem a cabeça e o corpo dos *Ipare* durante as cerimônias de nominação. Morrer é perdê-lo, "fechar" os orifícios vitais com ele recebidos, bloqueados por plumas que entopem bocas e narizes dos indivíduos sacrificados aos *Bope* e que recobrem os ossos e a região facial dos crânios dos mortos que, enrolados, costurados e sepultados em esteiras e cestos, desaparecem no interior da terra e das águas. Ressurgem apenas após o abate de onças, cujos couros batidos, lavados, secos, costurados e chutados em todas as direções cósmicas recebem nomes de Morte, *Iebio-mage* ("nomes assassinatos de nomes"), já que os nomes de Vida permanecem eclipsados "até que a terra coma os ossos" do finado. Estes "nomes" de exorcismo inspiram-se em algum acontecimento insólito ocorrido durante as caçadas de onças. Simbolizam a transformação consumada do morto em Ancestral, alegremente celebrada por uma refeição cerimonial, quando cabe ao matador "perfurar" os dentes das onças com lascas de quartzo, de modo semelhante ao nominador, que perfura as partes demasiado moles do seu bebê. Perfurados, os dentes de onça são amarrados com fios de algodão para serem transformados em colares amarrados no colo das mulheres, réplicas de bebês vivos adormecidos em tipóias.

Se a "perfuração" de partes muito moles e de dentes muito duros constitui uma técnica associada à entrada e à saída da vida do Homem, existe também uma outra, a "amarração", utilizada para expressar o ingresso dos jovens na categoria de homens e mulheres "maduros", no *status* de "casados", aptos a partir de então à geração de outros Homens e de Ancestrais.

A GERAÇÃO DE HOMENS (ORE)

Estar no mundo da Cultura em toda a plenitude é "fabricar" Homens. Para isto, o jovem, *Iparedo*, é investido com uma indumentária especial – o estojo peniano, para o rapaz; um cinto e uma embira, para a moça –, início de uma longa trajetória de aprendizados.

Para receber um estojo peniano, o jovem rapaz já deve demonstrar habilidades bem desenvolvidas na caça e no comportamento social. A cerimônia de outorgação dos estojos penianos ocorre durante a cerimônia dos Ancestrais *Aijedoge Aroe* realizada antes da lavagem dos ossos dos cadáveres. Estes Ancestrais assustadores, com seus "rostos de onças", rosnam e zumbem por meio dos zunidores agitados por indivíduos totalmente lambusados de lama branca, engolida sob a forma de água lamacenta, tal qual um repasto antropofágico. Este primeiro contacto dos *Ipare* com os monstros aquáticos representa a sua iniciação nas atividades ligadas aos mortos e aos Ancestrais, os habitantes dos "fundos" dos rios e das lagoas, atividades estas totalmente vedadas às mulheres. Isto porque elas não possuem "testículos", mas apenas "vaginas", buracos, recobertos com embiras, não por estojos festivos, preparados na véspera da sua imposição cerimonial. Simbolizam a fecundidade masculina, materialmente expressa pelas dobraduras feitas sob a forma de "estojos" de folhas de palmeira babaçu, igualmente empregadas para a confecção de dobraduras que servem de brinquedo para as crianças.

Os estojos são feitos com a mesma matéria-prima utilizada para a construção das choupanas das mulheres. Simbolizam, portanto, o direito de acesso do jovem à choupana das irmãs do seu *iorubadare,* o outorgante do estojo, "dono do lugar da fogueira" do jovem, a "fogueira" representada pelos impulsos sexuais canalizados para essas mulheres. Com elas o jovem pode manter relações sexuais, contanto que não estejam de luto, grávidas ou menstruadas, fases em que são rigorosamente interditadas quaisquer relações íntimas.

A "amarração" dos estojos tem lugar no pátio central da aldeia, lugar de homens, mortos e Ancestrais que enxotam as mulheres e os não iniciados para dentro das choupanas da periferia. No mito, as mulheres não podem entrar no "céu", a morada dos *Ipare,* a choupana central, mas caem, sob a forma de animais de carne, caça gorda e boa, sobre a "terra", nas trilhas de animais arbóreos e terrestres, acossados pelos caçadores. Mulheres-Animais são as mulheres sexualmente acessíveis, que, quando engravidam, parem, menstruam ou estão de luto por algum parente, entocam-se, quietas em suas choupanas da periferia. E, nestes estados especiais, enxotam os homens para a sua choupana central, já que é rigorosamente proibido aos homens visualizar o sangue menstrual. Quando têm as regras, as mulheres são possuídas por *Butoriku,* um perigoso Ancestral, o monstro devorador de mulheres, gerador de "filhos de sangue", que saem da barriga por hemorragias naturais ou provocadas pela ingestão de abortivos tais como a fruta mordida do genipapo. No mito, *Butoriku,* após ser esquartejado, fecunda uma mulher por meio de uma gota de sangue "vermelho", gerando-lhe um filho, Sucuri, um "filho de sangue vermelho", morto a cacetadas e jogado dentro de uma fogueira. Sucuri, o sangue dos mênstruos e dos abortos, é um perigoso inimigo dos homens, que apenas conhecem os remédios vegetais que interceptam a gestação mas jamais devem "ver" os seus efeitos.

Em contraste com os "filhos de sangue vermelho", os "filhos de sangue branco", feitos com o sêmen de homens, não podem ser mortos a não ser que causem maus sonhos, prenúncio de infortúnios na aldeia. Estes são resolvidos pelos xamãs do *Bope* e pela parteira das crianças.

Os "filhos de sangue branco" podem e devem ser vistos pelos homens após a realização de sangrias externas de purificação conduzidas pelo "pai" – ritos sempre realizados no interior da choupana central. Só então é que o pai vem permanecer junto à parturiente, transformada agora numa "mãe-esposa", uma mulher "casada", que, para cuidar da sua "barriga", o recém-nascido, tem o direito de reivindicar os serviços de um "criador de filhos" *(ore + do* = fazer filhos, marido). Co-residindo com elas nas choupanas da periferia, fornece-lhes o alimento adequado, e assume a paternidade social da criança no momento em que fabricar faixas de algodão, "amarradas" aos pulsos, braços e troncos das suas mulheres e crianças. Por isto, a mulher casada é designada de "amarrada" *(kogere* = ter amarraduras), enquanto o homem casado é chamado de *bi-re* (= ter morte), o que significa que, além da procriação de um filho humano, ele deve enveredar pelo aprendizado das coisas relacionadas com a Morte, as coisas dos Ancestrais, que envolvem apenas homens e mulheres casados.

A GERAÇÃO DE ANCESTRAIS

"Mães" dos mortos

> "Homem-Onça criou os filhos em cabacinhas poque lhes morrera a mãe que, contrariando as ordens do marido, sorri para um perigoso Bope e cai fulminada. Homem-Onça abre-lhe o ventre para tirar os 'filhos', gêmeos, alimentando-os e munindo-os com as armas para vingar a mãe".

No mito, portanto, as "mães" dos mortos aparecem como "mulheres mortas", já que Morte sempre incide pelo lado feminino. "Mãe" aparece rasgada no seu ventre como se fosse uma onça morta aberta para a "leitura" dos restos de comida. As "mortas" são segregadas em túmulos e escondidas em esteiras; enquanto os "filhos" e Homem-Onça, os homens que vão cuidar delas, interditam o centro da aldeia, lugar do túmulo, e as clareiras cerimoniais fora dela, para mulheres e não iniciados, os "vivos". Portanto, Homem-Onça e seus "filhos" de cabacinha são os intermediários entre mortos e vivos.

As "mães" de mortos, "mães mortas", apresentam-se apáticas, expressando pela postura corporal e gestos o "fechamento" dos túmulos. Manifestam-se por "prantos rituais" e cortes no corpo.

No mito, as "mães" dos mortos aparecem sob a forma de Araras, que "recebem bicos de pedra para poder comer melhor o seu alimento". O doador de "bicos de pedra" é o mesmo Sol que faz os Homens por meio de pedras, um *Bope*. No rito funerário, as enlutadas devem preparar mingau e bebidas usando, para tanto, lascas para abrir os frutos, dentes para mastigar milho e machados de pedra para abater as palmeiras exauridas da seiva empregada para o preparo dos vinhos de palmeira.

"Araras" são "mães" dos mortos que choram, carpideiras cujas lágrimas, no mito, se transformam em plumas do rosto banhando suavemente os pobres restos dos "filhos" mortos emplumados nos seus ossos. Mas estes "choros" cheios de soluços, peculiares aos agonizantes, alternam-se com gritos e cortes do corpo, quando, muito exaltadas, enfurecem-se pelo "estrago" cometido nos "filhos", mortos. Clamam por vingança, exigem-na, querem consumá-la por si mesmas, tal como o tenta, no mito, a mulher de Onça morta por Macaco, que, muito enfurecida, tenta vingar o marido mas acaba morta também.

Antítese das "mães" dos vivos, as "mães" dos mortos têm o corpo recoberto do preto do genipapo, associado à Noite dos mênstruos e abortos, "coisas de Lua", que interrompem, periodicamente, o Dia, a procriação.

A "mãe" dos vivos, para bem procriar, deixa crescer bem longos os seus cabelos da cabeça. "Cabeluda", tal qual *Pobogo Aredo* – a cerva do mito que casou com um herói antropomorfo e gerou todos os Bororo –, ela não deve jamais coçar-se com as unhas sob o risco de exalar sempre o cheiro de veado.

Já a "mãe" dos mortos, para bem matar e exorcizar o "filho", arranca a cabeleira, que é transformada em poderosa proteção dos braços e da cabeça do ca-

çador que enfrentar a onça. E, visando reconstruir o corpo "estragado" do seu morto, "coça-se" o corpo por meio de lascas pontiagudas para jorrar sangue sobre a esteira e os restos mortuários. Segundo o mito, a reconstrução do corpo do morto, construção de um Ancestral, inicialmente um conjunto disforme formado por uma "cabeça-termiteiro" enganchada numa forquilha de árvore, não pode prescindir de "remédios" tais como o urucu, "plumas-lágrimas" e pedacinhos de sangue coagulado ofertados pela "mãe" e outros parentes próximos. Estes pedacinhos de sangue, "exsudações" de corpos vivos, imitam as gotas de resina que pingam das rachaduras dos troncos das árvores, empregadas para colar rachaduras de cerâmica.

