

RELIGIÕES E IDENTIDADES

JÉRRY ROBERTO MARIN

(ORG.)

RELIGIÕES E IDENTIDADES

JÉRRY ROBERTO MARIN

(ORG.)



2012

Universidade Federal da Grande Dourados
COED:
Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti
Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho
Redatora: Raquel Correia de Oliveira
Programadora Visual: Marise Massen Frainer
e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2009/2010
Edvaldo Cesar Moretti | Presidente
Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor
Paulo Roberto Cimó Queiroz
Guilherme Augusto Biscaro
Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti
Rozanna Marques Muzzi
Fábio Edir dos Santos Costa

Impressão: Editora de liz | Várzea Grande | MT

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

200 R382 Religiões e identidades / Jéri Roberto Marin (org.) – Dourados :
Ed. UFGD, 2012.
347 p.

Possui referências.
ISBN: 978-85-61228-86-6

1. Religião. 2. Religiosidade. 3. Identidade religiosa. 4.
Cristianismo. I. Marin, Jéri Roberto.

SUMÁRIO

- 7 **Apresentação**
Jérri Roberto Marin
- 19 **Mário, Oswald e Carlos, intérpretes do Brasil**
Silviano Santiago
- 35 **Quem fomos nós? Quem somos agora? Sobre alguns silêncios e alguns assombros a respeito de territórios e caminhos interiores de fé e de destino**
Carlos Rodrigues Brandão
- 91 **Desterritorializações, hibridizações e transformações identitárias**
Ruben George Oliven
- 103 **Diásporas, identidades e traduções culturais dos Franciscanos alemães em Mato Grosso**
Jérri Roberto Marin
- 131 **Batuque on line – religiões de matriz africana no ciberespaço: Identidade étnico-religiosa e democratização da informação**
Ronilda Iyakemi Ribeiro
- 149 **Identidade judaica: modernidade e transformações**
Daniela Susana Segre Guertzenstein

- 171 **A fenomenologia de Mircea Eliade, a escola romana de história das religiões e a história cultural: questões teóricas e metodológicas**
Eliane Moura da Silva
- 187 **O culto aos santos: a religiosidade católica e suas hibridações**
Solange Ramos de Andrade
- 205 **“Dois lados da mesma viagem”:** a odisséia de um bispo entre crendices e vigarices
Carlos Eduardo Santos Maia
- 225 **Rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania**
Rudolf von Sinner
- 247 **Mudança cultural e dinâmica estrutural**
Carmen Junqueira
- 259 **Civilizar o índio: a dupla face da catequese positivista na prática dos missionários entre o povo Bororo no Mato Grosso**
Antonio Hilario Guilera Urquiza
- 279 **Religiosidade e estética: a transposição da identidade pessoal em identidade poética na poesia de José Régio**
Adna Candido de Paula
- 301 **Profanações fílmicas e o ato da escrita**
Clélia Mello
- 317 **A ficção dá vida ao trem**
Rosana Cristina Zanelatto Santos
- 329 **Casa Cândia do município de Anastácio-MS: patrimônio e memória social**
Carlos Martins Junior

Apresentação

Em abril de 2009, foi realizado o III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridações, com o objetivo de refletir sobre o desenvolvimento dessas temáticas no meio acadêmico. Nessa ocasião, vários intelectuais debateram um elenco de questões teóricas e metodológicas importantes para o avanço das pesquisas nesses campos e dos estudos interdisciplinares.

Esta coletânea reúne uma seleção de temáticas discutidas durante o evento que são relevantes para os estudos relacionados a essas questões e para a compreensão da contemporaneidade e de seus desafios. A produção acadêmica enfrenta, nos últimos anos, o desafio de analisar as permanências, as modificações e as novas representações no cenário social, pois vivemos num mundo que ainda não aprendemos a olhar.¹ Ou seja, diante do mundo contemporâneo, somos interpelados a refletir e a dialogar sobre variadas questões e problemas. O desafio à investigação acadêmica é encontrar respostas, mesmo que provisórias e abertas à contestação, assim como novas possibilidades de interpretação inspiradas nas realidades de nosso tempo e capazes de responder aos seus desafios.

No artigo *Mário, Oswald e Carlos, intérpretes do Brasil*, que abre o livro, Silviano Santiago analisa se podemos julgar como intérpretes do Brasil três dos grandes artistas modernistas brasileiros: Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Carlos Drummond de Andrade. Silviano mostra como, à esteira dos grandes intérpretes do Brasil na década de 1930, como Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, aqueles

1 AUGÉ, Marc. *Não lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 38.

artistas também o foram de maneira *precursora*, já que mantiveram acesa a discussão sobre o moderno Brasil durante a década de 1920. A recente publicação da numerosa correspondência trocada entre os escritores modernistas e outros artistas, como também os artigos de jornal, muitos perdidos no tempo ou corroídos pelas traças, demonstram que a questão nacional foi longamente debatida entre eles, e que essas interpretações pessoais e originais foram *pré-requisitos* para que pudessem escrever as grandes obras literárias que escreveram.

Em *Quem fomos nós? Quem somos agora? Sobre alguns silêncios e alguns assombros a respeito de territórios e caminhos interiores de fé e de destino*, Carlos Rodrigues Brandão enfoca sua trajetória de vida e dos seus “companheiros de destino”, ou seja, as pessoas com quem conviveu desde 1961 e que passaram pela Ação Católica, pelo ecumenismo, pelas Comunidades Eclesiais de Base e pela Teologia da Libertação.² Brandão, em seu percurso teórico e metodológico, olha para si, para sua biografia, para as incertezas de antes e agora, assim como as de toda a sua geração. O testemunho pessoal e as conversas e confidências que ouviu possibilitaram apreender os diferentes percursos intelectuais, as buscas, os questionamentos, as escolhas, as formas de fé, os diferentes estilos de crenças, os modos de vida religiosa ou espiritual e, sobretudo, o que ainda os desafia e se ainda crêem em deus ou não. A busca de autocompreensão na tentativa de responder à pergunta “O que somos e no que cremos agora?” é reveladora das variadas e diferentes escolhas, bem distintas da mesma origem cristã de esquerda e ecumênica, do catolicismo, do cristianismo, da crença em um deus. Brandão *sonha em não deixar de crer nem na noosfera nem no Ponto Ômega* e descortina as inclassificáveis e móveis posições, escolhas, opções, crenças e pertenças dessas pessoas amigas e conhecidas.

2 Refere-se a Rubem Alves, Pedro Casaldáliga, Tomás Balduino, Leonardo Boff, Frei Betto, Carlos Josaphat, Marcelo Barros, Alda Maria Borges Cunha, Jether Pereira Ramalho, Irmã Dorothy, Edgar Morin, Tomás Balduino, Boaventura de Souza Santos e Marcos Arruda.

Para Ruben George Oliven, no texto *Desterritorializações, hibridizações e transformações identitárias*, até há pouco tempo estava presente a idéia de que uma cultura pode ser delimitada e que ela é definida pelas suas fronteiras, forjando-se artificialmente homogeneidades. O momento histórico atual subverte isso, pois o deslocamento de pessoas faz com que entrem em contato com novos costumes e idéias, gerando processos de desterritorialização e de reterritorialização. As idéias e costumes de um determinado espaço migram para outro, onde se adaptam e se integram, ou seja, os grupos ressignificam expressões culturais nos termos do seu sistema simbólico. Oliven analisa exemplos desses fenômenos na culinária, no vestuário, no Espiritismo kardecista, no Positivismo, na arquitetura, nas tradições gaúchas, na Umbanda, no rock, entre outros. Ou seja, os intercâmbios e embaralhamentos das fronteiras, resultado da maior internacionalização do mundo, têm pluralizado as culturas, tornando-as híbridas, deslocando as identidades nacionais e repondo as questões da tradição, da nação e da região. O processo de mundialização da cultura tem, por um lado, afirmado as diferenças e, por outro, reforçado os conflitos étnicos e nacionais, as intolerâncias e as reações conservadoras, racistas, excludentes e xenófobas. Ou seja, não ocorreu uma redução da resistência à alteridade, ao multicultural, nem a afirmação das hibridizações. Ao contrário, houve um fechamento às pressões da diferença, da alteridade e da diversidade, que motiva a busca da pureza, da identidade nacional unitária e das certezas perdidas.

Jérri Roberto Marin concentra-se em uma discussão sobre *Diásporas, identidades e traduções culturais dos Franciscanos alemães em Mato Grosso*. O artigo analisa a diáspora dos Franciscanos alemães da Província de Santa Isabel, da Turíngia, em Mato Grosso e as ambiguidades das vivências e identidades dos missionários ao experimentarem a condição de estrangeiros, de deslocamento. Como exilados, atravessavam fronteiras, rompiam com as barreiras do pensamento e da experiência, pois os indivíduos nos entrelugares negociam, constroem-se e reconstroem-se o tempo todo. A busca para criar um lugar de pertencimento foi constante e suas identida-

des tornaram-se ambíguas, flutuantes, deslocadas, contraditórias, não resolvidas, cada uma delas influenciando as demais. Os Franciscanos foram obrigados a retrabalharem suas vidas, as metodologias pastorais e a doutrina da Igreja Católica. Foram momentos de luta cultural, revisão e reapropriação. No exílio, a vida é descentrada, desestabilizadora, é levada fora da ordem habitual, segue um calendário diferente, e os hábitos de vida no novo ambiente ocorrem contra o pano de fundo da memória dessas coisas na terra natal, como num contraponto. Nas autorrepresentações criadas acerca dos missionários, reforçavam-se as imagens de apátrida, de errante, daquele que atravessa fronteiras e torna as divisões do mundo em Estados Nacionais como contingentes e provisórias diante de outra *comunidade* global, a cristã. Seriam desbravadores destemidos dos sertões, das florestas bravias, do pantanal e das terras inóspitas.

Carlos Alberto Steil, em *Interseções e hibridismos entre religião na periferia dos saberes dominantes*, propõe-se estabelecer paralelos entre religião e genética. O objetivo é mostrar como o discurso sobre a herança genética (DNA) vem sendo apropriado por rituais e experiências religiosas no âmbito de grupos de carismáticos católicos como um recurso narrativo para expressar aflições de natureza corporal e psíquica. Para tal, enfatiza uma das categorias mais recorrentes do grupo carismático São José, da cidade de Porto Alegre, denominada de *demônios geracionais*, uma das peças-chaves para se compreender os rituais de libertação. Essa categoria permite compreender como os dirigentes e participantes transpõem significados e referências dos campos biomédico e genético para o contexto religioso, ao construir conexões morais e espirituais entre os fiéis e seus ancestrais. Para Steil, a “genetização” da etiologia das doenças tem repercutido no campo religioso, disponibilizando recursos vernaculares, categorias e metáforas para uma nova linguagem religiosa e uma reinvenção de rituais religiosos.

Ronilda Iyakemi Ribeiro, em *Batuque on line – religiões de matriz africana no ciberespaço: Identidade étnico-religiosa e democratização da informação*, tece considerações sobre a presença de religiões de matriz africana no ciberespaço. A partir de materiais divulgados na internet e da utilização de fon-

tes variadas, a autora constata que esse material, abundante e diversificado, cumpre distintas funções, como formação de opiniões e propaganda religiosa, com ou sem finalidades econômicas. A partir do tipo de acesso à internet e das intenções do usuário, o conteúdo veiculado colabora tanto para criar e manter estereótipos negativos, quanto para tornar reconhecido o lugar de respeito ao qual essas religiões fazem jus. Para Ribeiro, essas questões devem ser vistas pelos prismas das identidades étnico-religiosas e das relações étnico-raciais, pois as religiões africanas, ou de matriz africanas, foram, e continuam sendo, invisibilizadas, silenciadas ou expostas a estereótipos negativos, à exclusão, ao preconceito, à discriminação e à intolerância. Assim, a internet pode apoiar a afirmação da identidade de grupos marginalizados, favorecendo seu potencial de interlocução, seu reconhecimento e sua resistência à lógica da dominação e da opressão.

Daniela Susana Segre Guertzenstein, no artigo *Identidade judaica: modernidade e transformações*, enfatiza o judaísmo e a comunidade judaica, preocupando-se em defini-los, e aponta as principais características, aproximações e diferenças dos segmentos judaicos mais conhecidos na atualidade. Posteriormente, apresenta algumas das diversas identidades judaicas e seus pertencimentos sociais na pós-modernidade. As diásporas dos judeus e os intercâmbios culturais decorrentes das interações culturais foram, e continuam sendo, determinantes na formação de novas tendências doutrinárias, vertentes religiosas e movimentos judaicos. Para Guertzenstein, a modernidade e a globalização têm favorecido a disseminação dos produtos e valores do judaísmo, fazendo com que surjam novas comunidades e identidades judaicas, tornando as culturas mais híbridas. Por outro lado, a cibercultura tem reforçado a ortodoxia entre os judeus conservadores, tradicionais, moderados, radicais e fundamentalistas.

Em *A fenomenologia de Mircea Eliade, a escola romana de história das religiões e a história cultural: questões teóricas e metodológicas*, Eliane Moura da Silva analisa duas das principais tendências teóricas contemporâneas da História das Religiões: a fenomenologia religiosa de Mircea Eliade e a Escola Italiana de História das Religiões, onde se destacam Raffaella Pettazzoni,

Ernesto de Martini, Angelo Brelich, Nicola Gasbarro e Marcelo Massenzio. A autora também aponta a importância da história cultural, sobretudo de Roger Chartier e Michel de Certeau, para o estudo histórico das religiões. Para Silva, é fundamental que historiadores debatam e procurem definições conceituais e teóricas que insiram os estudos históricos sobre as religiões em suas diferentes tendências e nos debates historiográficos contemporâneos. Trata-se de constituir, dentro das diferentes correntes historiográficas, o campo de trabalho dos estudos específicos da história das religiões. As relações e diálogos entre a história das religiões e a história cultural permitem definir as singularidades dos fenômenos religiosos e dos sistemas religiosos como representações culturais.

Solange Ramos de Andrade, em *O culto aos santos: a religiosidade católica e suas hibridações*, enfoca o culto aos santos de devoção, que não constam na hagiografia oficial, nos cemitérios brasileiros, sobretudo no dia de Finados e nas datas de sua morte. Entre as santidades, sobressaem-se a mulher, a criança/adolescente e o bandido, que circulam nas margens da sociedade, em geral vítimas da pobreza, da doença e do abuso de poder e que personificam a vítima sacrificial. Como mortos especiais, são elevados à condição de intercessores e seu espaço de devoção é seu túmulo. Essas devoções inserem-se nos padrões estabelecidos pela Igreja Católica ao canonizar indivíduos e, ao mesmo tempo, reproduz as principais diretrizes numa linguagem cultural adequada ao momento que os devotos vivenciam, a suas angústias e problemas, sem que precisem renunciar a sua identidade católica. Assim, esses cultos inserem-se nas hibridações religiosas tanto pelos aspectos milenares dos cultos como por traduzir essa memória dos primeiros tempos do cristianismo em crenças e práticas adequadas à realidade contemporânea.

Em *“Dois lados da mesma viagem”*: a odisseia de um bispo entre *crendices e vigarices*, Carlos Eduardo Santos Maia apresenta episódios da trajetória de Dom Eduardo Duarte e Silva no sertão goiano no final do século XIX, quando imperava o ideário romanizante. Aristocrático e ultramontanista, o bispo embateu-se contra “crendices” e “vigarices” que dominavam o

“culto externo” e perpassavam as manifestações do sagrado. A análise baseia-se na autobiografia do bispo e em outras fontes documentais, como jornais e cartas pastorais, nas quais podem-se notar as ações dos sertanejos e a reação do bispo frente às “exterioridades” e “sandices”, particularmente no que se referia às devoções e às festividades. Apesar de reprovar os excessos de “exterioridades”, D. Eduardo não era contrário às manifestações festivas ligadas ao culto externo. Essas continuam até hoje, apesar de a Igreja Católica inventar novas maneiras de controlá-las. O heterogêneo se sobrepôs à unidade pretendida.

Rudolf von Sinner, em *Rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania*, debruça-se sobre um dos fenômenos teológicos mais importantes da segunda metade do século XX, a Teologia da Libertação Latino-Americana, compreendida numa perspectiva mais ampla, ou seja, como uma teologia pública. Diferentemente da religião civil, a teologia pública está enraizada na fé e na teologia cristãs, com base na vida comunitária das igrejas, querendo levar a sério sua tarefa no espaço público. A Teologia da Libertação vincula-se com a teologia cristã, interage com organizações cristãs mundiais, confessionais ou ecumênicas, com a academia e com a sociedade civil nos níveis nacional e internacional. Sinner concentra-se nessa linha teológica, analisando os fundamentos mais importantes da Teologia de Libertação e seus novos desdobramentos. Após, propõe o que considera um dos focos temáticos mais promissores e necessários na atualidade: uma teologia com enfoque na cidadania. Por fim, vincula o esboço desta teologia com o debate mundial mais amplo sobre a teologia pública.

Carmen Junqueira tem como preocupação central em seu texto, *Mudança cultural e dinâmica estrutural*, buscar entender as interações entre os fenômenos da mudança cultural e da dinâmica estrutural na sociedade capitalista. A autora analisa como as populações indígenas do Parque Indígena do Xingu, em Mato Grosso, reagem às mudanças, que, de modo continuado, atingem seus modos de pensar, de fazer e de interagir. O avanço da fronteira agrícola, instalada desde a década de 1970, e a abertura gradual da aldeia à penetração de bens e valores da sociedade industrial mo-

vimentam as mudanças e, ao mesmo tempo, garantem a permanência de elementos culturais tradicionais. Uma das entradas para o mundo capitalista se faz pela via cultural, e a dinâmica econômica faz com que as mercadorias alcancem o horizonte do mundo indígena e criem novos hábitos de consumo e novas formas simbólicas misturam-se às tradicionais. Para Junqueira, os indígenas não têm força para anular os efeitos do avanço capitalista, mas suas heranças culturais são capazes de diminuir o impacto causado pelo desconhecido, interpretando-o através da única forma à sua disposição: seus próprios valores e conhecimentos. O dinamismo da tradição é alimentado pelo movimento de mudança. Nesse sentido, a cultura capitalista seria domesticada pela cultura kamaiurá.

Antonio Hilario Guílera Urquiza, em *Civilizar o índio: a dupla face da catequese positivista na prática dos missionários entre o povo Bororo no Mato Grosso*, trata da questão da catequese indígena, entre os Bororo da região de Meruri, Mato Grosso, em fins do século XIX e início do século XX. O positivismo orientou tanto as práticas civilizatórias realizadas pelos missionários católicos como as ações dos agentes governamentais, sobretudo do Marechal Cândido Rondon. Urquiza procura demonstrar que os dois modelos tinham o positivismo como matriz ideológica para viabilizar a civilização, a integração à nacionalidade e, sobretudo, o projeto colonizador. Nesse sentido, para o Estado, o objetivo era civilizar os indígenas e permitir o avanço da fronteira agrícola; para tal, não fazia distinção entre as orientações religiosas ou laicas. A ocupação das terras indígenas ocorreu sem que o SPI e, posteriormente, a FUNAI tomassem providências para garantir o domínio sobre seus territórios. Na década de 1970, os Bororo engajam-se em movimentos de (re)apropriação e retomada de seu território ancestral, com a ajuda dos Salesianos e, sobretudo, da própria história, como, por exemplo, as demarcações realizadas por Rondon.

Adna Candido de Paula analisa o escritor José Régio, um escritor multifacetário que atuou em diferentes segmentos literários e artísticos. Os orfistas, como Régio, defendiam que a poesia deveria ter duas qualidades necessárias para garantir a atemporalidade poética: a *sinceridade literária*, ou seja, o respeito que o escritor deve ter para com o seu leitor e para

com o seu próprio “material” literário, e a *personalidade literária*, que seria a capacidade de transformar esteticamente sentimentos e conflitos humanos, transpondo a identidade pessoal em identidade poética. Paula, num primeiro momento do artigo *Religiosidade e estética: a transposição da identidade pessoal em identidade poética na poesia de José Régio*, apresenta considerações sobre um dos mais primorosos teóricos e críticos literários portugueses, sobretudo naquilo que o coloca em aparente conflito com sua fé religiosa e sua arte literária. Após, o olhar não é mais sobre o esteta, mas sobre sua obra, quando a autora apresenta uma leitura crítica de alguns poemas de José Régio, nos quais se podem observar as configurações dos pares dicotômicos que se orientam pelo antagonismo clássico Deus X Diabo. Régio, como poeta, foi fiel aos postulados, ao insuflar vida própria em sua poesia, ao obedecer ao fluxo de sua inspiração e ao trabalhar esteticamente seus poemas.

Clélia Mello focaliza seu olhar no cinema e nos diferentes modos de redimensioná-lo a partir de diferentes linguagens e modalidades artísticas, com o fim de criar novos modos de realização e novas experiências de participação do público. Mello, no artigo *Profanações filmicas e o ato da escrita*, enfoca passagens intervalares de dois filmes advindos do sistema teatral jacobino que possuem uma semelhança argumental ao refletirem sobre o que nos alimenta: *The Cook, the Thief, his Wife and her Lover* (O Cozinheiro, o Ladrão, sua Mulher e seu Amante), de 1989, sobre o que comemos e *Prospero's Books*, de 1991, sobre o que lemos. A proposta da autora é interpretar e refinar a leitura desses filmes que instigam a imaginação devido às estruturas múltiplas das narratividades.

Rosana Cristina Zanelatto Santos, no texto *A ficção dá vida ao trem*, selecionou como objeto de análise o filme *Trem da Vida*, de 1998, uma coprodução franco-belga-húngara cujo roteiro e direção é de Radu Mihailianu. Considerada uma comédia dramática, foi agraciada com o prêmio Davi de Donatello de melhor filme estrangeiro no ano de seu lançamento. O filme narra a fuga de habitantes judeus de uma aldeia na França, no verão de 1941, quando são avisados de que os nazistas estariam se aproxima-

mando. Surge, então, a ideia de comprar um trem, forjar documentos para todos e viajar pela Europa e pela União Soviética, com a intenção de, por esse trajeto, chegar à Palestina, à Terra Prometida. O filme é lido por Zanelatto a partir da perspectiva que une a Psicanálise freudiana e os Estudos de Cultura de Edward Said. A fuga e a busca permitem questionar as identidades judaicas, as pertencas ou não dos judeus à Europa, o mal-estar de sentir-se estrangeiro num lugar que sempre sentiu como seu, o mal-estar de não ter um lar e o desejo de retornar a um lugar mítico. Os antigos habitantes, agora passageiros, são questionados por uma criança: “Por que não se pode ser feliz em todas as partes do mundo?”

Carlos Martins Junior, que encerra essa coletânea, tem como objeto a *Casa Cândia*, que se localiza no município de Anastácio, Mato Grosso do Sul. A Casa Cândia, construída em 1908, juntamente com outros nove edifícios, compõe o sítio histórico do Casario do Porto Geral de Anastácio. Os elementos arquitetônicos e documentais que a compõem possibilitaram compreender as teias de relações econômico-sociais vigentes no eferescente comércio platino no início do século XX. Martins Junior propõe-se explicar sua produção histórica focalizando as forças sociais envolvidas em sua origem e desenvolvimento, como forma de compreender seu significado como lugar de memória de Mato Grosso do Sul. Transformada pela memória em patrimônio histórico e cultural de Mato Grosso do Sul, a Casa Cândia passa a se constituir em símbolo, tornando-se passível de desconstrução/ interpretação para que seja possível a apreensão de seu significado. De outro lado, sujeita a musealização, mais que um lugar evocativo e comemorativo de uma memória, a Casa Cândia pode e deve se constituir em espaço de problematização da memória, ou seja, em instrumento para a interpretação das transformações culturais de uma sociedade.

Em suma, os artigos desta coletânea refletem preocupações recentes do debate acadêmico e apresentam uma abordagem que é, ao mesmo tempo, plural e rica em conteúdos. Ela poderá ser utilizada em cursos e debates acadêmicos, assim como por um público não essencialmente especialista, que procura conhecer e entender, por curiosidade, obrigação ou

por gosto o mundo contemporâneo e suas aceleradas transformações. O desafio da presente coletânea é iluminar, sob novos ângulos, questões e problemas de nosso tempo, sem excluir o prazer da leitura.

Mário, Oswald e Carlos, Intérpretes do Brasil

Silviano Santiago

Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Carlos Drummond de Andrade, alguns dos nossos grandes escritores modernistas, poderiam ser também considerados intérpretes do Brasil? Teriam apresentado à sociedade letrada brasileira – desde os anos 1920, década em que acordaram para a literatura – interpretações originais da nação e dos brasileiros? Teriam sido precursores dos cientistas sociais, que, nas décadas seguintes – as de 1930 e 1940 –, nos ofereceram as interpretações do Brasil que se tornaram canônicas? A contribuição de Gilberto Freire, em *Casa-grande & Senzala*, já estaria fragmentada e esparsa nos escritos criativos e críticos de Mário de Andrade? O Sérgio Buarque de Holanda, de *Raízes do Brasil*, estaria em parte embutido nos poemas e nos romances de Oswald de Andrade? O Caio Prado Júnior, de *Formação do Brasil contemporâneo*, estaria poeticamente previsto na visão de Brasil que Carlos Drummond elabora na juventude e, posteriormente, em *O sentimento do mundo*? Nas obras que os três Andrades nos legaram, encontramos subsídios que mostram a vontade de mudar para melhor o país atrasado, então governado pela República dos coronéis? Em suma, nos textos e nas polêmicas dos nossos primeiros escritores modernistas, haveria uma crítica ao Brasil conservador e um projeto revolucionário de nação?

Desdobremos as perguntas iniciais em outras mais concretas. Nos anos 1920, os artistas brasileiros tinham de agendar uma viagem às metrópoles da Europa, a fim de melhor analisar e compreender a sociedade brasileira periférica e contribuir para a cultura nacional? A visita às grandes

livrarias, para aguardar com ansiedade a chegada às estantes da papa-fina da produção literária estrangeira, era a razão de ser de suas caminhadas cotidianas pelo centro da cidade? Ou, em lugar da viagem transatlântica e da leitura dos livros em língua estrangeira e importados, teria sido mais importante que os modernistas tivessem se adentrado pelo Brasil profundo e pesquisado as formas caboclas de cultura, deixando-as fundamentar e impulsionar as novas manifestações literárias e artísticas? Na década de 1920, a opção pelo tradicionalismo estético, cujos exemplos seriam Olavo Bilac e Coelho Neto, não representaria uma armadilha conservadora armada pela República Velha e a ser desarmada pelos vanguardistas europeizados?

Entremos num segundo desdobramento das perguntas iniciais para ver até onde pode nos levar a curiosidade intelectual sobre fatos relevantes do passado. O que significa uma *interpretação do Brasil* feita pela ótica da vanguarda européia? A opção por uma escrita estrangeira e moderníssima, tomada de empréstimo dos manifestos futurista, dadaísta e surrealista, funcionava apenas como simulacro lingüístico, que em última instância só servia para recobrir, pelo modo da contradição, retratos de um Brasil tosco e injusto, periférico e atrasado? Ou a escrita de vanguarda não era simples simulacro estético e chocante, apresentando-se, antes, como o instrumento mais afiado de transformação social e política, à disposição de jovens escritores que se queriam antenados com a modernidade? Qual é o sentido de trabalhar um tema autenticamente brasileiro, expressando-se por uma escrita da vanguarda, de regras lexicais alheias ao vernáculo e ao evoluir orgânico da nossa fala cotidiana? Por que os jovens escritores brasileiros de então optaram pelos princípios políticos da vanguarda européia, muitas vezes anarquistas, para enxergarem melhor as mazelas de país subdesenvolvido e poder denunciá-las publicamente?

Antes de mostrar como interpretar o Brasil de acordo com os padrões estéticos e ideológicos do novo século, não teria sido preciso que o futuro escritor se tornasse mestre-escola e saísse em campo para ensinar um ao outro – e aos brasileiros em geral – a ler uma escrita de vanguarda? Aprender a ler a escrita de vanguarda estrangeira ou nacional, familiarizar-

-se com suas peculiaridades estéticas e com seus arroubos críticos, já não seria o principal e mais efetivo modo de encaminhar o brasileiro letrado em direção à necessidade de inserir o Brasil na modernidade planetária? Nossos primeiros manifestos modernistas – o “Pau Brasil” e o “Antropofágico”, por exemplo, – já traziam embutido um projeto de novo Brasil? Cultura & educação, como queria Mário de Andrade, sempre terão de dar as mãos em países periféricos, já que uma não pode existir sem a outra?

Visto da perspectiva de hoje, oitenta e cinco anos depois da Semana de Arte Moderna, o movimento modernista continua uma incógnita e, por isso, propiciador das mil e uma perguntas contraditórias, insidiosas e provocadoras que encabeçam esta apresentação. Tentarei respondê-las de maneira insuspeita e inesperada, possivelmente original. Aviso que não irei respondê-las, analisando as grandes obras literárias escritas pelos modernistas na década de 1920 e nas seguintes. Diga-se de passagem, esse trabalho de análise e interpretação das obras canônicas do modernismo já foi em grande parte feito pelos especialistas em Letras. Irei adentrar-me – e para tal peço-lhes a gentileza do ouvido e da companhia –, iremos adentrar-nos por uma faceta menos conhecida desses gigantes da arte literária. Entraremos, por assim dizer, por um túnel *subterrâneo* do modernismo, que se tornou público nos últimos anos. Pouco a pouco os labirintos secretos do movimento estão sendo liberados a nós, leitores e admiradores da notável obra artística legada.

Durante esta apresentação, estaremos nos referindo, portanto, a um material considerado menor, esparsos e, no entanto, riquíssimo, como são as numerosas cartas que foram trocadas entre os grandes escritores modernistas; estaremos também nos referindo a artigos e entrevistas publicados em jornal, perdidos no tempo ou corroídos pelas traças, e só recentemente recolhidos em livro por pesquisadores devotados à causa literária. Tentaremos mostrar como a procura *cotidiana* dum interpretação para o Brasil, a duras penas vivenciada pelos então aspirantes a escritores, fez parte da *formação* de cada um deles. A interpretação do Brasil a que aqueles rapazes e moças iam chegando dia após dia, mês após mês, ano após ano, a

que chegavam pela troca de idéias e pelas discussões acaloradas nos entendimentos, desentendimentos e principalmente nas polêmicas, *foi o pré-requisito para que pudessem escrever as obras que escreveram*. Um escritor desprovido de uma interpretação do Brasil pessoal e original nunca chegou (nunca chegará) a produzir uma grande obra literária – eis a lição que nos legaram.

Portanto, ao lado da pesquisa em estética literária, centrada como se sabe no interesse pelos princípios da vanguarda européia, a busca de novas e corajosas interpretações do Brasil era o toque de autenticidade e originalidade que seria transmitido, primeiro, às futuras obras literárias e artísticas e, em seguida, a todos nós, leitores delas. Estamos querendo dizer que os três Andrades – Mário, Oswald e Carlos – não calçaram luvas de pelica para levar a cabo a interpretação do país. Interpretar o Brasil era uma tarefa diária, destemida e contínua, que fazia parte do cotidiano de cada um deles. Eis a nossa tese. E passo a expor o modo como pretendo apresentá-la a vocês hoje, a fim de que melhor possamos compartilhar os resultados.

Ao provar como a tarefa de interpretação da nação era – e deve continuar sendo – uma tarefa diária, estarei mostrando como os três escritores selecionados foram intérpretes compulsivos, atrevidos e diletantes do Brasil e, ao mesmo tempo, estarei abrindo as portas para que entre – no recinto deste Instituto de Letras – um vento democrático e, por isso, igualitário. Retomo a pergunta inicial desta apresentação, alargo-a para abranger todos os cidadãos brasileiros, e, sob a forma de novas perguntas, explícito a ambição maior de minha tese. Não seremos todos nós, cidadãos brasileiros, intérpretes do Brasil? Durante a nossa penosa e por vezes milagrosa formação educacional e profissional, não seremos todos – e cada um – intérpretes do Brasil? Cada um a sua maneira, cada um com as suas idéias e formação, cada um com a sua visão de mundo e idiossincrasias familiares, ideológicas e partidárias, cada um de nós não seria um intérprete de nossa nação, um intérprete compulsivo, diletante e pluridisciplinar?

Não é por serem intérpretes assumidos e destemidos da nação que os operários sindicalizados e os estudantes secundaristas e universitários sempre tiveram voz poderosa na condução do destino do país em crise?

Poderemos ser bons torneiros mecânicos ou engenheiros, poderemos ser bons jornalistas ou advogados, poderemos ser bons bancários ou banqueiros, se não formos diletantes que se interessam de corpo e alma por conhecer mais e melhor o modo de agir e de pensar dos brasileiros e os caminhos da nação? Conhecendo-os, não poderemos interpretar a eles e a ela com a finalidade última de melhor contribuir, egoisticamente, para nossa própria profissão e patrimônio e, menos egoisticamente, para o bem-estar de todos nesta terra que compartilhamos? A interpretação do Brasil, antes de ser o pré-requisito para que os três Andrades nos legassem a notável obra literária que nos legaram, é, também, numa palavra, o pré-requisito para o exercício pleno e consciente da cidadania por parte de todo e qualquer brasileiro.

A interpretação do Brasil é, pois, um pacote coletivo de tarefas que cada um de nós traz para sua vida diária, a fim de suplementá-la de modo inteligente e reflexivo. Esclareço. Falo de tarefas sensíveis e intelectuais, que, no entanto, não se confundem com nossas tarefas especificamente profissionais. Falo de tarefas suplementares que são, na maioria das vezes, aparentemente gratuitas e certamente prazerosas, como a leitura dos bons jornais, revistas e livros, ou a presença na platéia de cinemas e teatros e também nas galerias dos museus históricos e de arte, ou ainda a assistência do jornal televisivo, – tarefas suplementares, repito, que, na imaterialidade delas, se acrescentam à nossa vida cotidiana como algo de tão substantivo quanto as refeições diárias que fazemos para não morrer de fome.

A primeira tarefa na busca por uma interpretação do país é a da constante atualização do conhecimento para que o debate de idéias, ao nível subjetivo e coletivo, possa ser mais fecundo e rigoroso. Na década de 1920, a imprensa nacional se reduzia a jornais e revistas e ao rádio. Na redação dos jornais e revistas, muitos dos escritores trabalhavam; a rádio, então recém-nascida, pouco contribuía culturalmente. Pelos jornais os futuros modernistas faziam elogios e trocavam farpas, em suma, estreitavam o companheirismo e aguçavam o espírito crítico. Editavam também revistas de literatura ou de arte, como a *Klaxon* e a *Revista de Antropofagia*. Um dos

episódios mais polêmicos e espantosos, em que os três Andrades se metem, é o da gradativa expulsão de Graça Aranha do seletíssimo grupo de jovens modernistas. A razão para o gesto dos Andrades é de nosso interesse e, ainda que tenha sido autoritário, se justifica plenamente.

Graça Aranha era um mau intérprete do Brasil – julgaram os três Andrades e outros mais. Por quê? Ele era preconceituoso em relação à contribuição do índio e do negro na construção da cultura nacional;¹ era incapaz de compreender a contribuição milionária que vinha da nossa brava gente que, por circunstâncias históricas, econômicas e sociais, era analfabeta. Ele tinha uma visão européia, elitista e simplista, estreita, do complexo caldo de etnias que está na base e no desenvolvimento da cultura brasileira. Não podia ser um modernista. Era um passadista, ou um mazombo, como se dizia então.

No artigo “Modernismo atrasado”, publicado em jornal no dia 25 de junho de 1924, Oswald afirma categoricamente: “Graça Aranha é dos mais perigosos fenômenos de cultura que uma nação analfabeta pode de-sejar”. Oswald colocava em debate, de um lado, o conceito de *herança* cultural, ou seja, o da *tradição* nacional, que os modernistas estavam traduzindo por palavras de admiração e respeito ao passado étnico e multicultural brasileiro. E, do outro lado, a necessidade da *aclimação* do *primitivismo* vanguardista europeu (v., por exemplo, a importância do imaginário africano em Picasso naquela época) à realidade artística das novas gerações. Na sua erudição estreita (o paradoxo se impõe), Graça Aranha ia contra a tradição nacional, de que seria exemplo o mulato Aleijadinho, e contra a aclimata-

1 Como exemplo, leia-se este trecho de *O espírito moderno* (1924): “O nosso privilégio de não termos o passado de civilizações aborígenes facilitará a liberdade criadora. Não precisamos como o México e o Peru, remontar aos antepassados Maías, Astecas, ou Incas, para buscar nos indígenas a espiritualidade nacional. O Brasil não recebeu nenhuma herança estética dos seus primitivos habitantes, míseros selvagens rudimentares. Toda a cultura nos veio dos fundadores europeus”. Contraste-se com a fórmula de Oswald de Andrade: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (“Manifesto Antropófago”, Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”).

ção no país do primitivismo cubista. Era por isso que perdia o bonde da história modernista, enquanto a pintora Tarsila do Amaral – como veremos – o tomava andando e servia de modelo para a rapaziada.

Por paradoxal que possa parecer, foi o *desvio* pelo primitivismo cubista de Picasso e de outros vanguardistas europeus, que despertou nosso interesse e nos fez enxergar o passado cultural brasileiro sem complexo de inferioridade. Lá da Europa, através da admiração que os artistas cubistas expressavam pela arte africana, vieram os óculos que nos deixaram enxergar sem preconceitos elitistas as obras-primas barrocas, aparentemente toscas, de Aleijadinho e de mestre Ataíde, até então perdidas nos escombros da Vila Rica de Ouro Preto. Tanto a idéia de deglutição da cultura do colonizador, idéia tomada de empréstimo ao sacrifício da antropofagia comum entre os índios tupinambás, quanto a descoberta de Aleijadinho, um legítimo artista mulato e autodidata, contradiziam Graça Aranha e eram, ao mesmo tempo, um produto colateral e milagroso do embevecimento dos jovens artistas europeus com a arte africana e de nosso embevecimento com os artistas autodidatas mineiros. Africanos lá e mulatos autodidatas aqui levavam os intelectuais eruditos da vanguarda a um questionamento radical dos princípios pictóricos estabelecidos pelo Renascimento e, entre nós, pela Missão Francesa de 1816. Nos labirintos da aclimação do primitivismo europeu ao Brasil, estão sucintamente mapeadas as veredas *contraditórias* por que percorre a atualização do conhecimento brasileiro pelo norte universal. Não há que descartar a *contradição*. Por isso, acrescente-se contra Graça Aranha que, no processo de aperfeiçoamento de nosso saber, não devemos só caminhar pelas veredas que são ditadas pelo progresso evolutivo oferecido pela modernização colonial e pelas nações do Primeiro mundo.

Ainda no tocante à expulsão de Graça Aranha do seletto grupo de jovens, é preciso insistir num detalhe oposto ao apresentado. Abrasileirar-se não significa tornar-se xenófobo, ter aversão às culturas estrangeiras e à erudição. O mesmo Mário de Andrade, diante das telas pintadas por Tarsila, que incorporavam à pintura raciocinada de ateliê tanto a contri-

buição das telas barrocas da matriz de Tiradentes quanto os afrescos dos primitivos medievais que se encontram em Siena, na Itália, bem como as invenções recentíssimas de Picasso, – o mesmo Mário, repito, busca no vernáculo português uma palavra, *sabença* (etimologia latina: *sapientia*), para contrapô-la a outra nitidamente erudita e livresca, *saber*. Com a arcaica *sabença*, Mário define o complexo jogo *mesclado* que envolve a pintura de Tarsila e também, não tenhamos dúvida, a interpretação de Brasil que os jovens escritores modernistas elaboravam.

A *sabença* de Tarsila (e de todos os demais companheiros de geração) não é uma substância pura como o saber erudito importado da Europa, – é um *híbrido*. Compõe-se de algo que, em suas viagens a Paris, ela tinha aprendido com os melhores professores europeus; compõe-se de algo que tinha aprendido tanto com a observação das telas da matriz de Tiradentes quanto com os afrescos das igrejas da cidade de Siena e, finalmente, compõe-se de algo que estava nas mais recentes ousadias pictóricas de Picasso em plena Paris. Mário de Andrade resume esses movimentos contraditórios do fazer artístico híbrido, sintetiza todos esses jogos que redundam no que chamamos de diálogo entre culturas, diálogo multicultural, numa fórmula extraordinária: “O difícil [para o artista brasileiro, para o cidadão letrado] é saber saber”.

Como *saber saber* num país de herança indígena vilipendiada pelos colonizadores, onde a contribuição da cultura negra é negada em praça pública pelos intolerantes e preconceituosos? Como *saber saber* num país de maioria analfabeta? Como *saber saber* num país onde a idéia de herança e de tradição não é estudada e questionada e, muito menos, valorizada, é antes rejeitada *a priori*? Dadas todas essas circunstâncias, saber saber é a estratégia cultural de que se valem os artistas modernistas para chegar à *sabença*. É a maior lição que nos legaram para que cheguemos à interpretação universal e democrática dos brasileiros e da nação.

Num país de herança e tradição multicultural, o exercício da literatura, ou de qualquer outra atividade profissional, não é tarefa simples. Para o escritor, e indiretamente para todo e qualquer cidadão letrado, coloca-se

de início a questão do estatuto da língua portuguesa, que, pela transmigração do Velho para o Novo Mundo, deixou de ser pura e castiça para ser mestiça. Antes de tudo, era preciso que o brasileiro refletisse sobre o estatuto da língua portuguesa metropolitana nos trópicos, em contato com diferentes etnias e falares locais. Em 1925, Manuel Bandeira tomou posição firme em relação à língua de Camões, semelhante à tomada por Tarsila em relação aos princípios formais e artísticos da herança eurocêntrica. Em termos ainda hoje corajosos, Bandeira opta pela língua “errada” do povo, assim como Tarsila tinha optado pela pintura “errada” da matriz barroca de Tiradentes. No poema “Evocação do Recife”, de 1925, Bandeira descreve sua experiência infantil da língua portuguesa:

A vida não me chegava pelos jornais nem pelos livros
Vinha da boca do povo na língua errada do povo
Língua certa do povo
Porque ele é que fala gostoso o português do Brasil
Ao passo que nós
O que fazemos
É macaquear
A sintaxe lusíada.

Acoplando Bandeira a Tarsila, acrescentemos estas palavras que Mário de Andrade escreve sobre a pintora.

[Tarsila] não repete nem imita todos os erros da pintura popular, escolhe com inteligência os [erros] fecundos, *os que não são erros*, e se serve deles [grifos meus].

Dentro duma perspectiva antropológica, há erros e erros; quando o “erro” da fala ou da pintura popular é fecundo, ele passa imediatamente a ser o *certo* para o jovem artista. O *certo* da língua portuguesa falada no Brasil pode estar paradoxalmente no falar *errado* das classes populares. Eis a dialética dos materiais de que se valem os modernistas para fazer a arte da invenção e do risco que nos legaram e de que, na nossa expressão lingüís-

tica, nos servimos todos, para compreender de maneira real as injustiças históricas, econômicas e sociais cometidas contra os brasileiros.

Desde que não seja xenófobo, o labirinto criativo da atualização constante do conhecimento e do *saber saber* passa também pelas livrarias e pelos caixotes contendo livros estrangeiros, que os cargueiros traziam da Europa. Transportavam as sacas de café para lá, traziam de lá os caixotes de livros. Na década de 1920, não tínhamos ainda todos os recursos tecnológicos (televisão, computador, Internet, vídeo, DVD, etc.) que hoje temos para estar a par do que acontece e se descobre e se inventa no mundo. Ao fim da tarde e do dia de trabalho, a livraria era então o centro de encontro dos intelectuais. Em Belo Horizonte, a livraria que dominava era a [Francisco] Alves. Vale a pena ler a crônica em que Carlos Drummond recorda as tardes dos anos 1920, quando os futuros intelectuais e políticos mineiros se encontravam na livraria Alves. Na condição de infante na arte da erudição, o apinhado e ruidoso recinto da livraria se lhe assemelhava a um verdadeiro *jardim da infância*:

Grande editora de livros escolares, e grande fornecedora do Estado, a livraria [Alves] podia permitir-se o luxo de cultivar um jardim da infância de que saíam prosadores, poetas, governadores e ministros. Iam à cata de novidades francesas, porque francês era o meridiano da época, e tinham o privilégio de assistir à abertura de certos caixotes de novidades, de onde as edições Calmann Lévy, Plon, Grasset e N.R.F. saltavam ainda recendendo a esse cheiro misto de papel novo e tinta de impressão, que todo escritor conserva no fundo da memória sensorial. Milton Campos procurava os críticos e moralistas. Abgar Renault se reservava à poesia de Albert Samain, Pedro Aleixo adquiria graves obras de direito, cada um seguia seu pendor, e Gustavo Capanema dava preferência a tudo. [...]