Eis-nos de volta, portanto, às grandes "árvores" associadas ao início da Vida de Homem, só que agora numa trajetória inversa. Em vez de "abrir" buracos, Homem vai fechá-los, em vez de "tecer" amarraduras de Vida, homem vai costurar os cestos funerários e os couros para preparar os "filhos" Ancestrais para a longa "viagem" à sua bela morada subaquática. O início desta despedida é representado pelo esteio central da casa dos Homens, o centro do cosmo, a grande Árvore que, fincada dentro da terra, comunica o mundo subterrâneo ao da superfície terrestre e àquele dos céus. E pedacinhos da madeira de algumas árvores, trabalhados sob a forma de zunidores, perfazem o mesmo trajeto vertical. Agitados no ar, eles acompanham até o mundo subterrâneo e subaquático dos Ancestrais os "novos Ancestrais", que, envoltos num novo corpo, o seu cesto, uma "toca" de animal, desaparecem aos olhos dos vivos. Imitam o apagar da esteira luminosa deixada por bólides, almas que são carregadas com todos os seus objetos por um *Bope* encolerizado.

Após o sepultamento definitivo, as "mães" de mortos deixam crescer longos e desalinhados os seus cabelos até o momento da volta do "filho", carregado às costas sob a forma de onça morta, resgatado do "sujo" da natureza para o "limpo", o "esfriado" da Cultura, o pátio central da aldeia – onças mortas, Ancestrais Onças. "Mãe" corta os cabelos, pinta-se e enfeita-se novamente, passando a assar tubérculos. Deixa de ser Onça-esposa enraivecida para tornar-se "Mãe de Onça", dona da distribuição cerimonial de comida preparada em homenagem aos Ancestrais. Prepara-a cuidadosamente para enviá-la ao seu "filho", um Onça, enquanto ostenta os belos colares feitos de dentes do animal morto como se fossem bebês carregados em tipóias.

Os alimentos assados são servidos por mulheres, não por homens, durante uma refeição cerimonial que tem lugar no pátio da aldeia: é o Banquete das Feras, recepção descontraída devida a um Ancestral que "volta" à aldeia, "com alegria". E, este, tal qual uma criança, consome tubérculos, deixa-se pintar no seu couro e perfurar no dente "amolecido" pela rigidez noturna que o havia acometido fora da aldeia já que voltou a encontrar o seu "fogo", o respeito cerimonial de Homens.

"Pais" dos mortos

A paternidade social requer que Homem procriador fabrique um ornamento plumário que, colocado no occipício da criança, representa a conexão entre o corpo e a cabeça. Este enfeite também é usado pelos agonizantes que, em vez de

"entrar", "saem" da Cultura; em vez de "levantados", são "baixados" para seus túmulos. É quando iniciam, após o último "sopro", enquanto mortos, uma longa viagem. As batidas do seu coração, mole, devorado pelo *Bope*, são substituídas por toques rítmicos de chocalhos – "corações" duros – agitados por ocasião dos cantos da agonia. E, perdendo subitamente o seu "rosto-cabeça", tampados com bandejas trançadas, os mortos são enrolados e amarrados em uma esteira, como se fossem enormes crisálidas.

Nesta perigosa metamorfose dentro do túmulo, os cadáveres tornam-se o respasto dos *Bope* carniceiros que lhes comem as carnes preparadas pela putrefação acelerada pelo regar do túmulo. Sobram apenas tronco, tal qual feixe imundo de galhos, e cabeça, parecendo enorme termiteiro todo perfurado por bengalas e bicos dos maus espíritos. É nesta fase que emergem os Ancestrais, com todo o seu poder, dançando em volta do túmulo, presenteando os *Bope*. Oferecem-lhes os enfeites e as roupas cerimoniais depositadas no túmulo após todas as danças – atividade realizada apenas por homens, enquanto são as mulheres que despejam a água sobre o morto.

O enfeite plumário do occipício, pequeno fragmento de Ancestralidade benéfica outorgada aos jovens, é "fechado" dentro do cesto funerário, feito por "tia paterna", a mesma que irá abrigar a cabeça e os ossos do morto depois de limpos. No lugar deste pequeno enfeite de Vida, aparecem os grandes enfeites dos Ancestrais, diademas e coroas de penas longas retiradas do rabo de gaviões e araras, as "moradas" de Morte, daqueles que habitam pedras e outros lugares distantes de Homem.

O mundo dos Ancestrais é associado aos rios, banhos, lágrimas e irrigações que se transformam em grandes ornamentos plumários, plumas e penugens utilizados por todos.

E, por ocasião dos funerais, as aldeias "inundam-se" de plumas, penugens e penas, quando então toda a comunidade se empenha em zelar pelos mortos.

As penas são distribuídas entre homens, mulheres, jovens, vivos e mortos. A distribuição das penas segue os mesmos "caminhos" das ofensas que os Homens se infligiram uns aos outros.

Para reparar uma ofensa a Homem, é preciso enfeitá-lo com pinturas e presenteá-lo com tabaco e penas, compensando-se assim o dano infringido. Não é difícil cometer alguma infração no domínio complexo das regras de convivência social.

Quando a ofensa for de muita gravidade e não puder ser reparada da forma mencionada, os conflitos passam a ser da alçada do xamã dos *Bope*, designado de *Bari*, um "pulmão" da comunidade que, com seus brados, alerta a todos da necessidade de se extirpar algum Bororo dentro da aldeia.

O ofendido é designado de *aroe*, o mesmo termo usado para os mortos e os Ancestrais. A cada ofendido corresponde um ofensor, dois "lados" irredutíveis e que correspondem às duas "metades" da organização social dos Bororo. Na me-

dida que esta se fundamenta num sistema de descendência matrilinear, os indivíduos pertencem ao "lado" ou à "metade" da mãe, não do pai. Os "lados" são divididos em "bandos" ou "clãs". Cada "clã" corresponde a um conjunto de unidades de chefia referidas como "avôs" ou "tios maternos" – a que pertencem todos os indivíduos que tiverem recebido os nomes pessoais com elas associados.

Enquanto representante do outro "lado", o lado dos "ofensores", o pai social de um bebê, por meio do enfeite do occipício, reconstrói o "pescoço" da criança, conexão que havia sido perdida pelos mortos-Ancestrais clânicos da criança. E quem foi o responsável por esta perda? O *Bope*, o "devorador" das carnes, razão pela qual o pai dos bebês deve regenerar-lhe as carnes sobre os ossos assumindo os encargos de sua alimentação. Expressão feminina do mesmo princípio é "tia paterna" *(arugo)*, que, quando não sufoca a criança, lhe dá conselhos e fórmulas mágicas para sobreviver, após cortar-lhe o cordão umbilical com uma lasca de *Kado*, taboca, "soprando-a", com o alento da Vida. "Tia paterna" é mulher do outro "lado", o lado dos ofensores.

O "pai" é socialmente responsável pelo estado físico do seu descendente, principalmente quando este adoece ou se torna perigoso para o convívio com os demais. Fato é que Morte é sempre causada por alguma infração cometida por Homem, que, muito poltrão, se deixa seduzir pelos maus espíritos, os *Bope*, e sucumbe à Natureza. Nesta situação lamentável, é preciso um "pai", do lado de quem emanou a ofensa, para reconstruir o corpo e a memória do "filho", um "estragado". No mito, "pai" *Kiareware* quer matar "filho" *Toribugu* e ambos acabam mortos.

Daí ser o "lado" de "pai" a assumir os serviços funerários mais penosos e cansativos. Cabe aos "substitutos" dos mortos, eleitos entre os caçadores mais fortes do "lado" de "pai", realizar as longas e extenuantes danças em volta do túmulo, recobertos de folhas, penugens, roupas e enfeites fortemente amarrados, que os faz sofrer e suar muito. Cabe a eles lavar os ossos do cadáver, penosa atividade feita no frio da madrugada, antes do nascer do sol. A escolha dos "substitutos" representa, portanto, uma compensação, com homens vivos de outra "metade", pelos estragos do *Bope* por eles mesmos causados em alguém da outra "metade", a dos mortos.

Para moldar o seu "filho" morto, "pai" deve provê-lo de armas para a vingança, para a morte do ofensor, dele mesmo. Na medida que "pai" fornece armas para o "filho" morto, ele engendra as causas de sua própria morte, doenças que se originam de *aroe*, de contato com os próprios Ancestrais que, representados pelos "avôs" e "tios maternos" do morto, zangam-se muito em razão de eventuais deslizes ou falhas cometidas durante o longo processo cerimonial dos funerais. Estas "zangas" geram ofensas, *aroe*, que, enfraquecendo o infrator, um "substituto" ou um "pai" de mortos, acabam ajudando os *Bope* do outro "lado", os da "metade" ofendida.

Outra tarefa exigida ao "pai" do morto é deixar respirar e comer o seu *aroe*, para o que vai fabricar uma cabacinha mortuária. Para isto "esvazia" uma pequena curcubitácea – tal qual Homem-Onça esvaziando o ventre de sua esposa "morta" –, cabaça arrancada, perfurando-a, introduzindo-lhe uma palheta feita de taquarinha no gargalo. O conjunto, um instrumento de sopro, é designado de *bari*

("pulmão"), associado à oferta de tabaco e de bebidas cerimoniais feita ao "substituto" do morto.

O instrumento emana sons por meio de palheta, "pescoço de um morto" soprado pela boca do "substituto" que vem consumir bebidas preparadas por mulheres mas servidas por homens, por vezes sorvidas por meio de canudos. O "pulmão" é carregado às costas do "substituto", espécie de "boca-respiratória", pequena "cabeça decapitada" recoberta de plumas, totalmente desprovida do "rosto" da cabaça "boneca", brinquedo de criança, igualmente designada de "filho".