Carlos Drummond define bem o conhecimento que se depreende da leitura dos livros de grandes intelectuais estrangeiros. Eles são indispensáveis na primeira formação do aspirante a artista. São perigosos, se simplesmente macaqueados pelos jovens. São nocivos, se tomados como palavra de ordem para a interpretação da realidade nacional. São, em suma,

instrumentos que precisam ser utilizados com inteligência, imaginação e muita habilidade. Dentro desse tópico e durante o início da amizade entre Carlos Drummond e Mário de Andrade, há uma estória exemplar, que iremos narrar sucintamente. Trata-se do caso Anatole France, então o escritor francês decadentista de maior prestígio na França e no exterior – em particular, entre os jovens letrados mineiros.

Anatole morre em 1924. Carlos Drummond escreve um comovido e elogioso epitáfio num jornal belo-horizontino e envia cópia a Mário de Andrade. Mário fica horrorizado com o teor da admiração dos jovens mineiros por Anatole. O diálogo entre Carlos e Mário, que se encontra estampado nas cartas que só foram publicadas em 2002, é deslumbrante. Completamente impregnado pelo espírito francês, Carlos escreve: “Como todos os rapazes da minha geração, devo imenso a Anatole France, que me ensinou a duvidar, a sorrir e a não ser exigente com a vida.” E continua, noutro trecho: “Sou hereditariamente europeu, ou antes: francês. Amo a França como um ambiente propício, etc. [...]”. E suspira de maneira ambígua, como se fosse Graça Aranha com culpa no cartório: “Agora como acho indecente continuar a ser francês no Brasil, tenho que renunciar a única tradição verdadeiramente respeitável para mim, a tradição francesa. Tenho que resignar-me a ser indígena entre os indígenas sem ilusões. Enorme sacrifício; ainda bem que você reconhece!”

Mário de Andrade não fica contente com a ingenuidade intelectual demonstrada pelo futuro grande poeta brasileiro; não fica contente com o desenraizamento do solo nacional, que está na base da admiração pelos intelectuais europeus decadentistas. E sai de capa e espada para combater Anatole e, indiretamente, salvar o jovem pupilo de suas garras conservadoras. Em resposta a Carlos, escreve:

Anatole ensinou outra coisa de que você [, Carlos,] se esqueceu: ensinou a gente a ter vergonha das atitudes francas, práticas, vitais. Anatole é uma decadência, é o fim duma civilização que morreu por lei fatal e histórica. Não podia ir mais pra diante. Tem tudo que é decadência nele. Perfeição formal. Pessimismo diletante. Bon-

dade fingida porque é desprezo, desdém ou indiferença. Dúvida passiva porque não é aquela dúvida que engendra a curiosidade e a pesquisa, mas a que pergunta: será? irônica e cruza os braços. E o que não é menos pior: é literato puro. Fez literatura e nada mais. [...] escangalhou os pobres moços fazendo deles uns gastos, uns frouxos, sem atitudes, sem coragem, duvidando se vale a pena qualquer coisa, duvidando da felicidade, duvidando do amor, duvidando da fé, duvidando da esperança, sem esperança nenhuma, amargos, inadaptados, horrorosos. Isso é que esse filho da puta fez.

Sempre atento, Mário de Andrade percebe que o cosmopolitismo e a melancolia do jovem Carlos, perdido entre as montanhas de Minas Gerais, se encontravam conformados, de um lado, pelo cinismo finissecular de Anatole France e, do outro, pela tristeza e o pessimismo de Joaquim Nabuco. Mário entrega-se a mais uma tarefa docente e crítica, e nós, a outra estória sucinta. A segunda estória exemplar da correspondência narra o desenrolar da “tragédia de Nabuco”, para usar a expressão de que se vale Carlos. Eis o que pensa Carlos nos anos 1920, em suas próprias palavras: “Pessoalmente, acho lastimável essa história de nascer entre paisagens incultas e sob céus pouco civilizados”. A constatação desalentada do então aspirante a poeta é tradução da filosofia de vida e de história que se depreende do capítulo 3 de *Minha formação* (1900), de Joaquim Nabuco, de onde extraímos esta curta passagem:

As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta amazônica ou os pampas argentinos, não valem para mim um trecho da Via Appia, uma volta da estrada de Salerno a Amalfi, um pedaço do cais do Sena à sombra do velho Louvre. No meio do luxo dos teatros, da moda, da política, somos sempre *squatters*, como se estivéssemos ainda derrubando a mata virgem.

Pouco convencido pelas primeiras lições nacionalistas de Mário, o jovem Carlos não titubeia e reafirma sua crença na carta seguinte: “Acho o Brasil infecto. Perdoe o desabafo, que a você, inteligência clara, não causará escândalo”. De novo, Carlos ecoa Joaquim Nabuco: “De um lado do

mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país. O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação européia”.

Como tinha investido contra Anatole, agora Mário investe contra Nabuco. Perde o tom grosseiro e chulo para ganhar o irônico. Inventa um trocadilho. A “tragédia de Nabuco”, de que fala o jovem Carlos, é apenas uma doença tropical, que não fora transmitida aos jovens pelo inseto chamado *barbeiro*, mas, sim, pelo bacilo das ninfas européias – a tragédia de Nabuco é, segundo a palavra risonha de Mário, a *moléstia de Nabuco*. Escreve Mário a Carlos:

Você fala na ‘tragédia de Nabuco, que todos sofremos’. Engraçado! Eu há dias escrevia numa carta justamente isso, só que de maneira mais engraçada de quem não sofre com isso. Dizia mais ou menos: ‘o doutor [Carlos] Chagas descobriu que grassava no país uma doença [transmitida pelos barbeiros] que foi chamada moléstia de Chagas. Eu descobri outra doença, mais grave, de que todos estamos infeccionados: a moléstia de Nabuco’. É preciso começar esse trabalho de abasileiramento do Brasil [...].

Em entrevista concedida a jornal carioca do mesmo ano, Mário vai definir o que entende pela expressão que tinha cunhado: “Moléstia de Nabuco é isso de vocês [brasileiros] andarem sentindo saudade do cais do Sena em plena Quinta de Boa Vista e é isso de você falar dum jeito e escrever covardemente colocando o pronome carolinamichaelismente. Estilize a sua fala, sinta a quinta de Boa Vista pelo que é e foi e estará curado da moléstia de Nabuco”.

Abrasileirar o Brasil, referir o passado nacional ao presente, eis a tarefa a que tem de se entregar o jovem intelectual brasileiro antes mesmo de começar a escrever a obra literária que o tornará famoso. Invertendo a proposta eurocêntrica de Nabuco e de Carlos, Mário de Andrade dá-lhes um trocadilho em troca: “Avanço mesmo que, enquanto o brasileiro não se abasileirar, é um selvagem”. Nas terras brasileiras, o verdadeiro selvagem não é o tupi-guarani, é antes o brasileiro que não se abasileira, que fica sonhando a-criticamente com o estrangeiro. Mário – vimos no seu

elogio a Tarsila – não é xenófobo. Pelo contrário. Sempre admitiu que o nosso futuro cultural teria de passar pelo conhecimento profundo das grandes culturas estrangeiras, pelo passado greco-latino. *Passar por* não significa *abandonar o solo natal para fincar raízes em*.

Mário é contra a transferência de nossas raízes para outro e estrangeiro solo, isso porque tem uma noção ultramoderna de *universalismo*. Nas cartas que enviou a Carlos Drummond, encontramos estas palavras que traduzem uma notável e pluralística concepção de civilização, ou seja, tanto um total respeito à diferença e à cultura do outro, quanto uma violenta crítica da cultura universal caso *centrada* apenas nos valores europeus: “Porque também esse universalismo que quer acabar com as pátrias, com as guerras, com as raças, etc. é sentimentalismo de alemão. Não é pra já. Está longíssimo. Eu creio que nunca virá. [...] Os tupis nas suas tabas eram mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte e São Paulo. Por uma simples razão: não há Civilização [com c maiúsculo]. Há civilizações [com c minúsculo]”.

O que estava em jogo nos exemplos de Graça Aranha, Anatole France e Joaquim Nabuco – independentemente do valor intrínseco a cada uma das obras notáveis que nos legaram – era a idéia de uma *educação* pessoal equivocada fora dos bancos escolares. Estava em jogo a experiência de leitura e de vida do jovem quando jogada na oferta das livrarias e na arena da reflexão sobre o Brasil. Leitura e vida pessoal tinham de se casar de maneira harmoniosa para que pudéssemos pensar num outro e diferente Brasil. Se houvesse discrepâncias entre o pensado e almejado pelo jovem e o dado de presente pelos mais velhos, havia necessidade de recusar a dádiva conservadora para poder contrapor corajosamente aos mestres do passado a nova palavra sobre a nação. Havia necessidade premente de re-interpretar o Brasil pelo viés da juventude. Era preciso buscar novos e surpreendentes dados, novas e audaciosas configurações. Em suma, nos anos 1920, havia necessidade de propor uma nova leitura do passado nacional e da situação presente da nação no redemoinho enlouquecido da modernidade ocidental.

A cultura livresca e cosmopolita precisava ter como companheira e conselheira a reflexão crítica que levava em conta a condição miserável em que vivia e vive o grosso dos brasileiros. Não se devia chegar ao exagero “pau-brasil” de Oswald de Andrade, que negava radicalmente a erudição e a civilização ocidental. Se o analfabetismo predominava no meio social em que vivia o artista brasileiro modernista, havia a necessidade de conhecer melhor os conterrâneos e contemporâneos *desprovidos de escrita e de conhecimento livresco, mas não desprovidos de fala e de saber*. Os analfabetos são providos de fala, saber e sensualidade. Era preciso saber ouvi-los e vê-los.

Para os modernistas da década de 1920, sentir passa a ser tão importante quanto pensar. Observar o outro é tão importante quanto ler. Conversar é tão importante quanto refletir. Entre um livro e o outro, aconselha Mário ao jovem Carlos, é preciso parar e “puxar conversa com gente chamada baixa e ignorante! Como é gostoso! Fique sabendo duma coisa, se não sabe ainda: é com essa gente que se aprende a sentir e não com a inteligência e a erudição livresca”. “Puxar conversa” não é diferente de trocar cartas entre os letrados.

Puxar conversa na rua é o modo de se aproximar agressiva e despidoradamente, sensual e fraternalmente, do outro, para que o outro, ao passar de objeto a sujeito, transforme o sujeito que tinha puxado a conversa em objeto. A idéia mestra que deveria comandar a futura obra dos jovens artistas não se encontra inteirinha na cultura sofisticada importada da Europa, embora em parte também lá esteja; está de maneira concreta e enigmática na atividade e no gozo corporal dos despossuídos. O literato 24 horas de plantão cede lugar ao etnólogo amador e diletante: o coração humano tanto bate lá na biblioteca, quanto bate cá no espetáculo das ruas. Por isso, quando Mário faz um retrospecto do movimento modernista em 1942, ele pôde afirmar de maneira categórica: “Eu creio que os modernistas da Semana de Arte Moderna não devemos servir de exemplo a ninguém. Mas podemos servir de lição.”

A lição a que ele se refere está na descrição que faz da gênese do poema “Carnaval carioca”, escrito em 1924. O poeta tinha se deixado con-

taminar pelo espetáculo do folião negro em plena avenida; neste se combinam arte e espírito religioso (ou seja, vida, felicidade). Mário não é niílista. O verdadeiro *modelo* para o jovem artista que quer conhecer profundamente o Brasil e os brasileiros não é Graça Aranha, Anatole France ou Joaquim Nabuco. E, muito menos, os jovens modernistas, que nem obras tinham. O verdadeiro modelo para Mário, para Carlos e os demais engenheiros da modernidade brasileira, é a negra moça que dança em plena Avenida Rio Branco, ao lado de outros negros que dançavam burocraticamente. Mário singulariza a moça:

Mas havia uma negra moça que dançava melhor do que os outros. Os jeitos eram os mesmos, mesma habilidade, mesma sensualidade, mas ela era melhor. Só porque os outros faziam aquilo um pouco decorado, maquinizado, olhando o povo em volta deles, um automóvel que passava. Ela, não. Dançava com religião. Não olhava pra lado nenhum. Vivia a dança. E era sublime. Este é um caso em que tenho pensado muitas vezes. Aquela negra me ensinou o que milhões, milhões é exagero, muitos livros não me ensinaram. Ela me ensinou a felicidade.

O conagraçamento do escritor com a gente sofrida e alegre do povo visa a um destino mais amplo para a nação. Escreve Mário: “Nós temos que dar ao Brasil o que ele não tem e que por isso até agora não viveu, nós temos que dar uma alma ao Brasil e para isso todo sacrifício é grandioso, é sublime. E nos dá felicidade”.

Quem fomos nós? Quem somos agora?

Sobre alguns silêncios e alguns assombros a respeito de territórios e caminhos interiores de fé e de destino¹

Carlos Rodrigues Brandão²

*Meu Deus, essência estranha
ao vaso em que me sinto, ou forma vã,
pois que, eu essência, não habito
vossa arquitetura imerecida;
meu Deus e meu conflito,
nem vos dou conta de mim nem desafio
as garras infáveis: eis que assisto
a meu desmonte palmo a palmo e não me aflijo
de me tornar planície em que já pisam
servos e bois e militares em serviço
da sombra, e uma criança
que o tempo novo me anuncia e nega.*

Carlos Drummond de Andrade
Elegia³

1 Em uma primeira versão este texto foi apresentado em uma Mesa Redonda durante o Encontro de CEHILA em Mariana, no começo de setembro de 2008. Depois de revisto e bastante ampliado, ele foi lido como uma das contribuições à cerimônia de abertura do III Simpósio Internacional sobre religiosidades, diálogos culturais e hibridizações, entre 21 e 24 de abril de 2009, uma realização do Departamento de História e Direito, do Centro de Ciências Humanas e Sociais e do Laboratório de Representações Religiosas e Identitárias, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, em Campo Grande.

2 Antropólogo. Professor colaborador do Departamento de Antropologia da UNICAMP. Professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. Pesquisador visitante da Universidade Estadual de Montes Claros.

3 Começo de um dos mais conhecidos poemas de Drummond de Andrade.

*Em que lugar ficou
o que agora
me faz falta
o que não sei
nem mais o nome
o que antes foi tão querido
e era guardado
no bolso de dentro, no íntimo
no centro de mim
cercado por minha pele
feito eu mesmo?*

*Armando Freitas Filho
Longa vida - 67⁴*

Preâmbulo

Este é um escrito pouco comum em simpósios como este. Portanto deve ser ouvido e lido, se algum dia for publicado, com este espírito. É um testemunho pessoal acompanhado de uma cumplicidade solidária. Falo aqui em meu próprio nome. Faço as minhas perguntas com poucas esperanças de respostas, e imagino que elas serão também de várias e vários de vocês que me escutam, ou que me lerão.

Trago nomes de pessoas que conviveram comigo pelo menos desde 1961. Falo em nome de amigos querido e de “companheiros de destino” que já nos deixaram há muito ou há algum tempo. Falo em nome de pessoas que estão ainda entre nós e, como nós, não conseguiram se livrar de duas vocações – ou compulsões, dependendo do ponto vista – que são também minhas: participar de simpósios como este, e escrever... para eles ou para outros destinatários.

4 Este livro foi publicado pela Nova Fronteira, do Rio de Janeiro, em 1982. Anos mais tarde saiu a obra poética completa de Armando de Freitas Filho, um velho companheiro dos tempos de colégio no Rio de Janeiro.

Bastante do que estarei falando provém de conversas e confidências com/das pessoas de quem falo, ou que escutei falar em algum momento como este. Coloco aqui algumas frases em diferentes momentos ditas a mim ou lidas a um público. Como não as gravei na ocasião e sequer as escrevi, retomo-as de memória. Qualquer pessoa cujo nome e cuja lembrança aparecerão nas linhas abaixo poderá protestar dizendo: “não foi bem assim que eu falei e nem é bem assim que em vivo, penso e sinto”.

Desejo apenas que elas não repitam, em outra língua e de outro modo, o que certa feita um indígena (não me lembro quem, nem de onde e nem quando) disse ao ler uma etnografia escrita por um antropólogo a respeito da intimidade da cultura de seu povo: “tudo o que ele escreveu está absolutamente correto. O único problema é que, sobre quem nós somos, ele não entendeu coisa alguma”. De resto, ao contrário de outros escritos meus, são raras as citações de autores teóricos, venham eles da teologia ou das ciências sociais. Finalmente, devo lembrar que há “aspas” em várias palavras. Não querem significar algo estranho, mas algo que foi ou segue sendo dito ou escrito “assim”, naqueles tempos, ou agora.

Deus existe?

*Hem? Hem? O que mais penso, texto e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desdoidecer, desdoidar. Reza é que sara loucura. No geral. Isso é que é salvação-da- alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende, Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Boje! Detesto! O que sou? - o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu? – não tresmalho! Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale. Minha mulher não vê mal nisso. E estou, já mandei recado pra uma outra, do Vau-Vau, uma Izina Calanga, para vir aqui, ouvi que reza também com grandes meremecências, vou efetuar com ela um trato igual. Quero punhado dessas, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta... Chagas de Cristo!
Viver é muito perigoso...⁵*

Esta é uma passagem do início das incontáveis confidências que logo nas primeiras páginas de *O Grande sertão: veredas*, o ex-jagunço e chefe de jagunços, Riobaldo, dito Riobaldo Tatarana, dito Urutu Branco, ao falar de si mesmo ao um seu silencioso interlocutor, confessa sem meios termos as suas escolhas de fé e de prece. Coisa que nós, estudiosos e pesquisadores de religiões e culturas religiosas, das que um dia foram nossas e, de preferência, das de outros, evitamos sempre que podemos. Já que iniciamos nossa conversa com uma passagem de João Guimarães Rosa, si-

⁵ *O Grande sertão: veredas*, 1983, página 15.

gamos por mais algumas linhas com em sua companhia. Segundo se sabe, Guimarães Rosa foi um não-cristão confesso, mas jamais um ateu confesso, e que em seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, ou sou dizer, poucos dias antes de nos deixar que: “as pessoas não morrem, ficam encantadas”.

Eis o depoimento de Antônio Cândido a respeito dele, quando nos reunimos na *Universidade de São Paulo* em um congresso internacional em que comemorávamos justamente os cinqüenta anos de ***Grande sertão: veredas***. Ao tempo do acontecido do depoimento o seu grande romance havia sido já publicado, e João Guimarães Rosa era então um escritor razoavelmente conhecido no Brasil. Era também um embaixador e sabe-se que ele servia na Alemanha quando do início da Segunda Guerra Mundial. Convidado a um Congresso Internacional de Escritores em Barcelona, ele foi. Mas como um bom mineiro e sertanejo, ouviu muito e falou pouco. Ao final do congresso, como de costume foi redigido por uma comissão um manifesto de escritores. Todos os presentes assinaram. Todos, menos Guimarães Rosa.

O fato causou estranheza e certo mal-estar entre os brasileiros presentes. Em nome dos outros Antônio Cândido procurou João Guimarães Rosa e buscou polidamente saber dele se a negativa era definitiva e quais as suas razões. Esperava uma resposta diplomática. Afinal, como um representante oficial do Governo Brasileiro, além de escritor, talvez não lhe fosse permitido assinar um documento de marcado teor político e, em plena era da ‘Guerra Fria’, mais favorável ao lado leste do mundo do que do oeste.

Recebeu uma resposta inesperada. Escrevo-a aqui de memória, mas acredito que estarei sendo fiel a João e ao que Antônio nos narrou e que tenho gravado na íntegra em algum lugar em minha casa. Ele respondeu isto: “Antônio, eu não assinei o manifesto dos escritores porque ele é um documento político. E, sendo político, ele deixou de lado a única pergunta essencial: Deus existe?”.

A seguir um depoimento meu mesmo a seu respeito. Estive há muitos anos em um desses nossos seguidos simpósios acadêmicos. Era em

Brasília e não recorro mais qual a sua área e o seu tema. Em um momento de intervalo e café, aconteceu de eu estar em uma roda de conversa amena. Lá estava uma senhora que fora secretária de João Guimarães Rosa no Itamarati, quando ele era o diretor do Departamento de Fronteiras. E ela nos contou que um dia o embaixador-escritor confessou mais ou menos isto: “eu daria tudo o que eu escrevi na vida por um momento de certeza sobre a imortalidade da alma”. E você que me ouve ou me lê agora, acaso ousaria imaginar que sabe ou desconfia por onde anda a alma “encantada” de João Guimarães Rosa?

Se algum de nós por causa de uma pesquisa sobre “literatura e religião” fosse, vários anos atrás, entrevistar João Guimarães Rosa a respeito de suas escolhas confessionais, é possível que ao invés de responder algo esperado, ele convidasse o pesquisador indiscreto a um passeio por sua biblioteca. Lá estariam, lado a lado, livros de literatura, de filosofia (poucos e pouco lidos) e de religião, religiões, místicas e espiritualidades. Provavelmente ele não teria resposta objetiva” alguma e é possível que ele sequer aceitasse “dar uma entrevista”. Ele deu uma única grande entrevista em sua vida, ao alemão Gunter Lorentz.

Não se espantem se eu procedesse de forma semelhante, ao ser também abordado pelo mesmo pesquisador. Tentando esquivar-me da pesquisa, é provável que eu, de igual maneira, o convidasse a um passeio pela biblioteca que reúne quase todos os meus livros em dois ou três lugares de uma casa em uma chácara entre montes e montanhas do Sul de Minas. Em uma delas, a maior e a mais pública, ele encontraria os livros do Brandão-antropólogo. Meus livros de filosofia, de história, de sociologia, de educação e, sobretudo, de antropologia. Nas outras duas, bem menores e mais zelosamente protegidas, estariam os meus livros de literatura e os livros de... de que?

Eles não são, como os da outra biblioteca, livros “sobre”. Não são os meus livros científicos de leitura e consulta acadêmica. Raramente me servem a estudos rigorosos para o preparo de aulas, para a criação de projetos, para a redação de relatórios. Ali estão, fora os muitos de romances,

contos e, sobretudo, poesia, livros de história recente que têm a ver com minha vida. Como os que tratam dos acontecimentos brasileiros e latino-americanos dos anos sessenta para cá. Lá estão os livros de religião do Carlos-cristão, dos tempos em que eu fui identitária, assumida e militantemente um “cristão engajado”. Livros como os de Emanuel Mounier, de Pierre Teilhard de Chardin (a obra completa), ao lado de inúmeros outros divididos entre o que chamávamos nos anos sessenta/setenta, “livros de espiritualidade” e os “livros de militância” que líamos seguidamente, a sós ou em pequenos grupos, nós, as e os “militantes de Ação Católica”. Vários livros de autores que ousarei chamar aqui de “humanistas”, cristãos ou não, atualizariam um repertório de livros que guardo comigo como uma relíquia dos tempos, desde um longínquo 1961. Eles não estariam sós. Dividiriam estantes com a obra quase completa do Mahatma Gandhi e vários livros de seus comentadores; com livros sobre religiões e místicas orientais, como o budismo original, o tibetano, e o “de zen”, o taoísmo e alguns livros de místicas judaicas e muçulmanas. Vários livros de tradição sufi poderiam ser encontrados. Não faltariam livros entre os de Fritjof Capra e os daqueles que tratam as questões da natureza da Terra e do Cósmico quase mística ou religiosamente. Alguns livros sobre espiritualidades e com orações de povos tribais, como os Guarani, por exemplo, completariam as estantes.

Caso eu não pudesse escapar do cerco-antropológico de meu interlocutor, e caso ele de repente e sem os rituais de espera das pesquisas de campo de meu tempo, ousasse me perguntar (como eu perguntei a tantos “outros”)... “afinal, qual é a sua religião? É provável que apanhado no susto eu por um momento invejasse um homem pobre a quem perguntei em uma das casas do “Risca’Faca”, o bairro de ruas de terra dos baixios de Itapira, onde fiz a pesquisa de *Os deuses do povo*. Pois quando respeitadamente quis saber quem ele era, ele me respondeu alto e sem as dúvidas com que eu não saberia responder: “eu sou um preto, sou um pedreiro pobre e sem estudo. Mas sou um crente evangélico e um salvo no Senhor. E o senhor?” E devo confessar que apanhado pela pergunta com que ele

concluiu a sua resposta, tudo o que eu pude dizer é que eu era... “um professor de Campinas, fazendo uma pesquisa sobre a história de Itapira”.

Mas ao meu pesquisador vindo de longe até às terras altas do Sul de Minas, talvez em me esquivasse por um momento da agudeza da pergunta, levando-o por entre uma pequena mata a uma “capela ecumênica” que fiz construir de pedras num canto da Rosa dos Ventos (o nome da chácara). Ali ele se depararia com um cenário cristão-católico. A começar pelo altar com uma bíblia, e um local alto com as imagens em barro de artesão, representando cada um dos “Três Reis Magos”, a quem a capela é dedicada.

Uma estante ao lado e mais alta contém vários livros “de religião”. Ali estão, lado a lado, diferentes bíblias, em algumas línguas e vindas de diversas tradições cristãs. Há um Livro dos Mórmons, ao lado de uma Tora judaica, de um “Sagrado Alcorão”, de um livro de preces Guarani, de livros de tradições budistas e outros mais. Às vezes penso que esta pequena estante sou eu!

Não sei como João Guimarães Rosa responderia (ou não) à pergunta tão comum e mesmo respeitosa em outras culturas, e tão invasiva na nossa⁶. Sei que não seria fácil a ele responder. A mim seria quase tão imediata quanto a do negro-pedreiro-pobre-e-crente de Itapira, se fosse entre 1961 e 1971. Eu diria: “eu sou um cristão de tradição católica, participante ativo da ‘vida da minha igreja’, e militante da esquerda católica, engajado na Ação Católica”. Depois de 1965 eu poderia substituir “Ação Católica”, pois já me havia forma na universidade e buscava rumos profissionais, por: “movimento ecumênico”, “igreja das comunidades eclesiais de base”, “cristãos para o socialismo” ou “adepto da Teologia da Libertação”. Seriam boas respostas e eu as responderia com a certeza de quem crê e acredita que sabe no que crê.

⁶ Lembro de um dos mais intrigantes artigos sobre cultura, identidade e religião. Ele foi escrito por Mariza Peirano há vários anos. Seu nome é: “Are you catholic”. E o título do artigo, que conheci ainda em um número de uma oportuna série de artigos de estudos de antropologia, da Universidade de Brasília, era o da exata pergunta que de supetão lhe fez um homem na Índia, quando ela disse a ele que era brasileira.

Hoje, habitando comunidades de diferentes pesquisadores da religião e fervorosos ocultadores de suas próprias crenças (ou não-crenças), eu não sei se saberia responder. Se tentasse, poderia honestamente ensaiar, com um inevitável recurso ao passado, algo como:

Vejamos. Eu venho de uma família tradicional católica. Desde os meus deztoito anos vivi uma espécie de conversão dentro de minha própria confissão religiosa. Acho que passei do que Bérqson chamaria de uma “religião exterior” para uma assumida “religião interior”. Em 1961 ingressei na Juventude Universitária Católica, ao entrar na universidade. Militei na JUC durante toda a minha vida acadêmica e acompanhei a sua conhecida “virada para a esquerda”. Particpei de movimentos de cultura popular dos anos sessenta. Fui assessor por muitos anos de ‘igrejas populares’, praticantes ativas da então nascente Teologia da Libertação, como as da Diocese de Goiás e de São Félix do Araguaia. Vivi durante mais de vinte anos como participante de um ativo movimento ecumênico, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

Pouco a pouco fui deixando pelo caminho – entre idas e vindas – o que eu chamaria uma ‘vida de igreja’. Mas nunca de todo. Nos últimos vinte anos interessei-me (como Leonardo Boff, Marcos Arruda e tantos outros companheiros de destino, por estudos e vivências do que Albert Einstein chamaria de ‘religião cósmica’. Estou sempre na fronteira hoje entre trocar um deus pessoal e da história humana, por um deus cósmico e da natureza universal, ou por deus nenhum. Tenho lido livros de místicas orientais e o budismo tibetano me parece muito próximo. Tenho livros de preces das mais diferentes tradições religiosas, e gosto de lê-los e orar com eles a deuses ou a poderes da natureza com os mais diversos nomes e rostos.

A perda de uma fé confessional em muito pouco mudou os meus cenários de vida e os meus ideais de militância. Minha comunidade de prática social e de destino em muito pouco é a acadêmica. Ela está contida em Pedro Casaldáliga e em Tomás Balduino, em Leonardo Boff, Frei Betto, Carlos Josaphat, Marcelo Barros, Alda Maria Borges Cunha, Jether Pereira Ramalho, Irmã Dorothy, e Marcos Arruda. Sigo gritando pelas ruas, como acabo de fazer no janeiro e Belém, de mais um Fórum Social Mundial, que ‘um outro mundo é possível!

Recentemente comecei a crer que não tenho uma alma imortal, e que quando morrer não irei para céu algum e nem reencarnarei em qualquer outro ser vivente, humano ou não. Esta descoberta não me desconcertou. Ao contrário,

Quem fomos nós? Quem somos agora?

*me trouxe uma grande paz e me fez escrever um pequeno poema que encerra um livro de poemas-preces chamado **Orar com o corpo**. O poema tem o nome: ressuscitar, e é assim:*

*Que o meu corpo
alimente um pé de Cedro.
Que minha alma
o embale com o vento⁷.*

E nós? E nós todos e cada uma, e cada um de nós?

Suponham comigo que ao cabo deste *Congresso Internacional* que nos reúne aqui resolvêsemos escrever um documento destinado a nós e aos outros, uma “Carta de Campo Grande”, expondo ao mundo dos que ainda crêem e dos que já não crêem, as nossas próprias crenças e as nossas certezas ou dúvidas. Suponham que de maneira democrática dedicássemos todo um dia final a do colóquio a levantar entre nós, aqui presentes - como numa quase investigação em que fôssemos, ao mesmo tempo, pesquisadores e pesquisados - alguns dados, versões e visões a respeito dos mesmos temas religiosos que tantas vezes dirigimos aos nossos “outros”, os sujeitos de nossas pesquisas. Então, o que você responderia a questões ao mesmo tempo essenciais e indiscretas? O que você teria dizer de público para responder seja a perguntas e dúvidas de João Guimarães Rosa, seja as que em nossos estudos teóricos e empíricos costumamos fazer aos outros, na mesma medida evitamos que sejam a dirigidas a nós?

Diga: Deus existe? Se ele existe, é o deus cósmico dos filósofos ou o deus pessoal dos teólogos judeus, cristãos ou muçulmanos? Ele se ocupa de nosso mundo, de nossas vidas... de você e de mim? O que existe é uma criação pessoalmente dele? É a obra de uma sábia arquitetura a que alguns chamam “ordem do cosmos” e, outros, chamam de “deus”? Ou é apenas um jogo do acaso? A vida tem uma origem com sentido e um destino com significado? E há algum calor ou sentido no se fazer algo pela salvação da

7 O livro saiu pela Editora da Universidade Católica de Goiás.

alma ou pela redenção da humanidade? Vale a pena amar o meu próximo? Ele existe? E a alma... existe? Acabado o fluir da vida do corpo, para onde é que ela vai? Vai a algum lugar? A uma outra dimensão do que há? Ou migra para uma outra vida, em um outro corpo? Ou, então, ela sequer se acaba, porque nunca começou e, assim, não existe? E seu deus, quem é? O Deus IHVH (o impronunciável) da tradição judaica, transformado depois no “Pai” amoroso e primeira pessoa da Santíssima Trindade⁸? É a Santíssima Trindade, deus uno em três? E Jesus Cristo? É deus e a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade? É, mais metafórica do que existencialmente o Filho de Deus? É um mensageiro único de um deus também único? Ou é um homem sobre quem cada era ou vocação do cristianismo - mas também de outras religiões – atribui uma qualidade própria de ser? As perguntas são muitas. Completa e lista ou ignore todas.

No entanto, estamos diante de um fato talvez novo e, a meu ver, bastante desafiador. Enquanto aqui no Brasil e, creio, em toda a América Latina dirigimos o nosso olhar, o foco de nossas teorias (próprias ou apropriadas) e as nossas perguntas de pesquisas à fé, às crenças, aos modos de ser, sentir-se sendo, viver a vida e praticar uma religião dentro ou fora de um a igreja, aos outros, tornados nossos sujeitos ou objetos de pesquisa, em vários países da Europa e nos Estados Unidos da América do Norte, ao lado de pesquisas semelhantes às nossas, cresce o número de estudos, de confissões públicas e escritas, ou de diálogos a respeito do que crêem, ou não crêem mais as pessoas como nós. Escritores, cientistas sociais, agentes de religião, militantes ateus, descubram que ao lado das diferentes entre praticantes “nativos” ou “populares” uma outra diferença no campo religioso deve ser também uma razão de nossas perguntas e um motivo de nossas próprias respostas.

8 Um Pai tão pessoalmente santificado e humanizado, que mais de uma vez ouvi pessoas do povo dizerem, entre os dias da célebre Romaria do Divino Pai Eterno, em Trindade, Goiás: “aqui em Trindade, abaixo de Deus o santo mais poderoso é o Divino Pai Eterno!”.

Coloco ao final deste relato, na íntegra, uma carta-circular de Pedro Casaldálica. Ele comenta, por sua vez, uma outra circular, escrita com pensar pelo cardeal Martini. Eis o começo da mensagem.

O cardeal Carlo M. Martini, jesuíta, biblista, arcebispo que foi de Milan e colega meu de Parkinson, é um eclesiástico de diálogo, de acolhida, de renovação a fundo, tanto na Igreja como na Sociedade. Em seu livro de confidências e confissões “Colóquios noturnos em Jerusalém”, declara: «Antes eu tinha sonhos acerca da Igreja. Sonhava com uma Igreja que percorre seu caminho na pobreza e na humildade, que não depende dos poderes deste mundo; na qual se extirpasse de raiz a desconfiança; que desse espaço às pessoas que pensem com mais amplitude; que desse ânimos, especialmente, àqueles que se sentem pequenos o pecadores. Sonhava com uma Igreja jovem. Hoje não tenho mais esses sonhos». Esta afirmação categórica de Martini não é, não pode ser, uma declaração de fracasso, de decepção eclesial, de renúncia à utopia. Martini continua sonhando nada menos que com o Reino, que é a utopia das utopias, um sonho do próprio Deus.

Ora, o simples fato de que um dos mais conhecidos e contestadores príncipes da Igreja Católica venha de público confessar os “sonhos que tinha” e que agora não tem mais a respeito justamente de sua igreja, é algo de não pequena temeridade. Devo lembrar que na direção do que nos importa aqui, alguns anos antes o mesmo cardeal Martini viveu um raro e fecundo diálogo com um outro italiano, tão ou mais conhecido do que ele: Umberto Eco. Do que se ouviram e disseram em uma demorada e aberta conversa saiu publicado um livro que, traduzido para o Português, tomou este nome: No que crêem os que não crêem.

O diálogo citado acima, entre um cardeal católico “crente” e um escritor “não-crente” não é único, e mesmo entre outras pessoas e ao redor de outras religiões obras semelhantes têm sido publicadas. E não apenas diálogos inter-religiosos, como os que nos parecem mais freqüentes e mais acolhidos entre nossos simpósios de estudos, mas entre justamente o que nos interessa aqui. Menos pessoalmente confessante e bastante mais teórico, um livro mais recente merece ser lido. Ele reuniu os filósofos Richard Rorty de um lado e, do outro, Gianni Vattino, mediados por

Santiago Zabala. Ambos discutem o acontecer e o futuro da religião em nossos tempos e no futuro próximo. Na verdade, falando da religião falam especialmente do cristianismo. E Rorty, um não-crente confessional, recupera do cristianismo o que poderia ser a sua essência imorredoura, mais como logos do que como crença, e mais como desafio à prática do que ao crer o pensar. Vattino, um cristão crítico e essencialmente dialógico, defende pontos de vista não tão diversos, mas pensados e ditos “de dentro para fora”⁹.

Para além da religião pensada como cristianismo, um dos livros mais surpreendentes que li nos últimos anos envolve um longo diálogo entre um pai e um filho. O pai, um filósofo cético e ateu, recentemente falecido. O filho, um ex-promissor cientista de biologia que abandonou a carreira acadêmica para tornar-se um monge budista de tradição tibetana. O livro é *O monge e o filósofo*¹⁰.

No que nos importa de mais perto aqui, na verdade os diálogos dividem não apenas pessoas e crenças ou não-crenças situadas em pontos extremos: “crer inteiramente” *versus* “não crer de modo algum”, mas justamente os diferentes modos de crer de pessoas situadas como eu e, provavelmente, você que me lê, nos diversos pontos de intervalo entre uma posição extrema e outra. Do ponto de vista cristão, por exemplo, aqueles que crêem em tudo, ortodoxa e eclesialmente, como fiéis católicos, por exemplo; aqueles que crêem heterodoxa e eclesialmente, como Pedro Casaldáliga e outros professantes e praticantes de alguma das linhas da Teologia da Libertação, situados uns e outros no interior da fé e da Igreja Católica; aqueles que crêem em uma “essência do cristianismo”, situados no interior da religião, mas fora de igrejas; aqueles que não crêem na essência

9 Ver **O futuro da religião – solidariedade, caridade e ironia**, organizado por Santiago Zabala e publicado em Português pela Relume Dumará, do Rio de Janeiro, em 2006. A longa introdução de Santiago Zabala tem este nome: *uma religião sem teístas e ateístas*. O capítulo de Rorty trás este título: *anticlericalismo e ateísmo*. O de Vattino é: *a idade da interpretação*. O longo diálogo entre os três tomou este título: *qual é o futuro da religião após a metafísica?*

10 Foi publicado pela Editora Mandarim, de São Paulo.

histórica do cristianismo (o Deus dos judeus é uma criação cultural e Jesus Cristo foi um exemplar “homem humano” sem precisar ser um deus ou mesmo um especial “filho de deus”), crendo, no entanto, em uma cultura dos evangelhos, como um sistema de sentido e um guia de ethos e de ética.

Quero dizer que estamos diante de um antigo-novo olhar sobre a questão das diferenças culturais, identitárias, espirituais e/ou religiosas. Ao lado da investigação cada vez mais rigorosa e criativamente plural de religiões e agências confessionais, em todos os campos, em todas as suas interfaces, algo novo nos leva a regiões de fronteira. A algo mais do que hibridizações. A alternativas diferenciadas de ser, de quase-ser, de não-ser-mais de uma fé, uma crença, uma religião ou uma igreja. Não apenas as alternativas de nomadismo e de vocação de persistentes buscadores da fé, que centram em si-mesmos as suas inquietações e escolhas, e se tornam fiéis a tudo, desde que nunca obrigados a uma fidelidade de longo-prazo.

Estou convencido de que ao lado dos censos que ano após ano demonstram como desigualmente no Brasil e na América Latina o “catolicismo romano” perde terreno para uma crescente e efervescente polissemia de neo-tradições evangélicas; e como em outros setores em que a sociedade se abre a ser quase tão pós-moderna e perversamente “líquida” como nos países centrais, vivemos uma também crescente secularização – de que eu mesmo e vários de vocês são bons exemplos – precisamos dirigir um olhar mais cultural e pessoalmente sensível não tanto ao que as pessoas e os grupos humanos “são”, ou “dizem que são”, confessionalmente, mas como um número crescente e pluri-diversos de pessoas e de comunidades humanas vivem entre trilhas de fronteiras as suas próprias experiências, escolhas e identidades de fé e de partilha daquilo que, para ampliar bastante os limites impostos pela idéia de religião – há tempos tenho chamado de sistemas de sentido.

Algo que, na seqüência do diálogo entre Montini e Eco, entre um pai livre-pensador e um filho monge budista, entre Rorty e Vattimo, leva Gabriel Ringlelet, um padre e pensador católico, em seu livro *L'évangile d'un libre penseur – Dieu serrait-il laïque?* A dizer que para além do diálogo ecumê-

nico entre cristãos; para além do diálogo entre cristãos e os não-cristãos (mas ainda confessionalmente religiosos), chegamos ao momento em que torna-se urgente o diálogo entre os que crêem e os que não-crêem. Melhor ainda, entre aqueles que por não crerem em um deus, crêem no que acreditam no sentido da vida para além da existência de um deus¹¹. Ele acredita mesmo (e eu também) que qualquer outro diálogo entre ortodoxos, heterodoxos, diferentes e híbridos, será incompleto e infecundo se não convidar à mesma mesa os situados nas fronteiras, ou já para além dela.

Nós e eles, ou: eles em nós

Em *Os deuses do povo – um estudo sobre a religião popular* e em alguns outros estudos sobre sistemas de crenças, ritos e festas da experiência do catolicismo de camponeses e de negros, realizei o que, no meu caso, poderia considerar um máximo afastamento¹². Afinal, como apenas uma única vez escrevi algo sobre a religião de um povo indígena e, mesmo assim, com base em estudos e em documentos de outros autores, devo considerar minhas pesquisas sobre aquilo a que, entre nós, damos o nome de *catolicismo popular*, como os meus esforços de compreensão da “vida religiosa” mais distanciados de mim mesmo e dos meus outros mais próximos¹³.

Meus sujeitos de pesquisa e meus interlocutores eram cristãos católicos, como eu mesmo – ora com mais certezas, ora com maiores dú-

11 O livro foi publicado na série Espaces Libres, da editora Albin Michel, em Paris, em 1998. Tenho comigo a edição de bolso, de 2002.

12 Lembro alguns livros e omito artigos. Algumas referências mais completas estarão na bibliografia ao final: *Sacerdotes de viola, Memória do sagrado, A Festa do santo de preto, O divino, o santo e a senhora, cavalgadas de Pirenópolis, A cultura na rua, De tão longe eu venho vindo, O festim dos bruxos*. Em breve devem sair outros dois livros: *Prece e folia, festa e romaria*, pela Editora Santuário, de Aparecida; *A clara cor da noite escura – estudos sobre o negro em Minas Gerais e em Goiás*, pela Editora da Universidade Federal de Uberlândia.

13 Trata-se de *Os Guarani – índios do sul*, que foi publicado mais de uma vez. A primeira delas na série Textos – Estudos de Sociologia, do Departamento de Sociologia da FFLCH da Universidade de São Paulo, em 1990.

vidas – julgava também ser. Tanto assim que muitas vezes oramos juntos em seus rituais e não foram poucas as vezes em que, diante de todos, deixei de lado meus aparatos de pesquisa e, reverente, tomei as fitas pendentes de um altar rústico, beijei-as e as passei sobre a cabeça. Fui certa feita “festeiro de Santos Reis” em São Luis do Paraitinga e, talvez de uma forma próxima a vários de vocês aqui e um tanto mais distante de outros companheiros de ciências sociais, eu me sentia e identificava como alguém que pesquisa algo de um sistema de fé, crença, culto e rito; de uma religião enfim, que desde a minha infância era também “la minha” e em cujas verdades essenciais, eu também acreditava. Diante de um rústico altar de santos eu não me ajoelhava como um ator que representa “ser como eles”.