Os "pulmões" vão às costas dos "substitutos" durante as danças e caçadas feitas em homenagem aos *aroe*, ainda muito fracos e indefesos para enfrentar os espíritos maléficos e os monstros devoradores que povoam o caminho para a terra dos Ancestrais.

E os "substitutos" procuram as suas onças, que, quando abatidas, encerram esta longa viagem. O morto manifesta-se pelos sopros de sua cabacinha, emitidos pelo "substituto" no exato momento em que o animal expira. Resgata-se assim o "sopro" fugido da boca de um agonizante que se havia transformado em uma onça, última manifestação sensível da energia vital de um Homem, perpetuado pelo sopro do seu "substituto", eternizado, por sua vez, pelos "sopros" daquele que vier a substituí-lo após a morte. É a eternidade do Homem, a Ancestralidade pura, definitivamente resgatada do mundo da Natureza, o mundo da imprevisibilidade, da irreversibilidade e do movimento físico. Pura construção de Cultura, a Ancestralidade tem por base material apenas os enfeites, as cabaças, os couros, cantos e danças periodicamente regenerados por Homens.

Enquanto "Vivos", Homens não têm Morte. São, portanto, os "que não têm Morte – *Bi* (morte) + *bokwareuge* (não ter eles)", os que não têm "fechamento" porque são "abertos", receptivos às forças cósmicas e às influências dos Ancestrais. A periodicidade destas "aberturas" ao cosmo é ritmada pelos chefes cerimoniais e pelos xamãs dos *Bope*, os "grandes" Homens, empossados pelo bater de *Kado*, as tabocas, utilizadas nos ritos de investidura dos grandes chefes – quando reaparecem também as "Pedras que caem", que, por movimentos circulares, são "batidas" ao solo, junto ao túmulo. E, mais uma vez, "recria-se" o mundo pelo abaixar das "águas" de plumas, penas e enfeites do funeral, acendendo-se uma nova "fogueira" para, ao subir do Sol – o *Bope* exorcizado da terra transformado em Dia –, "assar-se" novos "peixes": novos homens e mulheres para repovoar a aldeia. Separam-se "céu", morada dos *Bope*, "terra", morada de Homens, e "águas", morada dos Ancestrais. E tudo recomeça. Sempre.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

ALBISETTI, C.E. & Venturelli. *Enciclopédia Bororo*, vol. 1, Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, 1962.

———————. *Enciclopédia Bororo*, vol. 2, Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, 1969.

SABBATUCCI, D. *Il Mito, il Rito e la Storia*. Roma, Bulzoni Editore, 1978 (Col. Chi Siamo).

VIERTLER, R.B. "A comida dos espíritos *bope* e o seu significado para a cosmologia dos Bororo Orientais". *Revista do Museu Paulista,* vol. XXX, São Paulo, 1985 (Nova Série).

————. "A formação da sociedade Bororo: mitologia e considerações etno-históricas". *Revista de Antropologia,* vol. XXIX, São Paulo, 1986.

Igreja e Seitas

Ernst Troeltsch

A importância deste elemento é o fato de que, neste momento, juntamente com o tipo – "Igreja" gerado pelo processo sociológico de autodesenvolvimento do cristianismo, aparece um novo tipo, o de "seitas".

As diferenças concretas saltam à primeira vista. A Igreja é um tipo de organização fundamentalmente conservadora, que até certo ponto aceita a ordem secular e domina as massas; em princípio, portanto, é universal – ou seja, deseja abarcar a totalidade da vida da humanidade. As seitas, por outro lado, são grupos relativamente pequenos, que aspiram à perfeição interior do indivíduo, tendo como objetivo um companheirismo pessoal e direto entre os membros de cada grupo. Assim, desde o início elas são obrigadas a organizar-se em grupos reduzidos e renunciar à idéia de dominar o mundo. Sua atitude em relação ao mundo, ao Estado e à Sociedade pode ser de indiferença, tolerância ou hostilidade, já que não têm interesse em controlar e incorporar estas formas de vida social – pelo contrário, tendem a evitá-las; sua meta normalmente é ou tolerar a presença destas instituições sociais ao lado de sua própria organização ou mesmo substituir aquelas por esta.

Além disso, ambos os tipos estão intimamente ligados à situação concreta e ao desenvolvimento da Sociedade. Porém a Igreja plenamente desenvolvida uti-

---

Artigo originalmente publicado em TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen,* 1911. Trad. Paulo Henriques Britto da versão inglesa *The Social Theaching of the Christian Churches,* Chicago e Londres, The University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1981, 2 v.

Mosaico Romano.

liza o Estado e as classes dominantes, incorporando estes elementos à sua própria vida; ela torna-se então parte integrante da ordem social vigente; nesta situação, pois, a Igreja ao mesmo tempo estabiliza e determina a ordem social; ao fazê-lo, porém, ela se torna dependente das classes dominantes e do desenvolvimento destas. Já as seitas estão ligadas às classes dominadas, ou ao menos àqueles elementos da Sociedade que se opõem ao Estado e à Sociedade; elas atuam de baixo para cima e não de cima para baixo.

Por fim, há grandes diferenças entre os dois tipos quanto à atitude em relação ao elemento sobrenatural e transcendental do cristianismo e quanto à sua visão do sistema de ascetismo. A Igreja encara toda a ordem secular como meio e preparação para o objetivo sobrenatural da existência, e incorpora o ascetismo genuíno à sua estrutura como um elemento desta preparação, tudo firmemente sob a direção da Igreja. As seitas encaminham seus membros diretamente à meta sobrenatural da vida, e nelas o caráter diretamente religioso e individualista do ascetismo enquanto meio de atingir a união com Deus é desenvolvido de modo mais vigoroso e integral; a atitude de oposição em relação ao mundo e seus poderes, ao qual a Igreja secularizada agora também pertence, tende a desenvolver um ascetismo teórico e geral. Há, porém, que reconhecer que o ascetismo da Igreja e do monasticismo eclesiástico tem significado diverso do de renúncia ao mundo ou hostilidade em relação ao mundo que caracteriza o ascetismo das seitas.

O ascetismo da Igreja é um método de adquirir virtude e o ápice da realização no campo da religião; está ligado basicamente à repressão dos sentidos, ou então se manifesta através de realizações especiais de caráter peculiar; não obstante, ele pressupõe a vida do mundo como pano de fundo e uma moralidade média, que com ela contrasta, a qual mantém relações relativamente boas com o mundo. Assim, o ascetismo eclesiástico está ligado ao ascetismo dos cultos redencionistas da antigüidade tardia e ao distanciamento necessário à vida contemplativa; seja como for, está associado a um dualismo moral.

O ascetismo das seitas, por outro lado, é exclusivamente o princípio do distanciamento do mundo puro e simples, e se manifesta na recusa a apelar para a lei, a jurar num tribunal de justiça, a possuir propriedades, a exercer domínio sobre outrem e a participar de atividades bélicas. As seitas têm por ideal o Sermão da Montanha; elas enfatizam a oposição simples, porém radical, entre o Reino de Deus e todos os interesses e instituições seculares. Praticam a renúncia apenas como manifestação de caridade, como base de um comunismo de amor integral; e, como as regras da seita se aplicam igualmente a todos, não incentivam a prática de atos extravagantes e heróicos, nem tampouco o heroísmo de alguns para compensar a mundanalidade e moralidade mediana dos outros. O ideal ascético das seitas consiste apenas em oposição ao mundo e suas instituições sociais, porém não se trata de oposição à vida dos sentidos nem à vida mediana da humanidade. Portanto, só está relacionado ao ascetismo monástico na medida em que este também cria condições especiais dentro das quais é possível levar a vida de acordo com o Sermão da Montanha e em harmonia com o ideal de comunismo de amor. De modo geral, porém, o ideal ascético das seitas é fundamentalmente diferente do ascetismo monástico, na medida em que este enfatiza a mortificação dos sentidos, o zelo radical na pobreza e na obediência como valores em si. Sob todos os aspectos, o ideal das seitas em sua essência não visa a destruição da vida dos sentidos e do

sentimento do eu que é natural ao indivíduo, e sim uma união amorosa que não seja afetada pelas desigualdades sociais e os conflitos do mundo.

Todas estas diferenças concretas entre a Igreja da Baixa Idade Média e as seitas devem provir, de algum modo, da estrutura interior deste edifício sociológico dúplice. Assim, se os dois tipos afirmam, e com razão, estarem ligados à Igreja Primitiva, está claro que a causa última deste desenvolvimento dualista deve residir no seio do próprio cristianismo primitivo. Uma vez clarificado este ponto, portanto, todo o problema da compreensão sociológica do cristianismo em geral se tornará mais claro. Como é somente neste ponto que a diferença entre os dois elementos fica bem marcada como uma diferença permanente, é somente agora que podemos começar a discuti-la. É também da maior importância compreender integralmente esta questão a esta altura de nosso empreendimento, pois ela explica os eventos subseqüentes da história da Igreja, nos quais a seita contrasta de modo ainda mais nítido com a Igreja. No decorrer de todas as etapas anteriores da história da Igreja, esta questão era menos vital, pois durante os primeiros séculos a própria Igreja vacilava muito entre o tipo-"seitas" e o de "Igreja"; na verdade, ela só chegou a desenvolver o tipo-"Igreja" com a elaboração da doutrina sacerdotal e sacramental; justamente por este motivo, em seu processo de desenvolvimento até este momento, a Igreja só viu surgir o fenômeno de seitas paralelas em um grau moderado, e as diferenças entre elas e a Igreja não estavam ainda claras. O problema se coloca claramente pela primeira vez na oposição entre a concepção sacramental-hierárquica de Igreja defendida por Agostinho e os donatistas. Porém com o desaparecimento da cristandade africana esta oposição desapareceu igualmente, só vindo ressurgir de forma decisiva quando se completou a idéia de Igreja com as reformas gregorianas.

Porém o termo "seita" dá uma impressão errônea. A palavra era usada originariamente num sentido polêmico e apologético, e designava grupos que se desligavam da Igreja oficial mantendo, no entanto, alguns elementos fundamentais do pensamento cristão. Mas o próprio fato de que tais grupos se excluíam da vida comum da tradição eclesiástica – uma situação que, além do mais, normalmente lhes era imposta – fazia com que eles fossem considerados questões marginais e inferiores, fenômenos unilaterais, exageros ou abreviações do cristianismo eclesiástico. Naturalmente, este é apenas o ponto de vista das igrejas dominantes, o qual parte da idéia de que apenas o tipo-"Igreja" tem direito de existir. No Estado moderno, o direito canônico definitivamente rotula de "seitas" aqueles grupos religiosos que existem à margem das Igrejas Oficiais estabelecidas legalmente, grupos que o Estado não reconhece ou que, embora reconhecidos pelo Estado, dele recebem menos direitos e privilégios do que os que são concedidos às Igrejas Oficiais. Porém esta concepção só faz confundir a questão. Muitas vezes ocorre que, justamente nas chamadas "seitas", os elementos essenciais do Evangelho são integralmente expressos; as próprias seitas sempre apelam para os Evangelhos e o cristianismo primitivo, e acusam a Igreja de ter traído seu ideal; estes impulsos são sempre os que foram ou reprimidos ou não estimulados no seio das Igrejas Oficiais – naturalmente, por motivos compreensíveis e característicos, os quais não são levados em conta na polêmica partidária e apaixonada das seitas. Porém não há como contestar o fato central: as seitas, mais independentes em relação ao mundo, enfatizando constantemente os ideais originais do cristianismo, muitas vezes representam, de forma bem direta e característica, as idéias fundamentais e es-

senciais do cristianismo; elas constituem um fator da maior importância no estudo do desenvolvimento das conseqüências sociológicas do pensamento cristão. Esta afirmativa é confirmada de forma conclusiva por todos aqueles que estudam com mais profundidade os movimentos que geram seitas, os quais foram particularmente numerosos no final do período medieval – movimentos que desempenharam um papel na desintegração geral da ordem social medieval. É o que fica muito claro com a leitura das grandes obras de Sebastian Franck e especialmente de Gottfried Arnold, que foram escritas posteriormente em defesa das seitas.

Porém a tendência principal no desenvolvimento do cristianismo é a corrente que corre no leito aberto pelo tipo-"Igreja". Isto se dá por um motivo óbvio: o tipo-"Igreja" representa a ânsia de um ideal universal e global, o desejo de controlar grandes massas humanas, e, portanto, a vontade de dominar o mundo e a civilização em geral. O paulismo, apesar de suas características fortemente individualistas e "entusiásticas", já indicava esta tendência: era o desejo de conquistar o mundo para Cristo; entrava em acordo com o Estado interpretando-o como uma instituição estabelecida e permitida por Deus; aceitava a ordem vigente, com suas profissões, hábitos e costumes. A única união que desejava era aquela que decorria de uma participação equânime na energia da graça contida no Corpo de Cristo; desta união a vida nova deveria brotar naturalmente do interior, através do poder do Espírito Santo, abrindo, assim, caminho para o rápido advento do Reino de Deus, o fim real e universal de todas as coisas. Quanto mais a cristandade renunciasse à vida desta realização sobrenatural e escatológica de seu ideal universal e tentasse atingir este objetivo através do trabalho missionário e da organização, mais ela era obrigada a tornar seu caráter divino e cristão independente da subjetividade do caráter e do serviço dos fiéis; doravante ela deveria concentrar toda a ênfase sobre a posse objetiva da verdade religiosa e do poder religioso, que estavam contidos na tradição de Cristo e na orientação divina da Igreja que preenche e penetra todo o Corpo. A partir desta base objetiva, as energias subjetivas poderiam fluir para sempre, exercendo uma influência renovadora; porém a base objetiva não coincidia com estes resultados. Somente assim seria possível existir uma Igreja popular, e era somente assim que a aceitação relativa do mundo, do Estado, da Sociedade e da cultura vigente, que se fazia necessária, não prejudicaria a fundação objetiva. A natureza divina da Igreja era mantida em sua base objetiva, e deste centro emanavam continuamente novas correntes de força espiritual vital. O objetivo dos líderes da Igreja era tornar esta base tão objetiva quanto possível, por meio da tradição, do sacerdócio e do sacramento; estabelecer nela, objetivamente, o ponto de contato sociológico; se isto fosse firmemente estabelecido, a influência subjetiva da Igreja poderia ser considerada segura; era apenas nos detalhes que ela não poderia ser controlada. Deste modo, o sentido religioso fundamental de possuir algo divinamente "dado" e "redentor" era assegurado, ao mesmo tempo em que a tendência universalizante também se tornava efetiva, uma vez que colocava a Igreja, órgão da graça divina, na posição de poder supremo. Quando a isto foram acrescentados o Sacramento da Penitência, o poder de orientação espiritual, a lei contra as heresias e a supervisão geral da fé, a Igreja pôde obter o domínio interior sobre os corações dos homens.

Sob tais circunstâncias, porém, foi impossível para a Igreja esquivar-se de contemporizar com o Estado, com a ordem social e com as condições econômicas; foi o que fez a doutrina tomista através de uma teoria muito competente e abran-

gente, que sustentava com vigor a idéia de que a orientação fundamental da vida é de caráter sobrenatural. Constantemente afirma-se que tudo é decorrência lógica do Evangelho; claro está que este ponto de vista tornou-se possível a partir do momento em que o Evangelho foi concebido como uma forma de vida universal, que oferecia redenção a todos, cuja influência era derivada do conhecimento fornecido pelo Evangelho, juntamente com a garantia de salvação dada pela Igreja. Foi justamente o desenvolvimento de um ponto de referência sociológico objetivo, seu estabelecimento sobre uma base estável, bem como seu empenho em partir deste ponto em direção a uma tentativa de conquistar o mundo, que levou a isto. Porém é igualmente evidente que, neste caso, o individualismo radical do Evangelho, que exige o máximo de realização pessoal, que propõe um radical companheirismo de amor, unindo todos no núcleo de vida mais pessoal, com sua heróica indiferença em relação ao mundo, o Estado e a civilização, sua desconfiança em relação ao perigo espiritual do desvio e do erro que seria intrínseco à noção de posse e à vontade de possuir mais – este individualismo é relegado a uma posição secundária, ou mesmo totalmente abandonado; tais características agora são vistas como simples fatores dentro do sistema; não são mais princípios básicos.

Foi precisamente este aspecto do Evangelho, entretanto, que as seitas desenvolveram ainda mais – melhor, foi este aspecto que elas se puseram a reenfatizar e colocar em destaque continuamente. De modo geral, suas características são as seguintes: laicismo cristão, realizações pessoais nos campos da ética e da religião, um radical companheirismo de amor, igualdade religiosa e amor fraternal, indiferença em relação à autoridade do Estado e às classes dominantes, aversão a leis técnicas e juramentos, separação entre a vida religiosa e os conflitos econômicos através do ideal da pobreza e frugalidade, ou ocasionalmente de uma caridade que resvala em comunismo, relações religiosas pessoais diretas, crítica dos teólogos e guias espirituais oficiais, o recurso ao Novo Testamento e à Igreja Primitiva. O ponto de contato sociológico, que aqui constitui o ponto de partida para o desenvolvimento da comunidade religiosa, é claramente diferente do que constituiu a base da Igreja. Se a Igreja parte da santidade concreta e objetiva do sacerdócio, da Sucessão Apostólica, do *Depositum fidei* e dos sacramentos, e apela para a extensão da Encarnação que se dá continuadamente através do sacerdócio, a seita, por outro lado, apela para o cumprimento comunitário dos deveres morais que se repete constantemente, encarando tais deveres como algo que, em última análise, decorre apenas da Lei e do Exemplo de Cristo. Quanto a este ponto, há que reconhecer que as seitas estão em contato direto com os Ensinamentos de Jesus. Conscientemente ou não, portanto, isto implica uma atitude diferente em relação à história do cristianismo e uma concepção diferente da doutrina cristã. A história das Escrituras e a história da Igreja Primitiva são ideais permanentes, a serem aceitos em seu sentido literal, e não tomados como ponto de partida, historicamente limitado e definido, para o desenvolvimento da Igreja. Cristo não é o Homem-Deus, eternamente atuando no seio da Igreja, levando-a em direção a toda a Verdade, e sim o Chefe direto da Igreja, vinculando a Igreja a Si próprio através de Sua Lei contida nas Escrituras. Por um lado, tem-se desenvolvimento e contemporização; do outro, obediência literal e radicalismo.

Porém é este ponto de vista que faz com que as seitas sejam incapazes de formar grandes organizações de massa, limitando seu desenvolvimento a pequenos grupos mantidos unidos pela intimidade pessoal; é também ele que torna necessá-

ria uma renovação constante do ideal, que causa a falta de continuidade das seitas, seu individualismo pronunciado, sua afinidade com todos os grupos oprimidos e idealistas das classes dominadas. São também estes os grupos em que um desejo ardente de melhorar de situação de vida é acompanhado por uma completa ignorância em relação às complexidades da vida; em que, portanto, uma ortodoxia idealista espera com a maior naturalidade que o mundo seja transformado pelos princípios puramente morais do amor. Deste modo, as seitas ganhavam intensidade em termos de vida cristã, mas perdiam em termos de espírito universalista, pois eram levadas a considerar que a Igreja havia degenerado, e não acreditavam que o mundo poderia ser conquistado através do poder e do empreendimento humanos; por este motivo, as seitas eram sempre obrigadas a adotar uma visão escatológica. Do ponto de vista da devoção cristã individual elas ganham, e estão em contato mais íntimo com o individualismo radical do Evangelho, porém perdem espontaneidade e espírito de entrega agradecida à Divina revelação da graça; encaram o Novo Testamento como a Lei de Deus, e em sua realização ativa do companheirismo pessoal do amor tendem ao legalismo e a enfatizar as "boas ações". Ganham em termos de devoção cristã específica, porém perdem em abrangência espiritual e receptividade; desse modo questionam todo o imenso processo de assimilação que a Igreja havia realizado, e que ela só pôde levar a cabo por haver colocado a devoção cristã pessoal sobre uma base objetiva. A Igreja enfatiza a idéia da Graça e a torna objetiva; a seita enfatiza e realiza a idéia de santidade subjetiva. Nas Escrituras, a Igreja adere à fonte de redenção, enquanto a seita adere à Lei de Deus e de Cristo.