Pois diferente deles justamente no que me trazia até eles como um pesquisador de campo, eu era como eles, a meu modo, no que nos unia na diferença do que vivíamos ali. Assim, eu que havia vindo de perto ou de longe até “ali” para aprender com eles algo sobre depois escreveria alguma coisa que eles não leriam, convivia com eles como os meus outros: iguais e diferentes. Entre sotaques e entonações da fala e dos gestos ora semelhantes, ora um tanto diversas, nós nos entendíamos. Falávamos a mesma língua, devorávamos a mesma festiva comida e orávamos com as mesmas e outras preces aos mesmos seres sagrados. Aprendi a cantar alguns de seus cantos de tradicionais de devoção – alguns em um retraduzido Latim de ladainhas - e devo confessar que de modo geral gostava mais deles do que os cânticos pré e pos-conciliares das cerimônias de igreja. Quisera haver vivido “missas” com a mesma emoção com que partilhei “rezas”.

Em Goiás e, depois, em Minas Gerais e em São Paulo, vareei longas horas de noites entre dezembro e janeiro caminhando, cantando, orando e comendo entre e com foliões de Santos Reis. Durante dias e semanas andei atrás e entre ternos de congos e de moçambiques em festas “de santo de preto”. Documentei e, aí sim, varando noites inteiras em claro, e até dancei danças, funções ou folgas de São Gonçalo. Quase sempre sozinho, como é costume entre antropólogos. Alguma vezes acompanhado de estudantes,

em fecundas e breves jornadas de "oficinas de pesquisa de campo", a que me habituei desde meus primeiros anos de professor, ainda em Goiás¹⁴.

Havia apenas algumas diferenças em tudo. Estas duas seriam as mais importantes. Primeira. Creio que eles oravam com uma diversa bastante maior e mais sincera fé do que eu mesmo, devotando em muitas ocasiões às suas preces, rezas de terço e cantórios de louvor ou de "peditório" um tempo imensamente maior do que o que eu ousaria destinar a tais práticas. Segunda. Durante os quase sempre muito longos momentos de seus rituais devotos, eles apenas "faziam aquilo" a que se dedicavam. Eu partilhava com eles "aquilo", quando era convidado ou quando me parecia devido e, ao mesmo tempo, eu os pesquisava. Se há justiça no mundo, eles receberiam as bênçãos dos céus. Eu, os louvores da academia. Entre as nossas distâncias e proximidades havia, é certo, uma cumplicidade de partilha cultural bastante maior do que a que suponho que exista entre um padre católico pesquisador e uma mãe-de-santo do candomblé, a menos que ele seja também, e às escondidas de seu bispo, um alguém "da casa". Maior ainda a distância que, entre língua e a crença, separa um antropólogo carioca de um velho xamã yanomami.

Talvez por isso mesmo, bem sabemos que quanto mais próximos de nós mesmos e de nossa cultura de origem são os nossos cenários de pesquisa, e quanto mais familiares a nós são os nossos sujeitos e sistemas investigados, tanto mais horizontalmente alargada e mais verticalmente superficial tende a ser a nossa etnografia – no sentido tradicional de "descrição de uma cultura" e, em nosso caso, de uma dimensão ou um momento de uma cultura religiosa. Conhecemos casos exemplares em ex-

14 De uma destas incursões saiu pela Universidade Estadual de Campinas, um caderno de estudos de alunas e alunos meus, hoje doutores há um bom tempo. Fomos a Catuçaba, em São Luis do Paraitinga documentar cerimônias do Dia de Finados. Fora a minha breve introdução três artigos sobre o tema foram publicados. Ver: *Ritos e mitos da morte em Catuçaba – três estudos*, no Boletim de Antropologia 2, do Departamento de Ciências Sociais do IFCH da UNICAMP, de dezembro de 1987. O trabalho a várias mãos começa com uma epígrafe recolhida por mim um dia e pintada em um muro em Campinas: "a morte é a grande aventura da qual não sairemos vivos!"

cesso. A um pesquisador muçulmano vindo do Paquistão para efetuar estudos sobre “rituais atuais do catolicismo urbano em São Paulo” nada do que nos pareceria trivial e marginal em uma missa de domingo, que descreverá com profundo mais interesse e uma enorme riqueza de detalhes. Bastante mais do que a mesma descrição etnográfica realizada por um antropólogo nascido no Brás e participante da Renovação Carismática de alguma paróquia de seu bairro. Aqui mesmo no Brasil possuímos incontáveis exemplos de rituais de devoção indígena descritos sob o microscópio do olhar atento do pesquisador estranho e estrangeiro. Multiplicamos uma rica e muito variada antropologia dos rituais religiosos das diferentes tradições afroamericanas, ao mesmo tempo em que e mal se sabe – a não ser quem partilhe – de que maneira vivem os seus deuses e o celebram em seus cultos os participantes da Teologia da Libertação.

Isso em boa medida se deve a que olhamos os “outros”, quando sujeitos de culturas indígenas, exóticas ou populares, através de muita cultura e pouca história. Isto malgrado o surgimento das recentes inovações da memória social, da história oral, das histórias de vida e de suas derivadas. Ao mesmo tempo em que nos olhamos e buscamos compreender a nós-mesmos ou aos nossos outros próximos – aqueles que podem ser estranhos, ms nunca exóticos, como um “nativo” – entre pesquisas e estudos carregados de muita história e de pouca cultura¹⁵. Não é apenas porque há documentos escritos de menos de um lado e documentos escritos demais, do outro, que os historiadores e, menos, os sociólogos privilegiam pesquisas sobre as religiões eruditas e oficiais, através de suas instituições e de seus atores e atores de feitos e de fatos social e/ou politicamente relevantes, entre aliados e inimigos do passado e do presente, enquanto antropólogos preferem dedicar-se as “sem história”, empapados de ritos e de mitos tão melhores desde estudar quanto menos semelhantes aos meus. Este cenário de repartições afortunadamente vai se quebrando por toda a parte,

15 Peter Burke, o instigante historiador de Cambridge, trabalha com felicidade esta difícil questão em alguns de seus livros, dentre os quais vale a pena recordar pelo menos dois, existentes em Português: *O que é história cultural*, e *A cultura popular na idade moderna*.

inclusive com a chegada de outras vocações de estudos e pesquisas, como a de geógrafos, psicólogos e até mesmo de economistas e arquitetos.

De resto, Boaventura de Souza Santos lembra em um livro recente e bastante conhecido entre nós, *Um discurso sobre a ciência*, que por estudaram a si-mesmos e aos seus mundos sociais muito próximos – sua comunidade, sua classe, seu segmento de classe, sua cultura – os sociólogos armaram-se, desde Émile Durkheim, ou mesmo antes dele, de uma série de artifícios e de procedimentos metodológicos em nome da neutralidade e do distanciamento¹⁶. “Considerar o fato social como coisa” era a ordem máxima de Durkheim, e muitos cientistas sociais a seguiram à risca por muito tempo. Em direção oposta, devotando-se originalmente a mundos sociais e a culturas “outras”: distantes, exóticas, desconhecidas, os antropólogos, desde Bronislaw Malinovsky tomaram um caminho diverso, e desenvolveram procedimentos em busca de uma de máxima aproximação e familiaridade com o “outro”. Um estranho “objeto de pesquisa” a ser, por isto mesmo, metodologicamente tornado um sujeito familiar. Escrevo isto porque acredito que algo não muito diferente aconteceu e, com muitas variações em todos os sentidos – segue ainda acontecendo no caso de nossos estudos e ritual.

Voltemos por um momento a mim e a minhas manhãs, tardes, noites, e madrugadas. Terminada a festa ou o ritual que por algum tempo nos aproximara, eles deixavam de serem reis e rainhas, nobres de uma corte processional de negros, mestres, contra-mestres e outros devotos-artistas errantes em nome dos Três Reis do Oriente, ou dançantes em louvor a São Gonçalo, e retornavam à rotina de serem pedreiros, sub-empregados, biscoiteiros, garçons, lavradores de arroz e milho, mulheres “donas de casa e mães de família”. E eu que os deixava e viajava de volta permanecia sendo o antropólogo que os “pesquisara” e agora deveria escrever sobre eles.

16 Tanto este livro quanto outros dois livros que o sucedem e ampliam bastante, possuem mais de uma edições aqui no Brasil. Foram todos publicados pela Editora Cortez, de São Paulo.

Ou seja, traduzir o em ele acreditavam, que eles faziam e criavam diante de mim e dos outros, em uma linguagem que eles não entenderiam, se algum dia me lessem, tal como escrevi algumas linhas acima.

Mas, a seu modo, eles conheciam outras diferenças. E um dia, do meio de seu terno, ao me ver numa esquina de rua gravando e fotografando, um capitão negro de congos interrompeu o seu canto para me gritar entre sorrisos: “Eh, meu branco! Quem sabe, dança. Quem não sabe, estuda!” Já escrevi sobre isto uma vez. Não custa repetir aqui. E talvez por dançarmos tão pouco e estudarmos tanto, nós pagamos o preço que talvez não pese sobre “eles”. Ou pese de um modo diferente.

Pouco depois de numa entrevista a um jornal de São Paulo, Rubem Alves haver-se declarado de público ser hoje um “teólogo ateu”, dias mais tarde ele nos contava, em minha casa, que havia visto um homem velho e pobre orando como que tem no coração, nas mãos e nos olhos toda a fé de que necessita um justo, segundo o Antigo Testamento, ou um santo, de acordo com o Novo. E ele nos disse de arremate: “Eu hoje não tenho inveja de ninguém. Mas se tivesse, seria desse velho!” Repito a frase de memória e pode não ter sido bem assim. Mas se não foi assim, foi quase. E eu que o ouvia poderia ter completado: “e eu também!”.

Outros, como nós

Em outros estudos de antes e de depois, pesquisei e escrevi sobre a experiência do ser-cristão de tradição católica entre outras pessoas e comunidades de outros mais “como nós mesmos”. Depois de haver saído da vida universitária como estudante e, também, da *Juventude Universitária Católica* e do *Movimento de Educação de Base*, onde vivi a mais forte e intensa experiência do pertencer a uma pequena e ativa comunidade cristã de fé (o crer pessoal), de crença (o crer comunitariamente com outras pessoas), de vida, destino e de militância – algo a que dávamos naqueles anos o nome de “engajamento” – iniciei uma vida dupla que já abria suas duas trilhas para mim ainda nos tempos de estudante. Creio que vários dentre os que

agora me escutam e mais adiante poderão ler o que escrevi, viveram ou vivem ainda algo bastante semelhante.

Ao mesmo tempo, e quase sempre repartindo um mesmo dia, uma mesma semana, um mesmo mês de vida e de trabalho, eu me tornei um professor universitário e permaneci vivendo o que até imagino ser uma dimensão de militância. Assim, desde agosto de 1967 vivo o ser um professor e um antropólogo, desde cedo bastante motivado pelo mundo rural e pelos cenários e espaços rurais daquilo a que dei e damos nomes como: culturas camponesas, culturas populares, culturas rústicas e, de maneira especial em meu caso, as tradições populares de negros, mestiços e brancos católicos, residentes em áreas rurais ou em cidades agrárias de pequeno porte. As mesmas culturas a que demos durante os anos sessenta e seguintes nomes mais políticos, como: culturas dominadas, culturas oprimidas, culturas do povo e assim por diante. Tempos em que com frequência Cultura Popular costumava ser escrita com maiúsculas e deu origem aos *movimentos de cultura popular* de que participei através do *Movimento de Educação de Base*¹⁷.

Nascido em Copacabana e depois morador da Gávea, dois bairros de classe média de uma grande cidade, nunca me interessei por temas ligados à antropologia urbana e mesmo o limite de minhas pesquisas sobre a religião foram cidades interioranas de porte médio ou pequeno, como Itapira, São Luiz do Paraitinga, Goiás (cidade de), Pirenópolis, Mossâmedes e outras.

Em uma outra direção, tal como aconteceu com várias pessoas lembradas aqui, dei continuidade a uma “vida militante”, junto a “movimentos sociais de igreja” e a experiências de luta e resistência durante todo o período dos governos militares, de que as *Comunidades Eclesiais de Base* ou àquilo que na *Diocese de Goiás* costumávamos chamar de *Igreja do Evangelho*.

17 O nome sempre lembrado é o de Paulo Freire. Seu livro, *Pedagogia do oprimido* é uma referência ainda essencial. Osmar Fávero reuniu em *Cultura popular e educação popular – memória dos anos sessenta*, os mais polêmicos e relevantes documentos da época.

Boa parte de toda a minha participação de então foi através do *Centro Ecumênico de Documentação de Base*, da *Diocese de Goiás* e, em menor escala, de outras, como a de *São Félix do Araguaia*.

Portanto, ao longo de vários anos, dentro da academia e através dela eu pesquisava, escrevia e lecionava sobre “os outros”: negros, pobres, bóias-frias e camponeses sitiados, parceiros ou arrendatários de terra, mas também: “reis”, “princesas”, “generais”, “mestres”, “capitães”, “congos”, “foliões”, “capelães”, “benzedeiros”, “folgazões”, promesseiros” e outras diversas categorias de fiéis devotos e artistas¹⁸. À margem da academia eu assessorava “trabalhos da igreja popular” e, uma vez ou outra, realizava pesquisas antropológicas a serviço de tais trabalhos, ou derivados de minhas vivências entre os seus praticantes.

Exemplo. Como uma proposta de acordo entre o *Centro Ecumênico de Documentação e Informação* e a *Diocese de Goiás*, participei de uma longa pesquisa nunca publicada, e que entre nós tomou o nome de: *A Igreja do Evangelho*. Dela participou também Eliseu Lopes, cuja serena sabedoria ao longo dos anos foi um de meus melhores aprendizados. Foi na *Diocese de Goiás* que vivi as únicas experiências completas e bem concluídas de pesquisa participante¹⁹.

18 É desta quadra de tempo a minha pesquisa sobre o campo religioso em uma cidade de São Paulo, que desaguou em minha tese de doutorado. Seu nome original foi: *Os deuses de Itapira – um estudo sobre a religião popular*. Mais tarde, com outro parecido nome: *Os deuses do povo – um estudo sobre a religião popular*, ela foi publicada em duas edições pela Editora Brasiliense. Neste ano de 2008 o livro saiu em nova edição, agora com a versão completa da tese original, pela Editora da Universidade Federal de Uberlândia – EDUFU. Outros diferentes estudos sobre o catolicismo popular, já mencionados aqui, foram também deste tempo que vai dos começos dos anos setenta até o presente momento.

19 Uma delas, a primeira, tomou o nome de *O meio grito*, título sugestivo de Idalice, uma das mulheres do povo participantes da pesquisa. Ela foi publicada pelo CEDI e pela Diocese de Goiás em dupla versão. Uma dirigida aos agentes de pastoral, redigida por mim. Outra dirigida aos agentes da base, e escrita por uma pequena comissão envolvendo agentes locais e coordenada por Paulo Michalizen. A outra, publicada em oito cadernos de circulação local e popular, também redigida por mim em sua versão final, ocupou um grande número de “agentes” de um lado e do outro. Ela foi, em boa medida, pensada e coordenada por José de Souza Martins e é a mais completa e consistente experiência de partilha do saber que conheço.

Na seqüência, nos anos oitenta participei de um longo trabalho de pesquisas sobre o catolicismo no Brasil de então. Ele foi uma iniciativa do *Instituto de Estudos da Religião*, do qual fiz também parte por muitos anos, e foi coordenada por Pierre Sanchis²⁰. De maneira quase simbólica, mais do que acadêmica, para um dos volumes escrevi um estudo sobre “eles”, os outros: *A partilha do tempo*. Um momento de antropologia do Campesinato realizado junto a pessoas e famílias de uma comunidade encravada na Serra do Mar, entre Taubaté, no Vale do Paraíba e Ubatuba, no Litoral Norte de São Paulo, chamada Catuçaba e pertencente ao município de São Luis do Paraitinga. Um dos últimos redutos brasileiros e paulistas onde todos os anos, com solene pompa e alegre festa, comemora-se nas ruas e também dentro da igreja a Festa do Divino Espírito Santo²¹.

Para um outro volume escrevi um estudo sobre “nós”, os cristãos situados, frente aos camponeses de Catuçaba, do outro lado das culturas: a profana e a religiosa. Uma incômoda e persistente clivagem visível e vivida, que desde pelo menos os anos heróicos da década de sessenta nos acostumamos a chamar de “cultura erudita” (a nossa, ou a dos que pesquisam e escrevem... mas não sabem dançar) e/versus a “cultura popular” (a deles, ou a dos que são pesquisados, descritos e escritos... mas sabem dançar).

20 O ISER constituiu um Grupo de Estudos do Catolicismo que nos reuniu na Ladeira da Glória 98 durante alguns fecundos e felizes anos. De nosso trabalho sempre bastantes dialogado, entre longas reuniões de estudo e de partilha de nossas pesquisas, resultou uma trilogia de livros, todos coordenados com sabedoria por Pierre Sanchis. Eles foram: *Catolicismo, modernidade e tradição*; *Catolicismo, cotidiano e movimentos*; *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Foram todos publicados, com iguais e eclesiásticas capas brancas, em co-edição do ISER e da Edições Loyola. A equipe reunia pessoas divididas quase todas entre a sociologia e a antropologia: Pierre Sanchis, Francisco Cartaxo Rolim, Carmem Cinira Macedo, José Ivo Follmann, Regina Novaes, Ana Maria Doimo, Nair Costa Muls, Telma de Souza Birchall, Mathias Martinho Lenz, Patrícia Birman, Raymundo Heraldo Maués, Pedro Ribeiro de Oliveira.

21 De meus estudos na região derivaram dois livros: *A partilha da vida, e O trabalho de saber – cultura camponesa e educação rural*. Participei também do documentário dirigido por José Inácio de Sá Parente, *A Divina festa do povo*.

Meu texto no volume *Catolicismo – unidade religiosa e pluralismo cultural*, tomou este nome: *Crença e identidade – campo religioso e mudança cultural*. Ele se volta a nós, os que então nos sentíamos “comprometidos com o povo” e, ao mesmo tempo - como no meu próprio caso – os que escreviam textos “sobre o povo”, situados entre a prática pastoral e a acadêmica. Assim sendo, a partir do que se vivia então na *Diocese de Goiás*, e entre paralelos como o ser-católico e o ser-evangélico, ou o ser-católico “erudito” (ou, o quê?) e o ser-católico “popular”, meu estudo buscava algumas respostas não tanto a perguntas como: “o que é crer?”, ou “como é que se crê?”, ou, ainda: “em que se crê ou se pensa que se crê?”. Questões talvez mais para teólogos (ateus ou não) do que para antropólogos (idem). Minhas perguntas visavam de preferência algo a respeito de: “como é que uma pessoa se identifica como um alguém-que-crê-no-que-crê e vive-o-que-vive?”.

Naquele então, para pensar como acontece o reconhecimento e/ou a atribuição de uma identidade através da religião, tomando o ser-católico no âmbito da *Diocese de Goiás*, terminei por estabelecer três alternativas possíveis. Três qualidades de identificação de acordo com o teor da pertença a uma fé, a uma religião e/ou a uma igreja. Utilizando uma fórmula então bastante corrente entre nós, defini como uma primeira categoria, a das pessoas que se reconhecem como sendo: “a igreja em Goiás”. Eis o que escrevi na ocasião.

A ênfase no artigo é aqui muito importante. Na verdade é ela quem estabelece a diferença entre fiéis aparentemente próximos. Religiosos ou leigos, gente “do lugar”, ou vinda de fora para trabalhar na Diocese de Goiás, (aqui estão) aqueles que se reconhecem como autores e sujeitos identificados com a “linha da pastoral popular”, considerando-se não apenas pessoas da igreja, como seriam os “outros católicos, ainda não ativamente “comprometidos”, mas aqueles que fazem a própria igreja local. (1992:56).

A diferença essencial estaria, então, na proximidade e na oposição de/entre dois verbos: pertencer e participar; ou entre dois qualificadores: praticante *versus* participante. Pois uma segunda categoria do ser-católico estaria reservada aos que se reconhecem como também católicos, mas “da

igreja de Goiás”. Desde o ponto de vista dos que se reconhecem como sendo e constituindo, pastoral e profeticamente, “a igreja em Goiás” (eu incluído), seriam “da igreja de Goiás” praticam a vida rotineira e eclesiástica da igreja, sem se identificarem, entre a crença e a prática, com a “linha da Igreja de Goiás”. Aqueles que mesmo quando praticantes fervorosos, freqüentadores de missas, sacramentos e festas de igreja, não participavam de uma “nova maneira de ser igreja”, anunciadora do essencial dos evangelhos e ativamente comprometida com a causa popular, em nome de uma profética re-leitura pós-conciliar dos próprios evangelhos e sua mensagem. Em muitos casos tais pessoas, antes de serem assim pensadas pelos que se reconheciam como “a igreja em Goiás”, afirmavam-se, eles próprios, como pessoas católicas de igreja, mas situadas à margem ou mesmo em aberta oposição à então “linha pastoral da Diocese”.

Finalmente, uma terceira alternativa abria-se aos que se consideravam como pessoas católicas, por tradição de família ou opção pessoal de fé confessional, mas não praticantes ou não-afiliadas à igreja. A qualquer vivência institucional e eclesiástica de sua fé e de suas práticas religiosas pessoais. Seriam aqueles que em meu texto denominei como o “ser da religião, fora da igreja”.

Devo transcrever aqui uma longa passagem de meu texto de então. Observemos que ele preserva algo do saber e do sabor da época. E ele poderá ser útil mais adiante, quando chegar o momento de nos perguntarmos se esta crítica (nos dois sentidos da palavra) posição de crença e pertença, não é bastante semelhante àquela que hoje, em boa medida, identifica alguns vários de nós.

Entendamos bem as diferenças. Em grupos anteriores de classificação dispomos aqueles que se separam de uma presença diocesana e paroquial por não concordarem - hostil ou evasivamente - com o projeto e o processo de condução da “vida de igreja”, reforçando, no entanto, dentro dela, movimentos e grupos de resistência religiosa e/ou política (à linha pastoral da Igreja de Goiás). Isto é muito diferente de um recuo assumido a uma individualização de crença e da prática católicas. Aquilo que no passado costumava associar-se a alguma coisa como: “eu não concordo com essa igreja aí”(acusações de bispos e

padres “comunistas” são sempre lembradas), ou: “eu não aceito o que aconteceu com a igreja de uns tempos pra cá”.