Embora esta descrição do tipo-"seitas" apresente de modo geral suas principais características sociológicas, a importância característica do tipo-"seitas" em oposição ao de Igreja ainda tem uma boa base concreta. (Não é necessário examinar aqui os grupos específicos que se baseavam tão-somente no dogma; tais grupos eram bem raros; e as seitas filosóficas panteístas da Idade Média confundem-se de modo quase inextricável com as seitas do tipo religioso prático[1].) Na realidade, as seitas são essencialmente diferentes da Igreja e das igrejas. Porém a palavra "seita" não implica que estes movimentos sejam manifestações não desenvolvidas do tipo-"Igreja"; ela designa um tipo sociológico independente de pensamento cristão.

A essência da Igreja é seu caráter institucional objetivo. O indivíduo passa a fazer parte dela ao nascer, e o batismo faz com que ela exerça sobre ele sua influência milagrosa. O sacerdócio e a hierarquia, que contêm as chaves da tradição da Igreja, da graça sacramental e da jurisdição eclesiástica, representam o tesouro objetivo da graça, mesmo quando ocorre que o sacerdote seja um indivíduo indigno; basta que este tesouro divino seja utilizado e tornado eficaz através dos sacramentos para que ele funcione inevitavelmente por obra do poder milagroso que a Igreja contém. A Igreja representa a existência eterna do Homem-Deus; é a extensão da Encarnação, a organização objetiva do poder milagroso, do qual, por meio do poder da Divina Providência sobre o mundo, resultados subjetivos decorrerão naturalmente. Com base neste ponto de vista, a contemporização com o mundo e os vínculos com os estágios e disposições preparatórias contidos no mundo tornam-se possíveis, pois a despeito de todas as deficiências individuais, a instituição permanece santa e divina, e contém a promessa de sua capacidade de vencer o mundo por meio do poder milagroso que ela contém. No entanto, também

o universalismo só se torna possível com base nesta contemporização; ele implica uma dominação objetiva da instituição como tal, e uma confiança sincera no seu poder invencível de exercer uma influência interior. O esforço individual e o serviço individual, por mais que sejam enfatizados, mesmo quando chegam ao limite do legalismo extremo, continuam a ser secundários; o principal é a posse objetiva da graça e seu domínio universalmente reconhecido; a tudo mais estas palavras se aplicam: *et cetera adjicientur vobis*. A única coisa de importância vital é que todos os indivíduos estejam ao alcance da influência destas energias da graça salvadora; portanto a Igreja é obrigada a dominar a Sociedade, forçando todos os membros desta a entrar em sua esfera de influência; por outro lado, porém, a estabilidade da Igreja em nada é afetada pelo grau de influência sobre todos os indivíduos que ela de fato consegue atingir. A Igreja é a maior educadora das nações, e como todos os educadores ela sabe levar em conta os diversos graus de capacidade e maturidade dos educandos, e sabe atingir seus objetivos apenas por meio de um processo de adaptação e contemporização.

Em comparação com este princípio institucional de um organismo objetivo, no entanto, a seita é uma comunidade de voluntários, cujos membros entram para ele por livre e espontânea vontade. Assim, a própria existência da seita depende do serviço individual e da cooperação; como membro independente, cada indivíduo tem seu papel dentro do grupo; o vínculo que os une não é conferido indiretamente através da posse comum da graça divina, porém é diretamente realizado nos relacionamentos individuais da vida. Nenhum indivíduo se torna membro de uma seita ao nascer; ele entra para ela através de uma conversão consciente; o batismo de crianças – que, aliás, não existia no cristianismo primitivo – é quase sempre um obstáculo. Na seita, o progresso espiritual não depende da concessão objetiva da Graça através do Sacramento, e sim do esforço individual; portanto, mais cedo ou mais tarde a seita acaba criticando o conceito de sacramento. Isto não quer dizer que o espírito de companheirismo seja enfraquecido pelo individualismo: pelo contrário, é fortalecido, pois cada indivíduo prova que tem o direito de pertencer ao grupo pelos serviços que presta a ele. É, no entanto, naturalmente uma forma limitada de companheirismo, e o dispêndio de tanta energia gera uma certa indiferença em relação a outras formas de companheirismo baseadas em interesses seculares; por outro lado, todos os interesses seculares são atraídos para dentro dos limites estreitos da seita e testados com base nos padrões dela, na medida em que tais interesses possam ser assimilados pela seita. Tudo aquilo que não pode ser relacionado ao grupo de interesses controlados pela seita e pelo ideal das Escrituras é rejeitado e evitado. A seita, portanto, não educa nações em massa, porém reúne um grupo seleto de eleitos, colocado-os em nítida oposição em relação ao mundo. Na medida em que o tipo-"seitas" aceita o universalismo cristão, como o Evangelho, a única forma que ele conhece é a escatologia; é por isto que ele sempre termina por retomar a escatologia bíblica. Isto também explica a maior tendência da seita a uma vida e um pensamento "ascéticos", muito embora o ideal original do Novo Testamento não indicasse este caminho. A atividade final do grupo e do indivíduo consiste precisamente na austeridade prática de uma atitude puramente religiosa em relação à vida, que não é afetada por influências culturais. Porém trata-se de um tipo diferente de ascetismo, e é disto que decorre aquela diferença entre o ascétismo das seitas e o do tipo-"Igreja", que já mencionamos. Não se trata da realização heróica de uma classe especial, limitada por sua própria natureza a casos específicos, nem da mortificação dos sentidos com o fim de pro-

mover a vida religiosa; trata-se simplesmente de um distanciamento do mundo, da redução dos prazeres mundanos ao mínimo; do desenvolvimento mais elevado possível do companheirismo do amor; tudo isto é interpretado no velho sentido das Escrituras. Como o tipo-"seitas" tem suas raízes nos ensinamentos de Jesus, seu ascetismo também é o do cristianismo primitivo e o do Sermão da Montanha, e não o da Igreja e da vida contemplativa; é mais estreito e mais escrupuloso do que o de Jesus, porém, se entendido literalmente, é ainda a continuação da atitude de Jesus em relação ao mundo. A ênfase ao esforço pessoal e a vinculação sociológica a um ideal prático fazem com que este ascetismo exija muitíssimo do indivíduo e o obrigue a evitar todas as outras formas de associação humana. O ascetismo das seitas não é uma tentativa de popularizar e universalizar um ideal que a Igreja prescreve apenas para certas classes específicas e circunstâncias especiais. O ideal de ascetismo da Igreja jamais pode ser concebido como uma ética universal; é essencialmente singular e heróico. O ideal ascético da seita, pelo contrário, é por definição um ideal acessível a todos e imposto a todos, o qual, segundo sua concepção, une o grupo ao invés de dividi-lo, e de acordo com seu conteúdo também é capaz de ser concretizado por todos, dentro do universo do círculo de eleitos.

Assim, na realidade nos defrontamos com dois tipos sociológicos diferentes. Isto é verdade não obstante o fato (perfeitamente irrelevante) de que na prática, e por acaso, às vezes um se aproxima do outro. Caso sejam levantadas objeções à utilização dos termos "Igreja" e "seita", e caso todos os grupos sociológicos que baseiam e se inspiram em motivações religiosas de natureza monoteística e universalizante sejam (empregando-se uma terminologia que, em si, é perfeitamente apropriada[2]) rotulados de "igrejas", teremos então de traçar uma distinção entre igrejas institucionais e igrejas voluntárias. Na verdade, não importa qual o termo empregado. O fato realmente importante é o seguinte: ambos os tipos são conseqüências lógicas do Evangelho, e somente os dois juntos esgotam todo o espectro de influência sociológica do Evangelho, e portanto, também, indiretamente, de suas conseqüências sociais, que estão sempre associadas à organização religiosa.

Na realidade, a Igreja não representa apenas uma deterioração do Evangelho, por mais que sejamos tentados a afirmar o contrário quando contrastamos sua organização hierárquica e seu sistema sacramental com os ensinamentos de Jesus. Pois sempre que o Evangelho é concebido basicamente como uma dádiva gratuita, como pura graça, e sempre que ele nos é oferecido na imagem que a fé faz de Cristo como instituição divina, sempre que a liberdade interior do Espírito, contrastada com todos os esforços e organizações humanas, é considerada como o espírito de Jesus, e sempre que Sua esplêndida indiferença em relação às coisas seculares é encarada como uma independência espiritual e interior, ao mesmo tempo em que estas coisas são usadas exteriormente, então a instituição da Igreja pode ser entendida como uma continuação e uma transformação natural do Evangelho. Ao mesmo tempo, com seu universalismo ilimitado, ela contém ainda o impulso fundamental da mensagem evangélica; a única diferença é que, enquanto o Evangelho deixa todas as questões referentes a realizações possíveis relegadas ao advento milagroso do Reino de Deus, uma Igreja que tem de atuar num mundo que não está desaparecendo tem de organizar o mundo para si, e ao fazê-lo é obrigada a contemporizar.