Aparentemente próximas essas são duas alternativas de experiência católica muito desiguais. De um lado o que existe é um afastamento intencional e organizado de uma modalidade de trabalho de produção e oferta de bens religiosos que provoca uma reação simbólica e política de produção e oferta de bens e serviços alternativos. Bens e serviços de que os mais importantes são, sem dúvida alguma, os de atribuição de sentido ao ser católico, associados a uma ativa ou moderada participação do fiel em uma pequena e aceita dissidência de igreja, dentro de uma mesma religião. Algo que, não esqueçamos, nas dioceses e igreja definitivamente conservadoras, transforma em dissidentes aqueles que são acusados, em Goiás, pelos “outros” de serem uma forma ilegítima e usurpadora do poder eclesialístico e pastoral.

De outro lado o que existe é uma espécie de explicação renovada para um modo universalmente consagrado de ser católico, que consiste, como vimos, em uma individualização da experiência e do retrato com que a pessoa se vê sendo e vivendo o seu catolicismo. Estranho que estudos e escritos sobre a igreja católica no Brasil com frequência esqueçam o lugar e a importância desta “massa católica”. Uma presença por certo muitas vezes maior do que as pequenas frações militantes a quem eles com razão se dirigem. Corretos do ponto de vista estritamente teológico e pastoral, eles podem estar bastante equivocados ante uma análise mais objetiva do que de fato acontece com a cultura e a experiência católica no país. Afinal, é possível que, na prática, a vida da igreja esteja sendo algo bastante diferente da vivência da religião entre os católicos. (1992: 60 e 61).

E esta persistente e talvez crescente “massa” dos católicos-de-religião, mas sem-a-igreja, deva ser somada agora a outras, como a dos “cristãos não-confessionais” e, portanto, não canonicamente católicos. Ou como a dos “já-não-cristãos” como fé religiosa ou crença eclesial, mas abertos aos valores de vida dos evangelhos. Ou seja, muitas e muitos de “nós mesmos”, agora.

O que vivemos e somos agora? O quê? Quem? Nós que trilhamos o ser-cristão-católico entre a *Ação Católica* e os *Movimentos de Cultura Popular* entre o final dos anos 50 e os anos 60. Aqueles que depois viveram inten-

samente, como tantas e tantos de nós, as vocações renovadoras conciliares e pos-conciliares, que na esteira de nossas próprias ousadias anteriores nos abriram difíceis portas e nos apontaram não menos desafiadores horizontes que desaguavam na *Teologia da Libertação*, nas *Comunidades Eclesiais de Base*, nas “*Igrejas do Evangelho*”? Nós que nos abrimos - em tempos de novos fundamentalismos e, em direção oposta, tempos de uma mercantilização desenfreada do sagrado - a redescobertas que nos obrigam a despojamentos antes impensáveis de nós-mesmos. Que nos desafia agora a saltos em direção a alianças e comunhões com “outros” cada vez mais diversos e cada vez mais aproximados de nós próprios justamente por causa de suas diferenças culturais e, no interior delas, religiosas.

Lembro-me dos tímidos primeiros passos de nossa vocação ecumênico-cristã dos tempos de surgimento, em minha vida, do *Centro Ecumênico de Documentação e Informação* e do *Instituto de Estudos da Religião*. Lembro-me da abertura deste primeiro passo de acolhida do diferente e dos saltos seguintes a que ele nos obrigou. Lembro-me do que aprendi com pessoas do *Conselho Missionário Indigenista* e da *Teologia da Inculturação*.

Em meio a católicos e a outros cristãos empenhados em dedicar suas vidas à conversão de “pagãos” negros do candomblé ou indígenas da Amazônia, eis-nos diante de missionários católicos que se negavam qualquer ação conversionista e me ensinavam, como ouvi de um deles, que: “a minha missão como missionário inculturado é fazer tudo o que puder para que os índios com quem trabalho creiam e vivam a sua própria fé indígena tradicional em toda a sua plenitude. Porque o ser-cristão neles não é o converter-se ao meu cristianismo, mas o viver a sua própria ancestral experiência religiosa e espiritual de seus deuses”.

E alguns passos e saltos maiores foram e seguem sendo dados ainda. Recordo o *Mosteiro da Anunciação do Senhor*, também na Cidade de Goiás. Nas cerimônias rituais de cada manhã celebrávamos um dia “em comunhão com os nossos irmãos budistas”; outro com os muçulmanos, outro com os praticantes dos cultos religiosos de tradição afro-americana. E nos considerávamos – a menos que eu mesmo esteja colocando sobre este

“nós” o que eram as palavras de meu próprio desejo – “cristãos de tradição católica”. Homens e mulheres praticantes e participantes de uma entre tantas vocações de fé e de prática pessoal e solidária da religião e da vida espiritual, todas elas tradições tão “verdadeiras” e santificadoras quanto a nossa, a “católica”, uma entre tantas outras tradições históricas e culturais de uma mesma religião: o cristianismo. E, ela mesma, uma religião entre as muitas moradas de fé em que um mesmo deus de múltiplos rostos se dá a ver, é pronunciado e é acolhido pelos humanos.

Alguns anos após o término dos trabalhos de nosso grupo de estudos do catolicismo no Brasil, do *ISER*, e da publicação dos seus três volumes de escritos da equipe, elaborei ainda alguns outros artigos. Pensei que seria a minha última participação por escrito em temas como este, pois por meu gosto o mundo de pesquisas no campo da religião estaria limitado às tradições religiosas populares do catolicismo camponês, tal como no título de um de meus primeiros livros de antropologia da religião: ***Sacerdotes de viola***.

No quase final de um dos escritos do meu “outro lado”, tentei sintetizar desta maneira o que pensava então a respeito de “tudo aquilo”.

Posso estabelecer com o outro o diálogo na exata medida de nossas diferenças, pois criamos entre nós o diálogo porque somos diferentes. E para sair dele diferentes: do outro e de nós mesmos, antes dele. Num diálogo religioso franco, posso acreditar que a possibilidade de minha fé é a desigualdade dela, que me é dada pelo outro. De algum modo, posso crer que é o rosto do deus do outro que desenha, que torna visível, o do meu. Pois é no meu desejo verdadeiro de seu entendimento, de procurar com todas as minhas forças compreendê-lo, por não ser o meu, que eu compreendo o meu, a minha fé... e a mim²².

Trago esta pequena passagem de alguns anos atrás, porque acredito que em boa medida nela realizei uma frágil, mas acreditável súplica da abertura da-

22 Está na página 132 de: *O rosto do deus do outro*, um dos três escritos que reparto com Jadir de Moraes Pessoa, e que tem este mesmo nome no plural: *Os rostos do deus do outro – mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil*. O livro é de 2005.

quilo em que, solidária e diversamente, acreditamos que cremos; daquilo que cremos que somos; que imaginamos partilhar com aqueles com quem estamos juntos, “companheiros de destino”. E mais, daquilo que fundamenta o que pensamos a respeito mundo em que vivemos, e o que achamos que podemos fazer para transformá-lo, entre os que ainda acreditam que algo partido de nós e de outros pode ser ainda feito para transformar humanizadamente o mundo de nossas vidas. Uma abertura que em alguns de nós pode significar uma perda de toda a fé de antes. A mesma que em outros representa, ao contrário, uma fecunda – com todos os seus enormes riscos – abertura da própria fé, em nome da acolhida do outro, seja ele um deus ou um homem.

E nós? O que somos e no que cremos... agora?

Lembro que este “nós” a que me tenho referido o aqui deve ser entendido em uma dimensão muito simples e até mesmo familiar. Ele começa em mim-mesmo, minha biografia e minhas incertezas de antes e de agora. E ele se estende a pessoas, algumas ainda entre nós, outras que já partiram (e terão visto “tudo”... ou “nada” do outro lado) que partilharam de um modo ou de outro os trajetos de “vida de igreja” de que tenho falado aqui. Trajetos que eu pretendi iniciar na *Ação Católica* dos anos 60 e que se estendem até, por exemplo, o livro *A arte de semear estrelas*, de frei Betto.

Olho para dentro de mim (o mais difícil dos espelhos) e olho ao meu redor, e vejo o quê? Vejo e percebo algo que compreendo? Compreendo algo que possa ser unificado como uma “visão comum”, como uma “vocação partilhada”, como um “mesmo horizonte de uma mesma uma e múltipla fé”? Ou tudo o que vejo – bem à moda de nosso tempo – são fragmentos, colagens de imagens de mim e de nós mesmos em álbuns-doser-quem-sou tão frágeis e mutáveis quanto tudo o que parece existir ao nosso redor?

Faz anos compro e utilizo todos os anos a *Agenda Latino-americana Mundial*. A palavra “mundial” foi acrescentada nos últimos anos. Não apenas uso e leio a Agenda – porque ela é também um livro a muitas mãos, mas a recomendo a cada fim de ano, enfaticamente. Entende-se que ela é

uma agenda cristã de tradição católica, e as apresentações de D. Pedro Casaldáliga e de José Maria Vigil, nas primeiras páginas de todos os anos, devem ser um confiável atestado de origem. Mas as suas palavras de abertura abrem com outras palavras o anúncio do que a agenda é e a que e quem se destina. Assim.

O livro latino-americano mais difundido, cada ano, dentro e fora do Continente. Sinal de comunhão continental e mundial, entre as pessoas e as comunidades que vibram e se comprometem com as Grandes Causas da Pátria Grande, como resposta aos desafios da Pátria Maior. Um anuário de esperança aos pobres do mundo a partir da perspectiva latino-americana. Um manual companheiro para ir criando a “outra mundialidade”. Uma síntese da memória histórica da militância²³.

Seus temas, suas referências e seus artigos deixam clara uma visão religiosamente cristã, vocacionalmente pan-ecumênica e politicamente crítica e conforme à tradição da Teologia da Libertação. A cada dia pelo menos um “santo do dia” é mencionado, mas um destaque bastante maior é dado a acontecimentos latino-americanos do passado e do quase presente, ou a acontecimentos mundiais. Assim, eis o que está dito para a segunda feira, dia 1 de setembro, em que escrevo isto.

Arturo *1 Cor 2,1/SI 118*

Luc 4, 16-30

Noite da ascensão de Maomé, transferido da Meca a Jerusalém, de lá ascendeu ao céu.

1971: Julio Expósito, estudante, 19 anos, militante cristão, mártir das lutas do povo uruguaio, assassinado pela polícia.

1976 – Adriana Coblo, militante metodista, mártir da causa dos pobres, em Buenos Aires.

1978 – Surge o grupo União e Consciência Negra (mais tarde dos Agentes de Pastoral Negros).

1979 – Jesus Jiménez, camponês, Ministro da Palavra, mártir da Boa Nova aos pobres em El Salvador, assassinado.

23 Isto está escrito logo na página de abertura da edição de 2008. O tema deste ano é: “a política morreu, viva a política!”

O único anúncio para o dia seguinte, 2 de setembro, é o do “Primeiro dia do Ramadã (1429). A *Agenda*, desde a sua primeira edição, revela-se um instrumento de crítica da globalização neo-liberal, apresentada ano a ano como a grande “idolatria” de nossos tempos, e a ela opõe um projeto de universalização planetarizante das pessoas e comunidades dedicadas à construção de “um outro mundo possível”. Ao lado disso, é muito clara a sua vocação pan-ecumênica, desde uma confissão cristã de origem. Haja visto a anúncio da “ascensão de Maomé”, que precede a lembrança de que no dia seguinte começa o longo período purificador do jejum dos muçulmanos. Não me lembro de referências totalizantes e esperançosas a um “Corpo Místico de Cristo”, e o anúncio de um “Reino de Deus” associa-se à construção terrena e política da “Pátria Grande” e, por extensão, da “Pátria Maior” a Terra planetarizada de homens e mulheres livres e reconciliados entre eles e com um deus pai e presente.

Talvez esta *Agenda Latino-americana* seja, mais do que livros e melhor do que manifestos, o documento mais fiel e mais amplamente aceito de uma pluralidade de diferentes pessoas que, como eu, desde uma origem primeiro católico-confessional e, depois, militantemente cristã-vocacional e pan-ecumênica, vivem uma mesma e múltipla diáspora solidária e solitária.

Quem sou eu? Em que creio? E nome do que e de quem vivo o que me parece bom, belo e verdadeiro viver? A quem me sinto eu “ligado”? E será que palavras como: “engajado em”, “comprometido com” e “militante de” ainda me soam não apenas familiares, mas indicadoras de minha mais assumida vocação e de minha própria identidade? Creio que estas perguntas, formuladas no singular e que são, mais existencial do que teoricamente minhas, valem de maneira igual para a comunidade de “nós” próximos de que me imagino parte.

Na *Agenda Latino-americana* assim como nas agendas pessoais e interiores de vários dentre nós, os fatos e feitos do que canonicamente poderia ser considerado como a Igreja Católica Apostólica Romana, estão ausentes ou são raros e discretos. Não há documentos pontifícios de orientação

pastoral, mas alguns militantes não-cristãos, como penso que seja o caso de Eduardo Galeano, possuem páginas reservadas para as suas idéias. Ela fala a uma comunidade em diáspora, congregada em uma identidade ao mesmo tempo religiosa, pastoral, ideológica e política que não cabe por certo no ideário de qualquer igreja confessional de tradição cristã. A relação dos “mártires” brasileiros, latino-americanos e, em menor proporção, de outros povos, é quase toda de militantes cristãos ou associados a alguma causa popular. Assim também o anúncio dos acontecimentos antigos ou mais recentes, envolve causas e lutas de povos indígenas e movimentos populares. Não devo entrar em maiores detalhes e sugiro a quem não a conheça, a sua leitura. E lembro que a de 2009 deve estar saindo.

Trouxe o seu exemplo porque acredito que a *Agenda Latino-americana* contém, talvez mais do que o de Nicéia, a síntese daquilo em que muitos de nós acreditamos, ou imaginamos que, pelo em parte... cremos. O que me faz recordar a resposta de um sacerdote da Diocese de Goiás, quando há mais de vinte anos, preocupado eu mesmo com pequenas questões de fé, perguntei a ele qual a qualidade de crença a respeito da virgindade e da assunção de Nossa Senhora, da ressurreição da carne, da existência tenebrosa do purgatório e, pior ainda, dos infernos. A resposta dele foi simples e curta: “faz muito tempo que eu não penso em nada disso!” Continuamos a conversar e ele, com calma e sabedoria, me foi ensinando a separar o “entulho” da “crença” e a “crença” da “fé”. Então eu perguntei a ele algo como: “afinal, no que você crê?” E ele, entre o evangelho e a fiel heresia respondeu: “eu creio numa comunidade que crê, e que vive do que crê”.

Um tanto mais vago e lacônico, mas nem por isso menos atual para os dias de agora, lembro-me que quando perguntei a um ex-companheiro de *Juventude Universitária Católica*, após cerca de dez anos de ditadura militar, no que ele ainda acreditava, ele, um então engenheiro, respondeu entre sorrisos isto: “Eu por agora acredito em duas coisas. Primeira: tudo o que existe está mudando. Segunda: toda esta mudança deve ter um sentido”.

Fomos por algum tempo uma pequena confraria de leitores de Pierre Teilhard de Chardin, e creio que ao tempo de minha pergunta meu querido amigo engenheiro acreditava ainda na essência de suas idéias. Devo dizer que, tal como frei Betto, Leonardo Boff e Marcos Arruda, sou ainda um leitor de Teilhard, e malgrado os anos de leituras obrigatórias de escritos de antropologia que o contradizem, ainda me considero um alguém que sonha não deixar de crer nem na *noosfera* e nem no *Ponto Ômega*.

Pois olho ao meu redor e o que vejo. Rubem Alves declara em uma entrevista publicada em um jornal que se considera um “teólogo ateu”. Não faz muito tempo perguntei a ele, num repente ousado, quando falávamos sobre a morte (um dos seus temas mais temidos e desejados): “Rubem, pra onde você acha que vai quando morrer?” E ele me respondeu como quem passou da dúvida à certeza: “Vou voltar para o lugar de onde eu vim a milhões de anos!” E com um gesto do rosto apontou a terra e, não, o céu. Leio o último livro que frei Betto carinhosamente me enviou: *A arte de semear estrelas*. Neste livro em que Betto se excede em clareza e beleza, leio mais um apelo ao desvelo do corpo do que à salvação da alma. Por isso, talvez este livro menos católico, pastoral e político do que os outros, terá sido até agora o seu escrito mais humanamente cristão. E se Leonardo Boff escreveu a pouco um livro sobre São José, terá sido para revelar nele mais o “homem humano” com nós somos ou poderemos ser, do que o santo piegas em que o transformaram. E isto depois de haver escrito vários livros em que a “Mãe Terra” quase ocupa o lugar sagrado e supostamente único do “Deus Pai”. Escritos mais sobre o que fazer com a Terra do que sobre o que esperar do Céu, em que o apelo a uma caridade cristã restrita aos humanos estende-se à compaixão dos budistas. Uma caridade onde cabem todos os seres que conosco compartilham a vida na Terra.

Leio a sós e com meus alunos os dois primeiros volumes da trilogia de livros de Marcos Arruda publicados pela Editora VOZES (o terceiro está a caminho). E neles encontro a polissemia de afetos, de idéias, de propostas do pensar e do agir e de autores que sonho, sem os mesmos efei-

tos, colocar em meus próprios livros. No primeiro volume da série: *Humanizar o infra-humano – a formação do ser humano integral: homo evolutivo, práxis e economia solidária* Marcos Arruda abre-se a uma leitura da pessoa humana, de seu destino e do sentido de seu agir na história, que transcende até mesmo as fronteiras mais abertas do que temos chamado de pan-ecumenismo. Ele não apenas acata o diferente, mas pensa através da integração de/entre diferentes. E, assim, pensa a mensagem cristã através das propostas dos paradigmas emergentes no mundo da ciência, onde se unem Fritjof Capra, Ilya Prigogine e Leonardo Boff. Ele re-escreve Teilhard de Chardin através de Sri Aurobindo, ali, onde Marx e Buda podem compartilhar uma igual esperança num “outro mundo possível”.

Quero imaginar pelo menos dois lugares-de-escolhas situados a um lado e do outro do que imagino serem as opções de fé destas e de outras pessoas conhecidas e amigas. Faço isto, já que acabo de citar a pessoa de Buda, para situar Marcos, Betto, Leonardo, Rubem e eu mesmo num possível “caminho do meio”, tão caro ao budismo, entre dois outros, se não opostos, pelo menos bastante divergentes. Mais adiante desdobrarei este exercício de busca de auto-compreensão.

Em um ponto ou um lugar-de-escolhas – amplo o bastante para converter-se em uma grande linha com várias e diferentes opções - reconheço pessoas, homens e mulheres de minha geração e de um semelhante “tempo de vida engajada na igreja”, e que se afastaram dela, do cristianismo e de qualquer opção de vida religiosa de uma maneira completa, ou quase. Entre as mais próximas, convivo com amigos para quem as perguntas que fiz acima – e que me faço com frequência – já não fazem mais parte de conversas e, segundo alguns, sequer de qualquer plano de preocupações cotidianas. Cristo terá sido um judeu ousado e um homem exemplar. Mas viveu a sua vida e morreu a sua morte como tantos outros, antes e depois dele. Deus não existe. Ou, no limite, se existe, nada tem a ver com o deus teísta, amoroso e implacável da tradição judaico-cristã. Melhor seria crer na “religião cósmica” proposta por Albert Einstein, ele mesmo um

judeu descrente do YHVH de seus pais, para poder crer em um deus real, mesmo que cosmicamente abstrato.

Essas pessoas ao meu redor e espalhadas por todo o mundo são tão inúmeras e densamente diversas, que deveriam ser tratadas com mais inteligência em nossos censos. Chamá-las de “ateus” ou de “agnósticos” serve apenas como um rótulo. O mesmo vale para um vago “teísta”. Assim como, pior ainda, qualificá-las de modo geral e empacotado como “Nova Era”. Algo semelhante a pensar que mórmons, testemunhas de Jeová, batistas, anglicanos, luteranos, espíritas, pentecostais e católicos são todos, genericamente: cristãos.

Dentre elas vejo ainda uma diferença essencial. E penso que, com outras palavras e sentido, ela vale também para as pessoas habitantes de uma religião. A um lado devo pensar naqueles que ademais de não-religiosos, ou “não-crentes” são também descrentes em qualquer origem dotada de sentido e de direção para os seres humanos, a vida e o planeta Terra. Não apenas deus não existe – ou se existe nada tem a ver com o que acontece conosco – como qualquer intencionalidade de origem e finalidade de destino constituem uma dupla ilusão. Tudo o que há – se é que algo há e o próprio existir não é também uma fantasia – é obra do acaso. E se um deus existe, “acaso” seria o seu melhor nome.

De outro lado – ora mais próximos, ora mais distanciados - estão aqueles e aquelas que, situados fora da religião e distantes da crença em um deus criador e presente ou não na história humana, acreditam que existe algo além do puro acaso entre a matéria e a energia do universo e a humanidade. E, no que nos toca como seres humanos, basta trocarmos a idéia de deus pela de homem para conquistarmos, aqui mesmo no único lugar viável da vida, ao mesmo tempo a nossa liberdade e a nossa responsabilidade por nós mesmos. Quem conheça um bom marxista saberá de quem falo.

E seria preciso lembrar que entre os precursores conhecidos entre nós dos novos paradigmas e das propostas de instauração de outras com-

pletas e complexas maneiras de sentir, de pensar, de criar e de agir, não parece haver entre os mais lidos e conhecidos, de Edgar Morin a Boaventura de Souza Santos, nenhum que se apresente como cristão. Ao que eu me lembre Teilhard de Chardin é muito raramente lembrado entre eles e, em direção oposta, entre Marcos Arruda e Leonardo Boff todos eles e vários outros são referências essenciais.