Por outro lado, a essência da seita não consiste apenas numa ênfase unilateral a certos elementos vitais do tipo-"Igeja", porém é ela própria uma continuação direta da idéia do Evangelho. Apenas no interior da seita se encontra o reconhecimento integral do valor do individualismo radical e da idéia de amor; apenas a seita instintivamente constrói seu ideal de companheirismo a partir deste ponto de vista, e é justamente por esse motivo que ela atinge uma unidade subjetiva e interior tão forte, e não apenas a participação exterior numa instituição. Pelo mesmo motivo, a seita também conserva o radicalismo original do ideal cristão e sua hostilidade em relação ao mundo, mantendo também a exigência fundamental de serviço individual, o qual ela também é capaz de encarar como obra da graça: na idéia de graça, entretanto, a seita enfatiza a realização subjetiva e os efeitos da graça, e não a garantia objetiva de sua presença. A seita não se alimenta dos milagres do passado nem da natureza milagrosa da instituição, e sim do milagre constantemente renovado da Presença de Cristo e da realidade subjetiva do domínio do indivíduo sobre a existência.

O ponto de partida da Igreja é a Mensagem Apostólica do Cristo Exaltado e a fé no Cristo Redentor, que resultam do Evangelho; é este seu tesouro objetivo, que a Igreja torna ainda mais objetivo em sua instituição sacramental-sacerdotal. Nisto a Igreja é descendente do paulismo, que continha o germe da idéia de sacramento, mas que continha também alguns elementos muito pouco eclesiásticos: o entusiasmo espiritual, a exigência urgente de santidade pessoal na "nova criatura".

A seita, pelo contrário, parte dos ensinamentos e do exemplo de Jesus, do trabalho subjetivo dos apóstolos e do paradigma de sua vida de pobreza, e combina o individualismo religioso do Evangelho com o companheirismo religioso, no qual o ministério baseia-se não na ordenação eclesiástica e na tradição, e sim no poder e no serviço religioso, podendo portanto ser atribuído exclusivamente a leigos.

A Igreja administra os sacramentos sem fazer referência ao mérito individual dos sacerdotes; a seita desconfia dos sacramentos eclesiásticos, permitindo que eles sejam administrados por leigos ou fazendo com que eles dependam do caráter individual do celebrante, ou mesmo abolindo-os totalmente. O individualismo da seita a direciona no sentido da relação direta entre o indivíduo e Deus; assim, muitas vezes ela substitui a doutrina eclesiástica dos sacramentos pela doutrina do Espírito do cristianismo primitivo e pelo "entusiasmo". A Igreja tem seus sacerdotes e sacramentos; ela domina o mundo e é portanto também dominada pelo mundo. A seita é a cristandade laica, independente do mundo, e é portanto voltada para o ascetismo e o misticismo. Ambas estas tendências baseiam-se em impulsos fundamentais do Evangelho. O Evangelho contém a idéia de posse objetiva da salvação no conhecimento e na revelação de Deus, e ao desenvolver esta idéia transforma-se na Igreja. Porém o Evangelho contém também a idéia de uma religião pessoal absoluta e de um companheirismo pessoal absoluto; ao seguir-se esta idéia, tem-se uma seita. Os ensinamentos de Jesus, que valorizam a expectativa do Fim dos Tempos e do Advento do Reino de Deus, que reúne em um único corpo todos aqueles que estão firmes no propósito de confessar Cristo perante os homens e entregar o mundo à sua própria sorte, tendem a desenvolver o tipo-"seitas". A fé apostólica que rememora um milagre de redenção e a Pessoa de Je-

sus, e que se sustenta com os poderes de seu Senhor celestial – esta fé que se baseia em algo realizado e objetivo, e nele congrega os fiéis e permite-lhes repousar –, tende a desenvolver o tipo-"Igreja". Assim, o Novo Testamento estimula o desenvolvimento tanto da Igreja quanto da seita; é o que se dá desde o início, só que a Igreja começou antes e foi imbuída de sua grande missão universal. Somente quando a objetificação da Igreja foi desenvolvida ao máximo[3] foi que a tendência sectária se afirmou e reagiu contra esta objetificação excessiva. Além disso, do mesmo modo como a objetificação da Igreja foi realizada em associação com a sociedade feudal da Alta Idade Média, o reparecimento da tendência ao surgimento de seitas estava ligado à transformação social e às novas tendências da civilização citadina do período central da Idade Média e de sua época de declínio – com o fortalecimento do individualismo e a aglomeração de pessoas nas cidades – e ao efeito reflexo desta formação de cidades sobre a população rural e a aristocracia.

Notas

1. Em relação ao caráter específico das seitas medievais que se opunham à Igreja por questões de princípio, em contraste com as heresias da Antigüidade que eram determinadas apenas por diferenças de dogma, ver *Lechler, I, 42*. É a natureza de uma associação *(Verein), p. 54*. Em relação à controvérsia donatista encarada como tipo original de todo o movimento de seitas, ver *Kawerau, a.a.O.*
2. Ver, de minha autoria, o tratado *Religion und Kirche, Preuss. Jahrb., 1895*. Seria interessante investigar até que ponto as religiões universais monoteístas (não cristãs) contêm diferenças semelhantes a esta. É bem razoável supor que fenômenos semelhantes ocorram no seio do Islã.
3. Isto é, no papado de Hildebrando [Gregório VII]. (Nota do tradutor inglês.)

Resenhas

Duas interpretações da conversão da Igreja Católica brasileira

MAINWARING, Scott.
Igreja Católica e política no Brasil, 1916 a 1985.
Stanford (Califórnia, EUA), Stanford University Press, 1986.

A Igreja Católica Romana do Brasil ocupa posição de destaque dentro do catolicismo mundial. É a maior e uma das mais vitais; é a casa espiritual para um terço dos católicos latino-americanos. Ocupa, também, um lugar entre as mais progressistas, pois poucas têm, como ela, defendido os direitos humanos contra o regime militar dos anos 70 e organizado as classes populares com o intuito de participar na restauração dos direitos civis e prática democrática durante os anos 80. Finalmente, sua defesa simultânea da colegialidade (ou poder legislativo episcopal) e do fim do autoritarismo na administração da Igreja universal a coloca em franca oposição à prática vigente no Vaticano.

Como e por que a Igreja Católica brasileira, outrora uma defensora típica do *status quo* em assuntos sagrados e profanos, se converteu, e quais são as prováveis conseqüências para o Brasil e o mundo católico? Estas são as perguntas que fundamentam as averiguações oportunas e profundas de Scott Mainwaring.

Felizmente, na sua procura por respostas, ele intervém não somente como cientista político, mas como biógrafo partidário da mais dinâmica das três correntes do catolicismo brasileiro contemporâneo, que é comumente conhecida como Igreja popular ou progressista. Como "massa crítica", "vanguarda", esta corrente é em grande parte responsável pela transformação da Igreja brasileira, como um todo, numa grande força histórica no mundo.

A escolha de Mainwaring, por conseguinte, de destacar a Igreja popular foi claramente a única correta. Ele o faz com objetividade escolástica. Ao mesmo tempo, duas circunstâncias das quais ele habilmente tirou proveito merecem uma análise mais profunda, pois elas parecem tê-lo ajudado a captar o sentido dramático da história recente, identificar os protagonistas chaves e delinear seus dilemas e expectativas principais.

A primeira foi a época. O autor chegou ao Brasil numa época de transformação crítica. Em 1980, a hegemonia da Igreja popular dentro do catolicismo brasileiro, então no auge, teve o primeiro confronto com seus dois maiores desafios. Por um lado, o retorno à política eleitoral e partidária – com todas as suas divisões, trocas de favores e considerações táticas – restaurou a preeminência aos políticos profissionais da sociedade civil. No âmbito da Igreja, as forças moderadas ganharam posições. Chamada de reformista, esta segunda e maior corrente é, ao mesmo tempo, anterior e contemporânea à Igreja popular (e é também tratada com habilidade por Mainwaring). Além disso, ela detém o controle de todas as maiores estruturas e processos da Igreja brasileira graças à sua aliança com os militantes progressistas ainda indispensáveis.

Por outro lado, o Vaticano, controlado pelo recém-empossado João Paulo II, detonou sua ofensiva pública contínua contra a Igreja popular e seu líder teológico, Frei Leonardo Boff. Com essas armas, os conservadores da Igreja brasileira, principalmente os bispos, que compõem a terceira e minoritária corrente, começaram a exercer uma influência – geralmente denunciatória – desproporcional ao seu número. Seu "reaparecimento" em cena (contado no cap. 11), após mais de dez anos de remanejamento proposital dentro da Igreja na América Latina e no mundo, provavelmente deve perdurar sob o poder deste papado.

A outra circunstância que inspira este estudo foi o acesso privilegiado dado a Mainwaring – e a quase nenhuma outra "pessoa de fora" – a um círculo de acadêmicos, clérigos, grupos de agentes pastorais e outros intelectuais de base, intimamente identificados com a liderança da Igreja popular. De uma maneira significativa, suas preocupações e debates durante os momentos cruciais no começo dos anos 80, coincidindo com aqueles do campo de trabalho do autor, são expressos no texto de Mainwaring.

Isto ocorre explicitamente no primeiro capítulo, sobre considerações teoréticas. Aqui, Mainwaring, em uma revisão útil da literatura, procura um "ponto de equilíbrio" entre analistas institucionais – notadamente Thomas Bruneau, que "reduz a motivação da Igreja a uma mera defesa de sua influência" – e os neomarxistas (provavelmente L.G. de Souza Lima), a quem Mainwaring atribui uma análise de classe simplista e a tendência "a minimizar a autonomia da religião e da Igreja..." (p. 12). Sua sensibilidade a recentes críticas brasileiras dos estudos americanos sobre a Igreja e sua atenção acurada para as diferentes opiniões entre os mesmos devem ser úteis para ampliar discussões em curso.

Nos cinco capítulos seguintes, Mainwaring estabelece uma narrativa sobretudo histórica – de meados dos anos 50 em diante –, delinea vários precursores da Igreja popular, tais como a Juventude Universitária Católica (JUC), e salienta, no capítulo 5 – que melhor ilustra empiricamente sua busca por um "ponto de equilí-

brio" –, a entrada involuntária da Igreja na política de oposição sob as regras militares (p. 115). Finalmente, no capítulo 6, que pode representar uma monografia por si próprio, ele argumenta, pela primeira vez em qualquer língua, que a JUC teve um impacto decisivo sobre a Igreja popular.

É, entretanto, nos últimos cinco capítulos – que podem ser considerados como texto básico sobre a Igreja popular –, que ressoa a voz "autenticamente brasileira" de Mainwaring. Com um estilo altamente original, minucioso e superatualizado, ele conscientiza o leitor não somente sobre as questões mais críticas que a Igreja popular vem enfrentando nos últimos anos, mas também sobre as soluções mais reflexivas, na minha opinião, de sua liderança – aludida acima. Isto é evidente em inúmeras discussões, mas, especialmente nas de Mainwaring, quando faz a distinção entre reformistas e progressistas; no comentário sobre as comunidades eclesiais de base e seu direito de ter ou compartilhar opiniões; na crítica ao *basismo*, uma crença ingênua entre os agentes pastorais de que pessoas, nas bases, podem resolver os problemas sem a ajuda externa dos intelectuais da Igreja e partidos políticos; na negação das acusações de que o marxismo domina o método teológico e pastoral dos progressistas; e, finalmente, no seu argumento em prol da Igreja como, de fato, uma "escola de vida", participação e prática democrática para as classes operárias.

Em nenhum momento faltam a Mainwaring distância, independência, julgamento, reflexão. Em nenhum lugar essas qualidades estão mais evidentes, e em nenhum lugar há uma apreciação mais sintética da Igreja popular do que no incomparável capítulo 8, que versa sobre a igreja de Nova Iguaçu, subúrbio de classe operária do Rio de Janeiro.

O trabalho de Mainwaring, dialético, denso e às vezes complexo, oferece enfim duas interpretações sobre o catolicismo brasileiro: a do cientista por excelência e a do biógrafo engajado na Igreja popular. Nos dois níveis, os leitores serão ricamente recompensados.

Ralph Della Cava
Historiador – Queens College
da City University de Nova York

O que há de específico nas CEBs de Recife e de Olinda

CASTRO, Gustavo do Passo.
As comunidades do dom; um estudo de CEBs no Recife.
Recife, Ed. Massangana, 1987.

Apesar de já serem numerosos os estudos empíricos no Brasil sobre as CEBs, há relativamente poucos trabalhos sobre as CEBs do Nordeste e de Pernambuco em especial. Neste sentido, o livro de Gustavo Castro é pioneiro. O autor se propõe estudar especificamente as CEBs da Arquidiocese de Olinda e Recife, cujo pastor era D. Hélder Câmara. *"Se das CEBs em geral já se conta ou propala contos por todo esse Brasil afora, das CEBs de Olinda e Recife o que esperar?"* (p. 17). O título do livro tem inclusive a intenção de homenagear D. Hélder. O "dom" do título refere-se tanto ao fenômeno da comunhão de dádiva como também ao apelido de D. Hélder, como explica o autor (p. 189).

Publicado pela Editora Massangana, em 1987, este livro foi originalmente uma tese defendida no Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, em 1985. Partindo da perspectiva da antropologia da Educação, o objetivo do trabalho foi compreender as CEBs "enquanto núcleo educador, dentro do processo civilizatório e por isso mesmo – dada a cultura específica como a brasileira e nordestina, de densa religiosidade popular – como espaço privilegiado de concentração de agentes de mudança sócio-cultural e utilização de metodologia e técnicas de ação selecionadas" (p. 15).

Para alcançar os objetivos que se propõe, Castro desenvolve dois tipos de trabalhos: uma pesquisa histórica baseada na análise de documentos da Arquidiocese procurando resgatar as mudanças ocorridas nas propostas da hierarquia e na organização da diocese desde 1950; e uma pesquisa como observador participante em quatro CEBs de um bairro pobre do Recife.

A primeira parte da pesquisa é apresentada nos capítulos 3 e 4, onde Castro discute a história da Igreja no Brasil e as CEBs, como fruto do processo de renovação desta Igreja. No capítulo 4, que é dedicado à conceituação de CEBs, o autor descreve o método Ver, Julgar e Agir e conta a história do Movimento Encontro de Irmãos da Arquidiocese de Olinda e Recife. Tenta mostrar que os grupos deste movimento são as CEBs de Olinda e Recife.

Este capítulo reflete o primeiro problema enfrentado por Castro no início de sua pesquisa (em 1983), que foi o de não encontrar aqui no Recife as CEBs, tão propaladas "pelo Brasil afora". A expressão CEBs não era utilizada para se referir aos grupos de base locais, na maioria criados pelo Movimento Encontro de Irmãos. Apesar desta Arquidiocese ter enviado representantes deste grupo para o 1º Encontro Intereclesial de Comunidades de Base (1973), e estes grupos terem sido considerados pioneiros no processo de renovação da Igreja (ver Gregory, 1973), não eram identificados como CEBs pela pastoral local.

Castro tenta recuperar a história deste movimento, descrever sua finalidade e métodos para assim advogar sua identidade com as CEBs. Esta identidade tem sido negada por causa da diferença entre a organização geral deste movimento e das CEBs. As CEBs não se organizam nem se percebem como um movimento autônomo com identidade própria dentro da Igreja, mas como uma forma alternativa de ser Igreja.

Ao tentar mostrar que os grupos do Movimento Encontro de Irmãos podem ser considerados como CEBs, Castro entra num debate conceitual sem, contudo, se referir explicitamente a ele, nem apontar sua origem e seu significado. Não discute o que significa de fato a introdução da expressão CEBs nesta diocese, a razão para resistência a esta expressão e as diferenças entre uma pastoral baseada em movimentos *versus* uma baseada em comunidades.

No entanto, Castro é bem-sucedido ao demonstrar que os grupos de Encontro de Irmãos são CEBs ou geram CEBs. Podem se distinguir do modelo teórico de CEBs ou das CEBs do resto do país pela forma de se vincular à diocese, mas sob outros aspectos seriam muito semelhantes.

Estas semelhanças podem ser constatadas no capítulo 5º deste livro, onde Castro descreve sua observação participante em quatro comunidades da paróquia da Mangabeira em Casa Amarela – Recife. As quatro CEBs analisadas têm vinculação com o Movimento Encontro de Irmãos. Duas surgiram da união de grupos deste movimento com de outros (tais como Legião de Maria e Apostolado da Oração) e as outras duas eram basicamente grupos do Movimento Encontro de Irmãos (p. 140). Como foi observado em outras partes do país (ver Macedo, 1986), as CEBs estudadas são formadas basicamente por mulheres. Castro calcula que 70% do grupo era feminino, mas observa a predominância da liderança masculina (p. 140-1). A importância do grupo para os participantes (p. 142), o crescimento da auto-estima do pobre (p. 143), a valorização da partilha (p. 143), a sensibilidade para o outro (p. 142), e a assimilação desta nova proposta religiosa com uma religiosidade tradicional (p. 143) estão presentes tanto nas CEBs estudadas na Arquidiocese de Olinda e Recife como nas de outras dioceses no Brasil. As dificuldades também são semelhantes. Castro observa a dificuldade em ler e interpretar a Bíblia (p. 147), *"dificuldades naturais criadas pela distância entre culturas e forma de expressão da Bíblia e aparentemente a do povo"*. O povo tem dificuldades porque não tem hábito algum de leitura, *"a maior parte não sabe ler ou lê mal"* (p.

147). Como também foi notado por Macedo em São Paulo, nas CEBs estudadas o padre ainda possui importância crucial. Castro observa que *"o peso da cultura eclesial e nacional ainda marcará por muito tempo as relações que se querem renovar dentro da Igreja. Peso de costumes, tradições e a montanha de códigos e direitos canônicos"* (p. 151-2).

Quando ao grau de politização e participação social, Castro observa que *"na área das CEBs pesquisadas constata-se um associativismo mais voltado para o lazer"* e *"para os desabafos da vida"* (p. 154). Conta que as CEBs, para amenizar os desenganos e carências da população, *"oferecem-lhe apoio moral através de uma busca solidária de indicações, de possíveis empregos, organização de 'feirinhas' para 15 dias às famílias mais necessitadas"* (p. 156). As CEBs analisadas vão às vezes além da ajuda individual, quando, por exemplo, seus membros se organizaram para reivindicar uma escola na área. Esta reivindicação surgiu através de uma reflexão bíblica e se ampliou para outros grupos da localidade.

Apesar de uma sensibilidade social revelada através desta luta pela escola e também pelo engajamento em protestos contra a prisão de um padre, as CEBs analisadas parecem pouco politizadas. Segundo Castro, *"seus membros ainda não perceberam (...) o valor das próprias associações de bairros"*, além do mais, há pouca participação sindical. Embora Castro observe que "as CEBs apresentam dificuldades de transitar em formas de organização mais ligadas à ação transformadora da realidade" (p. 177), acredita que isto reflita apenas uma etapa da caminhada das CEBs; reflete também a situação de insegurança e tensão vivida pela Igreja, especialmente na época da pesquisa, quando houve a prisão de um padre neste bairro. Assim, julga que para entender estas CEBs é necessário um conhecimento próximo do contexto sócio-político vivido pela diocese no tempo da repressão.