Este é o momento de irmos até o outro lugar-de-escolhas situada do outro lado de nosso “caminho do meio”, aquele em que me reconheço uma caminhante. Frei Betto e Leonardo Boff, assim como Marcelo Barros estariam situados aqui, bem mais a gosto do que no lugar imaginário – ou pessoal e socialmente real – em que me vejo ao lado de Marcos Arruda, de Rubem Alves e de tantas outras pessoas, vindas de uma mesma origem “cristã de esquerda e ecumênica”. Dois conhecidos e exemplares bispos amigos poderiam ocupar um lugar ainda mais confessionalmente definido, mesmo quando apontados por outros como progressistas em excesso e pouco ortodoxos: D. Tomás Balduino e D. Pedro Casaldáliga.

Entre as suas diferenças – que imagino que serão também as minhas, ou não? reconheço neles cristãos de tradição católica fiéis à igreja, mas em muito pouco ortodoxos nela ou para com ela. A começar pela confissão de um pan-ecumenismo bastante mais aberto e acolhedor da pessoa, da vocação e da crença do outro, do que os documentos oficiais mais ousados de qualquer confissão cristã.

A leitura radical dos evangelhos, o re-encontro com a pessoa do povo como sujeito preferencial do ser-de-igreja, e o acolhimento, para muito além de outras crenças e outros sistemas de sentido, cristãos, religiosos ou não, fundam entre eles uma “maneira de ser-igreja hoje”, de que as palavras da *Agenda latino-americana* são, recordo uma vez mais, um bom ideário. Imagino que, vinte anos depois, qualquer um deles responderia às perguntas que ousei fazer a Eliseu Lopes, e que recordei linhas acima, de uma maneira bastante semelhante às suas respostas.

O mesmo João Guimarães Rosa disse certa feita que “para muita coisa falta nome”. E é bem verdade. Falta um nome para mim. Falta um

nome para dizer quem eu sou. Pra dizer quem somos, nós, habitantes e viajeiros desta múltipla “diáspora da fé”. Um nome – será que isto é preciso - para uma teia de uma comunidade tensa, fecunda e unitariamente diversa e dispersa não sei que vai de pessoas que ainda crêem “numa comunidade que crê”, a quase desesperançados “teólogos ateus”. Uma comunidade de destino e de diáspora que às vezes, ao ser perguntada assim: “o que você é?”; ou “qual a sua religião?”; ou, ainda, “em que você crê?” em um primeiro momento se espanta e descobre que “falta nome” para dizer em uma palavra ou duas que, afinal eu sou, no que eu creio e do que eu faço parte.

Não consigo – como eu não consigo - responder a estas perguntas com a certeza de um velho pedreiro em Itapira, quando, há muitos anos querendo saber de sua ocupação profissional em minha pesquisa, humildemente perguntei a ele: “o que o senhor é?” E ele respondeu com os olhos no meu rosto: “Eu sou um preto e um pedreiro pobre. Mas sou um crente e um salvo no Senhor? E logo a seguir me perguntou: “e o senhor?”. E já naquele então eu não soube ao certo o que responder.

Faz tempo pesquiso e convivo com as mais diversas escolhas de sistemas de sentido, entre a religião fundamentalista e uma vaga “filosofia de vida”, ou uma frágil e errante “visão de mundo”. E agora, depois de tudo e de tanto, eis que eu me pergunto se não terá chegado a nossa própria hora de nos querermos saber quem afinal somos? Que crenças são as nossas e que nomes cabem a nós, para além dos rótulos da profissão e dos títulos da academia?

Respondo com um “sim” à primeira pergunta. Mas reconheço que não cabe tentar sequer um esboço de resposta aqui para a segunda. Ao invés disso prefiro retomar exercícios de ordenação precária do “quem são eles e quem somos nós”, esboçados em alguns momentos das linhas acima, e pensar em que modalidades de: “pessoas que crêem”; “pessoas que ainda crêem”; “pessoas que já não mais crêem”. Este é, por agora, e a partir de experiências vividas e pensadas, mais do que de leituras feitas e teorias consultadas a que me atrevo no presente momento.

Assim sendo, quando olho e avalio a difusa comunidade-de-quem-somos-agora, a partir de uma bem mais definida e auto-assumida comunidade-de-quem-fomos-antes, partindo de pessoas com quem comparti, momentos da *Ação Católica* no exato começo dos anos sessenta, até o difuso final dos anos oitenta e, sobretudo, ao longo dos anos de lá para hoje, eu “nos” vejo distribuídos desta maneira. Nós, “militantes católicos” de antes, em que cenários de uma dispersa, mas viva e visível “comunidade de diáspora” podemos ser agora reunidos e agrupados?

Um primeiro *cenário* – e que esta palavra tenha uma conotação mais místico-geográfica do que político-midiática – reúne as pessoas que permanecem sendo de uma *religião* através de se reconhecerem pertencentes à sua *igreja*. Homens e mulheres provenientes em maioria da *teologia da libertação* e suas variantes, das *comunidades eclesiais de base* e da “linha pastoral” a que, recorde, dávamos na Diocese de Goiás o nome de *Igreja do Evangelho*. Pessoas que mesmo quando pouco preocupadas com os dogmas e doutrinas oficiais da *Igreja Católica* e mesmo quando abertas a uma vocação pan-ecumênica que lhes permite dizerem-se: “cristãs de tradição católica”, entre prelados, padres e leigos assumem-se como uma “pessoa de igreja”.

Um segundo *cenário* é o que reúne as pessoas que ainda se reconhecem *de religião*, mas agora não mais de sua *igreja*. Mas é preciso notar aqui o que me parece uma diferença essencial frente a algo semelhante com que nos encontramos páginas atrás. Creio – e será que porque me reconheço como alguém em transição entre este cenário e o próximo? – que agora não se trata mais da postura de quem se afirma “cristão” ou mesmo “católico”, mas senhor de sua própria fé e autor de seus próprios gestos e hábitos de “vida religiosa”.

Nada ou pouco existe aqui do aqui do cristianismo internalizado e individualizado tão típico e conhecido do: “eu tenho a minha religião, sou católico à minha maneira e vivo a minha fé como eu acho certo”. Ao contrário, aqui reconheço pessoas de uma ativa escolha cristã estendida talvez mais a uma – essa sim – comunidade de fé em diáspora que, para prosseguir fiel ao essencial do Evangelho desloca-o tanto de suas amarras eclesíásticas da *igreja* quando de seus apelos eclesiais da *religião*. Entre uma *éti-*

ca, uma *espiritualidade* e um partilhado *projeto de futuro* pan-ecumênicos que, ainda mais do que no cenário anterior – fazem de “meu modo de ser, viver e crer” – um entre muitos. E tanto transitam entre estudos, preces e práticas multi-religiosas – a partir de um ainda fundamento cristão de origem - quanto desejam que entre as inúmeras diferenças entre *sistemas de sentido* não apenas eclesiais, religiosos ou mesmo espirituais haja diálogo, convergência, acolhimento e interação.

Em um terceiro *cenário* podemos esperar encontrar aqueles que, separados de uma *igreja* de origem, reconhecem-se fora também de uma *tradição religiosa* original. Pessoas que responderão com um forte e definido duplo não - quase o “nãozão” de uma passagem do *Grande Sertão: veredas* - ou, no limite, como um “acho que não mais”, a perguntas como: “você é católico?”; “e cristão, você ainda é?”. Pessoas convertidas a uma outra religião, entre o budismo e o islã. Ou pessoas ainda “buscadoras da fé”, e senhoras de dois caminhos.

Primeiro. O da construção pessoal e “cosmicamente partilhada” de um pan-ecumenismo interiorizado. Pois agora, eu não acato e acolho todas as religiões e espiritualidades com um sinal de convergência com a minha escolha. Eu interiorizo em meu próprio modo de ser-e-crer esta própria pluralidade convergente.

Segundo. O da adesão a uma *religião cósmica* ao estilo de Albert Einstein. Uma espiritualidade – até mais do que uma religião definida e com um nome – que tanto sacraliza uma flor ou toda a arquitetura do univer-

so quando coloca o que existe de mais divino nele “dentro de mim”²⁴. Uma espiritualidade que por sua própria individuação cosmicisante tende a afastar-se do deus teísta e revelado da tradição judaico-cristã, guardando dele apenas a experiência do amor fraterno, ao lado de uma esperança escatológica que remete a Teilhard de Chardin²⁵. Mas uma espiritualidade que ainda reconhece, bastante estendida e a-cristianizada, a existência de “Ser Supremo” ou um “plano divino” na ordem do que existe e do que se transforma.

Há ainda um quarto *cenário*. Ele aproxima inúmeras pessoas cujos fundamentos de um sistema – estável ou transitório de crença e prática – abolem a pessoa e a existência – cósmica, interiorizada ou o que seja – de um deus, mas não a de uma cósmica sacralidade no/do que existe. Não há um deus e nem é necessário crer nele para crer. Mas a Vida (com maiúsculas) e o Universo são sagrados – ou sacralizáveis – e há tanto nela e nele, quanto em cada um de seus participantes, quem quer que sejam, um sentido de ser.

Finalmente – será mesmo? – reconheço ainda um quinto cenário entre aqueles que “foram comigo e como eu” e com quem ainda convivo. Tanto a ordem do cosmos quanto a da vida (agora com minúsculas), tan-

24 Em uma recente entrevista ao jornal *O Tempo*, de Belo Horizonte, uma das fundadoras da conhecida comunidade de Findhorn, na Escócia, e recém chegada ao Brasil como escala de sua viagem planetária em nome de uma campanha para que um milhão de árvores sejam plantadas no planeta Terra, disse isto: *Quando estabelecemos contato com nossa divindade interior, não podemos fazer nada a não ser levá-la conosco aonde quer que formos. Então podemos nos conectar com ela onde estivermos, pois Deus está em todo lugar, incluindo as cidades grandes. Podemos, por exemplo, encontrar uma pequena flor em um parque na cidade, perceber o divino nela, e então caminhar pela vida no amor.* Seu nome é Dorothy Maclean, ela tem 88 anos e a entrevista está na página M5 da edição de 9 de setembro de 2008. Não por acaso na sessão sob o título: “esotérico”. Creio que esta maneira de sentir, pensar, crer e viver Deus e o sagrado é partilhada por um número muito grande de pessoas. E não apenas aquelas auto ou alter rotuladas como “esotéricas” ou “Nova Era”.

25 Não esquecer que ao tempo em que seus livros “faziam a cabeça” de cristãos militantes por todo o mundo, suas obras de cientista e de padre jesuíta acabavam de serem liberadas das proibições impostas pelo Vaticano. Creio que ele faleceu sem ver isto acontecer. Sua heterodoxia seguiu e segue sendo mal-vista em vastos cenários da Igreja Católica.

to o passado do que houve quanto o presente do que há e o futuro do que haverá, tudo é e sempre foi obra do acaso. A história humana não pode ser humanamente transformada e talvez nem mesmo compreendida. Deus, o cosmos e a vida são tão incompreensíveis e ilusórios quanto os escritos sobre IHVH, Jesus Cristo, e Buda, ou tanto quanto tudo o que escreveram Marx, Teilhard de Chardin, Paulo Freire ou Leonardo Boff.

Entre os que me dizem que se reconhecem assim, quero fazer a justiça de reconhecer duas vocações opostas. Uma a daqueles que dizem: “Justamente por isto o homem é livre e responsável. E o absurdo de sua responsabilidade é não deixar de viver e praticar o que é devido, mesmo sabendo que o meu horizonte e o da vida é a morte: primeiro a minha, depois, a dela”. Uma a dos que dizem: “se não há sentido em nada e nada faz sentido, então importa viver, entre o prazer e o poder, a própria breve vida”.

E eu... entre nós

Se palavras e temas até há muito pouco quase desconhecidas entre nós, estudiosos dos mistérios da religião, tornam-se agora tão mais frequentes e ameaçam viver um tempo de dominância teórica, é porque não apenas “eles”, os que estudamos entre próximos, vizinhos, distantes e nativos, mas também nós, nos descobrimos vivendo mundos sociais e vidas reais e imaginárias em que não apenas “tudo o que é sólido dissolve-se no ar”, mas em que até mesmo o que é “ar” parece mais volátil do que a própria atmosfera terrestre que incorporamos aos nossos corpos, para vivermos um minuto a mais, uma hora a mais, um tempo breve ou longo a mais. O próprio ar cultural que respiram nossas mentes parece cada vez mais tornar-se extremamente volátil, mutável, híbrido, fugidio.

Eis-nos às voltas com palavras como *identidade* (algo em que só se pensa quando ela está em perigo), como *diferença* (palavra em que só pensamos quando nos surge o medo de virmos a ser “como todo o mundo”), como *hibridização* (palavra que aparece quando – tal como acontece com os

milhos ou as batatas, quando mais tornados menos uma unidade original, tanto melhor) e *fronteira* (palavra que tornamos comum porque descobrimos que mesmo os mais centralmente situados podem ser os que mais se encontram em outras zonas de fronteiras, entre as desejadas e as inevitáveis). E basta ver os trabalhos apresentados entre nossos encontros, simpósios e congressos, para vermos como em boa parte dos casos elas aparecem associadas a ameaças de “perda de”; a diferentes modalidades de violências de todo o tipo, inclusive as mais sutis e perversas, por serem as mais simbólicas; a exclusões, expropriações, evasões.

Denise de Assis, a coordenadora da sessão: *Nova perspectiva para o século XXI – o diálogo entre ciência, religião e espiritualidade*, inicia a apresentação da proposta dos trabalhos a serem realizados aqui em nosso *III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridizações*, com a lembrança de que de acordo com os censos do IBGE em 1980 “o grupo conhecido como pessoas ‘sem religião’ representava 1,6% da população brasileira. No ano 2000 passou a representar 7,3%.²⁶ O dado impressiona, porque provavelmente este será o maior crescimento “confessional” fora o das confissões evangélico-pentecostais.

Mas seria preciso ir além dos números e do que eles sugerem a um olhar mais apressado. Um olhar que conclua, por exemplo: “este é mais um indicador de que estamos nos aproximando o Primeiro Mundo”.

Talvez seja necessário voltarmos a nós mesmos, tanto quanto àqueles a quem de modo geral em nossas investigações não perguntamos nada, porque eles nos parecem sem interesse científico algum – até fato de que nós somos “eles” - o que afinal está acontecendo. Em primeiro lugar está ocorrendo algo que a todos nós parece evidente, só que ainda pouco compreensível: tal como outros campos sociais e simbólicos dos mundos em que vivemos nossas vidas, o campo da religião “já não é mais como era”. E não apenas porque mudam as porcentagens dos censos e as variações das alternativas de escolhas de formas de fé, de estilos de crença e de mo-

26 Está na página 52 do *Programa e resumos* do congresso mencionado.

dos de vida religiosa e/ou espiritual. Talvez a pergunta essencial não seja “quem está crendo no quê”, mas de que plurais maneiras pessoas que “crêem no mesmo” estão participando diferencialmente de uma mesma fé, de uma mesma crença, de uma mesma religião, de uma mesma espiritualidade.

Talvez uma resposta possa ser encontrada no título dos trabalhos a serem apresentados na própria sessão de que falei acima. Quase todos eles têm a ver com uma escolha religiosa e com uma vocação religiosa coletiva não por uma meta-busca de um sistema de sentido ou, pelo menos, de uma ética de vida de fundamento religioso, mas por uma procura motivada em uma forma de resposta imediata a um mal do corpo, ou da vida. Uma quase associação entre religião e auto-ajuda.

Isto – mas não apenas isto – nos remete a uma questão que me parece essencial e nem sempre levada a sério. Ao analisarmos a multiplicidade atual de religiões, de espiritualidades e de alternativas de escolhas, de transeúncias e de hibridizações, apelamos para fatores como, de um lado, uma crescente individualização, ela mesmo na fronteira com um crescente e fomentado individualismo. E, de outro lado, a abertura escancarada do campo religioso como um quase mercado dos bens de sentido e salvação onde para a imensa diversidade de desejos e de simbolizações dos desejos, existem respostas múltiplas realizadas como religiões, confissões e espiritualidades.

Isto é verdadeiro e por demais estudado. O que falta compreender é um ainda outro lado da questão. E, já que falamos tanto ao redor de João Guimarães Rosa no começo destes escritos, podemos convidá-lo a estar conosco uma vez mais. Talvez esteja faltando encontrarmos a “terceira margem do rio”. Não sei onde ela fica, mas poderia indicar um dos caminhos que por certo vai até perto dela. Devo dizer, neste escrito bastante pessoal e confessante, que vivo este dilema “no corpo e no espírito”.

Se vocês percorrerem de volta o caminho que trilhamos até aqui, verão que apesar dos apelos candentes de Pedro Casaldáliga e seus companheiros (eu inclusive) em prol de ainda grandes metas, de mega-metas,

como, no limite mais terreno, a construção da “Pátria Grande” e, no mais cósmico ou mesmo celestial, a construção do Reino de Deus, uma proposta cristã católica ou ecumênica fundadora de ou fundada em uma mega-meta, tal como as que nos motivaram durante toda as décadas dos anos sessenta a oitenta, é muito pouco presente na vida de uma hoje imensa maioria de pessoas que estão situadas em qualquer ponto do gradiente com que trabalhei páginas atrás. Menos entre os que, como Boff, Beto, Balduino e Casaldáliga, ainda falam de dentro do cristianismo católico e mesmo desde o interior da Igreja Católica, e bastante mais entre os que professam um cristianismo católico fortemente internalizado e individualizado, como na *Renovação Carismática Católica* e na *Canção Nova*, a crença da fé e a prática da crença entre cristãos afasta a religião, como um poderoso e mobilizador sistema de sentido, de pelos menos dois fundamentos essenciais dos “velhos tempos”.

Primeiro. O de que existe um “plano de Deus” para a humanidade, algo convergente em um “Reino de Deus” ou um “Ponto Ômega”, como em Teilhard de Chardin (que leio até hoje) como destino final da experiência das relações Deus-Homem, como destino da Humanidade e como ponto culminante, amorosa e gloriosamente terminal da História.

Segundo, o de que esta “obra a construir” tem o seu lado de “graça” em Deus, ao mesmo tempo em que tem o seu lado de “missão” em nós, os seres humanos. Melhor: nas mulheres e nos homens “de boa vontade”. Somente cristãos, entre os mais fundamentalistas; entre todas e todos, segundo a vocação de seus corações e o empenho de suas vontades, segundo os mais pan-ecumênicos²⁷.

Afastadas ou utilitária e auto-salvificamente deslocadas para o campo de interesses de felicidade e redenção do indivíduo, eis que o cristianismo e, junto com ele, a imensa maioria dos sistemas de sentido, entre os

27 Fora de um contexto religioso, a perda deste valor de sentido pode ser lida em livros, entre outros, de Zygmunt Bauman. Assim, por exemplo, nos capítulos 1: *emancipação*, e 5: *comunidade*, de *Modernidade Líquida*.

quais as religiões e espiritualidades, tendem a tomar dois caminhos. Eles se multiplicam enquanto formas – ocidentais, orientais, nativas, pós-modernas, bio-psicológicas, cosmo-referenciais, esotéricas, exotéricas, etc – múltiplas de escolhas efêmeras, sazonais ou mesmo duráveis de adesão individualizada. Salvo exceções, elas se igualam em serem sistemas cada vez mais distanciados de mega-metas do tipo alter-ajuda (ou nos salvamos todos juntos ou não haverá salvação para ninguém) e cada vez mais próximas de micro-metas individuais de auto-ajuda (salve-se a si mesmo porque nada há a fazer por uma salvação coletiva).

Não será isto algo que acontece ao mesmo tempo em que sentimento de medo, de insegurança pessoal, de desconfiança para com o futuro, tendem a surgir em nossos dias por toda a parte como uma espécie de perversa epidemia generalizada? Não será também o próprio medo e a desconfiança do outro a resultante de uma perda progressiva de uma confiança em um “nós” transformador não apenas de “minha vida”, mas “do mundo em que nós vivemos as nossas vidas”? Não será também esta uma das razões (algo a procurar pesquisar e compreender a fundo) pelas quais muitas das pessoas que abandonam a fé em um “Deus da História” (como o judaico-cristão e muçulmano) abandonam também a esperança de seguirem crendo em “qualquer coisa”?

Uma outra trilha em direção à terceira margem poderia estar no bojo do debate entre Rorty e Vattimo, já brevemente comentado aqui. Como filósofos eles se perguntam, cada um a seu modo, qual o lugar de um deus em uma sociedade culturalmente “para além da metafísica”? Porque ainda pensarmos em um Ser, em um ser-em-si, em tempos em que os mais altos vãos do imaginário humano lograram justamente, e com um enorme esforço, expulsar da filosofia e, pouco a pouco, de nossas mentes, justamente o sentido de se pensar um Ser? Ou o de se pensar a partir de um Ser?

De uma tradição religiosa em que o Ser de Deus, só pode ser compreendido e temido, mais do que amado, como uma forma de poder absoluto, resta apenas, em tempos de abolição da crença Cristã fundada no po-

der de um Deus (menos entre os pentecostais, onde Cristo é poder, antes de ser amor) crer na pessoa de um ser como amor. Apenas, ele não precisa ser mais um deus. Basta ser, com o os humanos e como as crenças de que a humanidade se nutre, um mensageiro.

Richard Rorty (no diálogo).

Desligar-se do logos metafísico é bem a mesma coisa que cessar de observar o poder. E, em vez disto, ficar satisfeito com a caridade. O movimento gradual interno do cristianismo, nos séculos recentes, em direção das idéias sociais do iluminismo, é um sinal do gradual do enfraquecimento da devoção à Deus enquanto um poder, e a gradual substituição disso pela devoção a Deus enquanto amor. Penso no declínio do logos metafísico como um declínio na intensidade de nossa tentativa de participar do poder e do esplendor. A transição do poder para a caridade e do logos metafísico ao pensamento pós-metafísico são expressões de uma disposição para arriscar-se, como o oposto à tentativa de escapar da finitude alinhando-se com o poder infinito²⁸.