Em suas conclusões, Castro destaca a importância educativa das CEBs como forma de aprender a refletir sobre a vida e aprender a se organizar. Neste duplo processo de aprendizagem destaca o papel crucial da leitura da Bíblia, que leva o grupo a praticar *"o ato de ler"*, no sentido de Paulo Freire, que abrange uma compreensão crítica, *"leitura não apenas de palavra, mas do mundo"* (p. 176). Também sublinha o papel educativo dos agentes pastorais (p. 182). *"Sem dúvida alguma, são esses agentes elementos-chaves para o desenvolvimento das CEBs"* (p. 184). Castro observa que são em geral de camadas médias, mas se esforçam para evitar postura autoritária e dominação cultural. Castro não discute, contudo, quais as dificuldades de comunicação entre estes dois grupos. Da mesma forma, omite outros problemas tais como ampliação das comunidades, conflitos de liderança, formação de lideranças não autoritárias. Neste sentido, a parte mais antropológica do trabalho, que seria a descrição da vida cotidiana das CEBs, ficou um pouco prejudicada. O autor privilegiou a descrição das intenções da Igreja em detrimento do que de fato está acontecendo. Assim a grande contribuição deste livro está em seu aspecto histórico documental.

Outra contribuição importante de Castro foi o conceito "matriz geradora de CEBs". A Arquidiocese de Olinda e Recife teria como matriz geradora de CEBs o Movimento Encontro de Irmãos. Em outras dioceses, provavelmente ou-

tros movimentos religiosos poderão ser identificados como matrizes. A identificação destas matrizes e de sua influência sobre a penetração, as características das CEBs em cada região específica, é uma questão aberta por esta contribuição de Castro.

Cecília Loreto Mariz
Universidade de Boston

BIBLIOGRAFIA

CASTRO, Gustavo do Passo. *As comunidades do dom; um estudo de CEBs no Recife*. Recife. Ed. Massangana, 1987.

GREGORY, Affonso. *Comunidades eclesiais de base: utopia ou realidade*. Rio de Janeiro, Vozes/CERIS, 1973.

MACEDO, Carmem Cinira de Andrade. *Tempo de Gênesis; o povo das comunidades eclesiais de base*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

Abstracts

Harvey Cox
THE SEARCH FOR A SOVIET CHRIST

On completing ten centuries of existence, the Russian Orthodox Church – at times persecuted and humiliated – has recovered in the new climate of *glasnost* a place of importance within Soviet society, establishing itself as a bulwark of Christianity in the oriental world. Harvey Cox's text discusses this transformation and its reflexes on the soul of the Russian people. Starting from the impact caused by Chingiz Aitmatov's novel, *The Executioner's Block* – whose theme is the appearance of a Soviet Christ –, the author sketches a picture of religious devotion in the USSR, full of faith, obstinacy and, at times, doubt. In conversations with various people during his visit to the Soviet Union in the summer of 1987, including artists, intellectuals and teenagers, the author raises a question which is vital for the country today: what are the limits of *glasnost* in the free exercise of religious faith? The reply to this inquiry may reveal the so-called Soviet Christ.

Tullio Maranhão
LOSS OF AUTHORITY OF SCIENTIFIC DISCOURSE

In this essay it is argued that scientific discourse is in a crisis of authority characterized by the blurring of genres in the writings of contemporary culture. The crisis is not specific to science, but encompasses all discourse traditions,

including the work of fiction. The argument is unfolded in colloquial language in stark contrast to the learned language of science. It is claimed that as a consequence of the blurring of genres there is a tendency to replace the authority established by the genealogies and networks of authors with a focus on the ideas discussed by those authors. The identities of the subject and of the public of scientific discourse also change when the individual author and the abstract and universal public are substituted by the collective effort within a research tradition and by the circles of readers immediately affected. The article can be read as a continuation of the debate on "science and belief" ("Ciência e Crença") recently published in this journal (nº 13/1, 1986).

David Hess
SPIRITISM AND THE SCIENCES

Bastide associates Spiritist intellectual production with a professional/upper class and its values. However, a contextualized reading of one Spiritist parapsychology text shows that Spiritist intellectual discourse plays a more complicated role of mediation between popular knowledge and the official sciences. On the one hand, Spiritist intellectuals represent traditional or "native" Brazilian interpretations of the poltergeist to Catholic and northern hemisphere parapsychologists, the medical profession, official science, and the state. On the other hand, Spiritist intellectuals challenge the dogmas and anti-scientific tendencies of evangelical Spiritists, occultists, and alternative groups.

Anaiza Vergolino Henry
HOLY WEEK AT THE *TERREIROS:* A STUDY OF RELIGIOUS SYNCRETISM IN THE CITY OF BELEM, STATE OF PARÁ

Afro-Catholic syncretism has been analyzed – and also understood by common sense, as a mixture and degeneration of Afro-Brazilian religions considered to be pure; or now exclusively by scientific analyzes, as capable of being understood by examining the relationship between Catholic saint *versus* African *orixá,* which reduces the phenomenon to one of disguise and cultural resistance on the part of the slaves.

The present work adopts an inverse position, in trying to prove that the syncretism possesses its own substance and density. Starting from the observation of Lent – a holy time respected both by the Church and by *Terreiros* –, particularly the devotions of Holy Week, the author reveals that the Church and *Terreiros* are concerned with a common theme, Death, each producing its own reflection on man's finite condition.

Ricardo Benzaquen de Araujo
THE FOUNTAIN OF YOUTH – OBSERVATIONS ABOUT ALCEU DE AMOROSO LIMA'S – EUROPA DE HOJE

The article sets out to analyze an account of the travels contained in the book *Europa de Hoje* by Alceu A. Lima, which the author undertook to Portugal, France and Italy in the "Holy Year" of 1950. It tries to explore a paradox which seems to characterize the text – the opposition between the *pilgrimage* character that this trip must have had and a certain *flânerie* which apparently explains Alceu's going to these countries – by comparing the penitence and promise of salvation that the first aspect might have involved with the search for guidance and pleasure aroused by the second. The examination of this contrast, along with a brief discussion of the role played by conceptions of person, time and authenticity in Alceu's reflections, provide some clues for a better understanding of the Catholicism that he adopted at that time, which gives the impression that he was moving towards a point where *faith* and *reason* are able, despite the upsets and pitfalls, to establish a relatively harmonious coexistence.

Carlos Roberto Figueiredo Nogueira
INQUISITION AND SOCIETY: THE WITCHES OF CASTILE

In this work, the author traces a profile of the witch and her social role in the Spanish community based on an analysis of the cases tried by the Inquisition tribunals of Toledo and Cuenca up to 1650.

He reaches the conclusion that witchcraft – separated from correlated experiences – was an eminently female practice, which is explained in part by the moralistic character imposed on social relations. The witch offered individuals the opportunity to manifest "guilty and criminal" desires, but much less reprehensible than the witch's guilt presenting, therefore, the possibility of *catharsis*. Unlike the priest – the expression of religious morality, repression and punishment of desires, she represented the release of the very basest desires and passions.

Accepted and rejected, the witch experienced a condition inherent in the human *psyche* itself, the paradox between satisfying "reprehensible" desires and the need to preserve the *status quo*, expressed in society's moral values. In this context, quite obviously the respectability of religious orthodoxy prevailed, it being the lot of the representatives of the collective libido to be punished as the agents of evil.

Alicia B. Barabas
SOCIO-RELIGIOUS ETHNIC MOVEMENTS IN LATIN AMERICA

Among the forms of indigenous resistance to European colonialism in Latin America, the author highlights the importance of socio-religious movements, such as *millenarianisms, prophetisms, messianisms,* and *restoration nativisms,* still found today in certain regions.

Examining the revolutionary potential which religion may have in the hands of the oppressed, the author also tries to clarify the complex characteristics of the cultural and political resistance of indigenous Latin-American populations which, making use of their own mythologies, later sincretized with the values of Christianity, build the ideological foundation for collective mobilizations that aspire to social transformation.

Renate B. Viertler
THE DEATH CRY: ELEMENTS OF BORORO COSMOLOGY

In this text, Renate Viertler tries to fill the gaps and correct the inaccurancies to be found in the extensive anthropological bibliography on the Bororo Indians of the State of Mato Grosso, especially concerning the religious phenomenon which has been interpreted as a reflex of the Bororo social structure. This interpretation, for the author, is correct, but partial, as it is possible to identify elements of ecological rationality in the food blessing rituals or the ethno-historical implications in the Bororo myths.

The present article thus tries to outline a Bororo mode of thinking about Man, Life and Death, presenting a synthesis of the vast collection of myths, rites and other data relating to the material and spiritual culture of these Indians. And it does it in the form of an essay, more appropriate for the construction of a view of the cosmos, according to the author.

Ernst Troeltsch
SECT-TYPE AND CHURCH TYPE CONTRASTED

In this text, originally published in 1911, Ernst Troeltsch analyzes the Church-type and the Sect-type, attributing to primitive Christianity the origins of this dualist development. Considering the Church-type as conservative, universal, dependent upon the upper classes, and upon their development, and the Sect-type as indifferent, tolerant or hostile towards the State, and related to the lower classes, the author states, however, that "both types are a logical result of the Gospel, and only conjointly do they exhaust the role range of its sociological influence, and thus also indirectly of its social results, which are always connected with the religious organization".

DAG GRÁFICA E EDITORIAL LTDA.
Imprimiu
Av. Nossa Senhora do Ó, 1.782
Tel.: 857-6044

Religião e Sociedade

Harvey Cox
À Procura de um Cristo Soviético

Tullio Maranhão
A Perda de Autoridade do Discurso Científico

David Hess
O Espiritismo e as Ciências

Anaíza Vergolino Henry
A Semana Santa nos Terreiros: um Estudo do Sincretismo Religioso em Belém do Pará

Ricardo Benzaquen de Araujo
A Fonte da Juventude – Observações sobre a *Europa de hoje* **de Alceu de Amoroso Lima**

Carlos Roberto Figueiredo Nogueira
Inquisição e Sociedade: as Feiticeiras de Castela

Alicia M. Barabas
Movimentos Étnicos Sócio-Religiosos na América Latina

Renate B. Viertler
O Canto da Agonia: Elementos de Cosmologia Bororo

Ernst Troeltsch
Igreja e Seitas

RESENHAS
Ralph Della Cava
Igreja Católica e política no Brasil, 1916 a 1985, *de Scott Mainwaring*

Cecilia Loreto Mariz
As Comunidades do dom: um estudo de CEBs no Recife, *de Gustavo Castro*