Não tenho e nem busco no plural respostas às perguntas sobre os dilemas que vivemos, todos e cada um. Mas se posso pensar algo a partir de meu próprio caso – ou de minha própria pessoa - talvez deva começar por uma boa metáfora. Nos domingos a Catedral de Notre Dame, em Paris, abre diferentes portas. Em uma delas, lateral, entram os turistas que chegam à igreja para visitá-la. Eles percorrem os espaços não-centrais, visitam o que há para ver e fotografar, e saem por uma porta lateral oposta. Mas há uma porta central, a grande porta da catedral, e é por ela que devem entrar os fiéis. Isto é, aqueles que chegam para participar dos “ofícios do domingo”. As várias missas que se sucedem ao longo do dia. Algumas pessoas de Notre Dame ficam postadas em locais das entradas, para guiarem turistas e devotos entre portas e destinos diversos. Entrei duas ou três vezes pela porta central. E mesmo sem o fervor católico da juventude e dos “anos da Ação Católica” quis estar “ali” e compartilhar com outros dife-

28 Op. Cit. Pg. 78.

rentes crentes, o que creio que ainda existe de crença em mim. Vivi os ritos e, mesmo sem confessar os meus muitos pecados (coisa do passado?), procurei um lugar na fila da “comunidade que crê” e comunguei. Com quem? Com um deus? Com um homem que depois alguns transformaram em um deus? Ou com a comunidade de crentes daquela e de outras filas da vida e do destino? E devo dizer que em outras vezes entrei pela porta dos turistas. Se pela outra porta eu queria saber o que um deus teria feito para haverem os seres humanos, acho que pela porta do lado eu entrei para saber o que os homens terão feito para haver um deus. De qualquer modo, entrando pelas portas do lado eu me senti como quem um museu que, dias antes, fora como uma casa.

De igual maneira teria participado de um culto de crentes budistas e faz tempo sonho um longo retiro entre eles. O mesmo vale para o desejo que preservo de algum dia participar de rituais de sinagoga e de mesquita. E não pela curiosidade do antropólogo, mas por querer saber com que falas e cantos se diz a um deus de outro e mesmo rosto, as palavras da fé e da crença. Tenho comigo um livro de preces cristãs, judaicas e islâmicas. Quando tenho vontade de dizer algo a deus ou ao vento, abro o livro em qualquer página e leio (e oro?) qualquer prece²⁹. Mas tenho também outros, com preces que se estendem de oriente a ocidente e que trazem nomes de deuses de povos africanos e de povos indígenas das Américas. Algumas são de fato bastante mais tocantes do que uma “Ave-Maria” e quase todas são muito menos infelizes do que a “Salva Rainha” da minha infância e adolescência. Escolho qualquer uma e digo ao deus de qualquer povo, ou de toda a humanidade e do universo, o que em outras línguas terá sido dito muitas vezes antes de mim.

Martin Buber e Emmanuel Lévinas são dois judeus cujos livros leio, mesmo sem os compreender inteiramente. Buber, do *Eu e Tu*, é uma leitura de “dede os tempos da JUC”. E penso que ele foi importante até mes-

29 O livro é *Sede de Deus – orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*.

mo para o *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire. Lévinas é mais recente entre nós, mas existe um centro de estudos a ele dedicado no Departamento de Filosofia da *Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre*. Em 2007 saiu pela Editora Verus um novo livro de Martin Buber: *Eclipse de Deus – considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Retomando categorias de *Eu e Tu*, a idéia central do livro me pareceu muito simples, se é que eu a compreendi. Se há um deus (e para ele há, sem dúvida alguma) ele é dois: o deus do crente e o deus do filósofo. O deus de quem crê *em* deus e o deus de quem pensa *sobre* deus. Os dois são seres irreconciliáveis, porque em nós eles existem sob duas naturezas intocáveis. Um é o deus da relação Eu-Tu e, por isso, deve ser compreendido sem ser pensado. O outro é o deus da relação Eu-Isso. Um deus tornado objeto do pensamento, privado da subjetividade de um Tu que somente pode estar em relação comigo através de minha fé. Acho que é por isso que Emmanuel Lévinas – que, entretanto, considerava-se um crente judeu e estudava a fundo os seus livros santos – quase nunca se lembra de citar Martin Buber.

Cito uma longa passagem do *Eclipse de Deus*. Ela é muito longa. Mas é de uma tal bela e terrível densidade que me parece dispensável pedir a paciência a que me lê.

“Sim”, disse eu, “é essa, de todas as palavras, a que arrasta consigo a carga mais pesada. Não há outra palavra que tenha sido tão conspurcada e aviltada. Justamente por isso não posso renunciar a ela. Sobre essa palavra as gerações dos homens colocaram todo o fardo de suas angústias, rolaram-na e derrubaram-na por terra; ela encontra-se no pó, esmagada pelo peso de todos eles. Com suas divisões religiosas, as gerações dos homens a dilaceraram; por ela se mataram e por ela morreram; ela carrega em si os vestígios e o sangue de todas as gerações. Onde poderia eu encontrar palavra igual para designar o Altíssimo? Se tomasse o conceito mais puro e mais brilhante do mais íntimo tesouro dos filósofos, não encontraria nele senão uma pálida imagem, mas jamais a presença daquele de quem estou falando, daquela que as gerações dos homens exaltaram e humilharam com sua vida e sua morte. É a ele que me refiro, e a ele que se referem as castigadas gerações dos homens que querem conquistar os céus. É verdade que eles desenham uma careta qualquer e escrevem embaixo ‘Deus’; matam-se uns aos outros dizendo ‘em nome de Deus’. Mas quando tida a

*sua loucura e engodo passam, quando se defrontam com ele no mais recôndito de sua solidão e deixam de dizer 'Ele, Ele' passando a suspirar 'Tu, Tu', quando gritam 'Tu', quando todos gritam o Uno, e quando então acrescentam 'Deus', não é o Deus real que eles invocam, o Único Vivo, o Deus dos filhos dos homens?! Não é ele que os escuta? Ele que os ouve? E não é justamente por isto que 'Deus' é a palavra de invocação, a palavra que se tornou nome, por todos os tempos santificadas em todas as línguas dos homens?*³⁰

Creio que eu; creio que nós, que nos dedicamos durante estes anos todos a pensar o que pensam os que crêem em um deus, aos poucos silenciamos não tanto *em* nós, mas *entre* nós nem sequer o sentido da presença deste ser tão importante em nossas pesquisas através deles, dos nossos outros, mas até mesmo as perguntas que, da ciência para a pessoa, fazem o rosto do deus dos outros passar em nós do “Isso” para o “Tu” sugeridos por Marin Buber. Não será por uma misteriosa coincidência do acaso, de meu inconsciente³¹ ou da vontade de um deus que me ouve, mesmo que eu não o escute, que sobre a mesa ao lado deste computador tenho a seguinte pilha de livros que estou lendo: *Eclipse de Deus*, já citado, *A arte de morrer*, de Marie de Hennezel e Jean-Yves Leloup (um padre da igreja ortodoxa); *Éthique et infini*, de Emmanuel Lévinas, *Uma história de deus*, de Karen Armstrong (que foi freira católica por sete anos e hoje leciona no *Leo Baeck College for the Study of Judaism* e é membro honorário da *Association of Muslim Social Sciences*) e *Teilhard de Chardin – visionaire du monde nouveau*, organizado por André Danzin e Jacques Masurel.

Se trouxe linhas acima uma longa passagem de Buber para talvez pedir de empréstimo a ele ou pouco do sentir, do saber e do sabor de um deus em que quero crer, deixem que traga agora uma pequena passagem colhida do livro de Hennezel e Leloup citado acima. Como o livro é de entrevistas, a citação é de uma resposta de Leloup. Mas a parte dela que me

30 Buber, op. Cit. Os. 12 e 13. Grifos do autor.

31 “Inconsciente” tem aqui um valor real e próximo. Em boa parte de seu livro Martin Buber dialoga com Jung. Tanto assim que o livro termina com um artigo: *religião e psicologia*, que é uma réplica de Jung, e com uma réplica de Buber à de Jung.

tocou fundo e que importa aqui deve ser creditada a um outro. Um homem de uma possível outra religião.

Estou pensando nessa bela afirmação de Ramana Maharshi a quem foi formulada a pergunta: “Para onde irá o senhor depois da morte?” No momento em que todo o mundo esperava uma informação sobre as vidas após a morte, ele respondeu simplesmente: “Depois da morte irei para onde sempre estive. Irei para onde estou”³².

Será que o Rubem Alves da confissão acima sobre o destino de sua alma conheceu esta passagem? E eu, acaso terei precisado deixar de crer no que acreditava, para libertar-me, podendo agora crer em tudo. Mas crer em tudo o que eu desejo, como em Rubem Alves, não seria abrir mão de uma “escolha partilhada” em nome de uma pluralidade de efêmeros “achados efêmeros”? Isto é, tão duradouros como o meu desejo deles? Terei eu precisado deixar de crer em um “deus onipotente” para crer na presença do amor para além de deus? Terei precisado apagar o Cristo de meu Jesus, para tendo-o como um mensageiro-companheiro, poder crer na humanidade de sua mensagem, melhor do que na divindade de sua pessoa? Terei eu necessitado descreer da salvação eterna de minha alma, para crer na possibilidade de ser quem sou, aqui e agora?

Durante anos, antes e um pouco depois de minha participação na *Juventude Universitária Católica*, eu me tornei um especialista em autos-de-natal. Em todos os começos de janeiro, alguém de minha piedosa parentela ou dentre companheiros de *JUC* vinha me lembrar que estava chegando a hora de “preparar um novo auto para este Natal”. Escrevi diversos. Perdi todos e não me lembro de nenhum. Mas quando, muitos anos depois, de vez em quando ainda escrevo poemas para ou sobre deus e seus outros. Alguns deles estão em meu livro *Orar com o corpo – preceitos e preces*

32 *A arte de morrer – tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade*. Op. Cit. Pg. 88.

para as horas do dia. Mas um outro poema, não incluído neste livro talvez traduza o meu modo de ser e conviver a comunidade de diáspora que convivo com tantas pessoas próximas e distantes. Trouxe aqui tantas passagens de outros a respeito de Deus e de nós mesmos. Deixemos que conclua com algumas perguntas e alguns pedidos que, sendo tão meus, creio que poderiam ser seus também.

Quando o dia acorda

Dá-me, Deus, o que eu já tenho,
como este “eu” de quem sou e é quem?
E não sabe de si, e acorda e é dia.
Dá-me este corpo que te quer ver
e vê folhas, uma nuvem, meio pão
uma ave, uma criança, uma cantiga
o jornal de ontem e a mão da moça
à espera do meu resto de comida.
E te busca o rosto e encontra um dia
o rosto de um outro... meu irmão?
E te procura e acha o mal do mundo
e, uma vez o outra, o desejo da alegria
de estar vivo agora, e é só, e é bom.
Dá-me, Pai, esta alma que te busca
enquanto é sexta feira e chove
uma sagrada chuva fina e fria,
dá-me a esperança de quem não te acha,
mas procura ainda, e se te encontra
não sabe mais se isso é fé ou poesia.

E agora, você que me lê? Quem sabe, agora você fecha estas páginas e, antes de pensar teoricamente: “afinal, que texto é este?”, pensa – ou sente – “e eu... quem sou?”³³.

33 No entanto, por favor (ou... “pelo amor de Deus”) por mais textualista que você, ou por mais textualizadores que você esteja lendo, de maneira alguma caia na tentação de se pensar ou imaginar como um texto, como algo que se exaure em uma leitura ou equivalente.

Referências

- AGENDA Latino-americana. São Paulo, Editora Olho D'Água, São Paulo, 2008.
- ANDERSON, Karen. *Uma história de deus*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- ARRUDA, Marcos. *Humanizar o infra-humano*. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). Ritos e mitos de morte em Catuçaba – três estudos. *Boletim de Antropologia 2*, Departamento de Ciências Sociais do IFCH, UNICAMP, Campinas, 1997.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues, PESSOA, Jadir de Moraes. *Os rostos do deus do outro*. São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas, Editora Papirus, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do santo de Preto*. Goiânia, FUNARTE/Editora da Univ. Federal de Goiás, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A partilha da Vida*. Editora Cabral, Taubaté, 1995.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalhadas de Pirenópolis*. Goiânia, Editora Oriente, 1974.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo* - símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia, Editora da Universidade Federal de Goiás, 2004.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado*. São Paulo, Editora Paulinas, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O festim dos bruxos*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. Uberlândia, EDUFU, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani - índios do sul. *Textos – Estudos de Sociologia*, Departamento de Sociologia, FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola*. rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis, Vozes, 1981.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*. Campinas, Editora VERUS, 2007.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo, Editora Centauro, 1977.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na idade moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

- BURKE, Peter. *O que é história cultural*. Rio de Janeiro, Jorge ZAHAR editor, 2005.
- DANZIN, André e MASUREL, Jacques. *Teilhard de Chardin – visionaire du monde nouveau*. Mônaco, Éditions du Rocher, 2005.
- DRUMOND DE ANDRADE, Carlos. *Poesia Completa*. São Paulo, Nova Aguilar, 2002.
- FÁVERO, Osmar (Org.). *Cultura popular e educação popular – memória dos anos sessenta*. Rio de Janeiro, Edições GRAAL, 1983.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1987.
- FREITAS FILHO, Armando. *Longa Vida*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1982.
- HENNEZEL, Marie de e LELOUP, Jean-Yves. *A arte de morrer*. Petrópolis, Editora Vozes, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris, Fayard/France Culture, 1982.
- RINGLET, Gabriel. *L'evangile d'un libre penseur – dieu serait-il laïque?* Paris, Albin Michel, 2002.
- RORTY, Richard e VASSIMO, Gianni. *O futuro da religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo, Editora Abril S.A Cultural, 1998.
- SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo – cotidiano e movimento*. São Paulo, Edições Loyola/ISER, 1992.
- SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo – unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo, Edições Loyola/ISER, 1992.
- SANCHIS, Pierre. *Catolicismo, modernidade e tradição*. São Paulo, Edições Loyola/ISER, 1992.
- TEIXEIRA, Faustino e BERKENBROCK, Volney. *Sede de Deus – orações do judaísmo, cristianismo e islã*. Petrópolis, Editora VOZES, 2002.

Anexo: Mensagem de Dom Pedro Casaldáliga

HOJE JÁ NÃO TENHO MAIS ESSES SONHOS, diz o cardeal

O cardeal Carlo M. Martini, jesuíta, biblista, arcebispo que foi de Milan e colega meu de Parkinson, é um eclesiástico de diálogo, de acolhida, de renovação a fundo, tanto na Igreja como na Sociedade.

de. Em seu livro de confidências e confissões Colóquios noturnos em Jerusalém, declara: «Antes eu tinha sonhos acerca da Igreja. Sonhava com uma Igreja que percorre seu caminho na pobreza e na humildade, que não depende dos poderes deste mundo; na qual se extirpasse de raiz a desconfiança; que desse espaço às pessoas que pensem com mais amplidão; que desse ânimos, especialmente, àqueles que se sentem pequenos o pecadores. Sonhava com uma Igreja jovem. Hoje não tenho mais esses sonhos». Esta afirmação categórica de Martini não é, não pode ser, uma declaração de fracasso, de decepção eclesial, de renúncia à utopia. Martini continua sonhando nada menos que com o Reino, que é a utopia das utopias, um sonho do próprio Deus.

Ele e milhões de pessoas na Igreja sonhamos com a «outra Igreja possível», ao serviço do «outro Mundo possível». E o cardeal Martini é uma boa testemunha e um bom guia nesse caminho alternativo; o tem demonstrado.

Tanto na Igreja (na Igreja de Jesus que são várias Igrejas) como na Sociedade (que são vários povos, várias culturas, vários processos históricos) hoje mais do que nunca devemos radicalizar na procura da justiça e da paz, da dignidade humana e da igualdade na alteridade, do verdadeiro progresso dentro da ecologia profunda. E, como diz Bobbio, «é preciso instalar a liberdade no coração mesmo da igualdade»; hoje com uma visão e uma ação estritamente mundiais. É a outra globalização, a que reivindicam nossos pensadores, nossos militantes, nossos mártires, nossos famintos...

A grande crise econômica atual é uma crise global de Humanidade que não se resolverá com nenhum tipo de capitalismo, porque não é possível um capitalismo humano; o capitalismo continua a ser homicida, ecocida, suicida. Não há modo de servir simultaneamente ao deus dos bancos e ao Deus da Vida, conjugar a prepotência e a usura com a convivência fraterna. A questão axial é: Trata-se de salvar o Sistema ou se trata de salvar à Humanidade? As grandes crises, grandes oportunidades. No idioma chinês a palavra crise se desdobra em dois sentidos: crise como perigo, crise como oportunidade.

Na campanha eleitoral dos EUA se arvorou repetidamente «o sonho de Luther King», querendo atualizar esse sonho; e, por ocasião dos 50 anos da convocatória do Vaticano II, tem-se recordado, com saudade, o Pacto das Catacumbas da Igreja serva e pobre. No dia 16 de novembro de 1965, poucos dias antes da clausura do

Concílio, 40 Padres Conciliares celebraram a Eucaristia nas catacumbas romanas de Domitila, e firmaram o Pacto das Catacumbas. Dom Hélder Câmara, cujo centenário de nascimento estamos celebrando neste ano, era um dos principais animadores do grupo profético. O Pacto em seus 13 pontos insiste na pobreza evangélica da Igreja, sem títulos honoríficos, sem privilégios e sem ostentações mundanas; insiste na colegialidade e na co-responsabilidade da Igreja como Povo de Deus e na abertura ao mundo e na acolhida fraterna.

Hoje, nós, na convulsa conjuntura atual, professamos a vigência de muitos sonhos, sociais, políticos, eclesiais, aos quais de jeito nenhum modo podemos renunciar. Seguimos rechaçando o capitalismo neoliberal, o neo-imperialismo do dinheiro e das armas, uma economia de mercado e de consumismo que sepulta na pobreza e na fome a uma grande maioria da Humanidade. E seguiremos rechaçando toda discriminação por motivos de gênero, de cultura, de raça. Exigimos a transformação substancial dos organismos mundiais (a ONU, o FMI, o Banco Mundial, a OMC...). Comprometemo-nos a vivermos uma «ecologia profunda e integral», propiciando uma política agrária-agrícola alternativa à política depredadora do latifúndio, da monocultura, do agrotóxico. Participaremos nas transformações sociais, políticas e econômicas, para uma democracia de «alta intensidade».

Como Igreja queremos viver, à luz do Evangelho, a paixão obsessiva de Jesus, o Reino. Queremos ser Igreja da opção pelos pobres, comunidade ecumênica e macroecumênica também. O Deus em quem acreditamos, o Abbá de Jesus, não pode ser de jeito nenhum causa de fundamentalismos, de exclusões, de inclusões absorventes, de orgulho proselitista. Chega de fazermos do nosso Deus o único Deus verdadeiro. «Meu Deus, me deixa ver a Deus?». Com todo respeito pela opinião do Papa Bento XVI, o diálogo interreligioso não somente é possível, é necessário. Faremos da corresponsabilidade eclesial a expressão legítima de uma fé adulta. Exigiremos, corrigindo séculos de discriminação, a plena igualdade da mulher na vida e nos ministérios da Igreja. Estimularemos a liberdade e o serviço reconhecido de nossos teólogos e teólogas. A Igreja será uma rede de comunidades orantes, servidoras, proféticas, testemunhas da Boa Nova: uma Boa Nova de vida, de liberdade, de comunhão feliz. Uma Boa Nova de misericórdia, de acolhida, de perdão, de ternura, samaritana à beira de todos os caminhos da Humanidade. Seguiremos fazendo que se viva na prática eclesial a advertência de Jesus: «Não será assim entre vocês»

(Mt 21,26). Seja a autoridade serviço. O Vaticano deixará de ser Estado e o Papa não será mais chefe de Estado. A Cúria terá de ser profundamente reformada e as Igrejas locais cultivarão a inculturação do Evangelho e a ministerialidade compartilhada. A Igreja se comprometerá, sem medo, sem evasões, com as grandes causas de justiça e da paz, dos direitos humanos e da igualdade reconhecida de todos os povos. Será profecia de anúncio, de denúncia, de consolação. A política vivida por todos os cristãos e cristãs será aquela «expressão mais alta do amor fraterno» (Pio XI).

Nós nos negamos a renunciar a estes sonhos mesmo quando possam parecer quimera. «Ainda cantamos, ainda sonhamos». Nós nos atemos à palavra de Jesus: «Fogo vim trazer à Terra; e que mais posso querer senão que arda» (Lc 12,49). Com humildade e coragem, no seguimento de Jesus, tentaremos viver estes sonhos no dia a dia de nossas vidas. Seguirá havendo crises e a Humanidade, com suas religiões e suas Igrejas, seguirá sendo santa e pecadora. Mas não faltarão as campanhas universais de solidariedade, os Foros Sociais, as Vias Campesinas, os movimentos populares, as conquistas dos Sem Terra, os pactos ecológicos, os caminhos alternativos da Nossa América, as Comunidades Eclesiais de Base, os processos de reconciliação entre o Shalom e o Salam, as vitórias indígenas e afro y, em todo o caso, mais uma vez e sempre, «eu me atenho ao dito: a Esperança».

Cada um e cada uma a quem possa chegar esta circular fraterna, em comunhão de fé religiosa ou de paixão humana, receba um abraço do tamanho destes sonhos. Os velhos ainda temos visões, diz a Bíblia (Jl 3,1). Li nestes dias esta definição: «A velhice é uma espécie de postguerra»; não precisamente de claudicação. O Parkinson é apenas um percalço do caminho e seguimos Reino adentro.

Pedro Casaldáliga/Circular 2009

Desterritorializações, hibridizações e transformações identitárias¹

Ruben George Oliven²

Até recentemente as identidades sociais eram normalmente associadas a grupos que ocupavam um espaço - um país, uma cidade ou um bairro - e nele projetavam valores, memórias e tradições. A preocupação em demarcar fronteiras era fundamental nesse processo. O que vinha de fora era geralmente visto como impuro e, portanto, perigoso. Em tudo isso estava presente a idéia de que uma cultura sempre pode ser delimitada e que ela é definida pelas suas fronteiras. Ou seja, tradicionalmente, definir uma cultura seria um exercício de afirmar quais eram seus limites e o que caberia e o que não caberia nela. Para tanto, era fundamental delimitar o território em que habitavam os portadores desta cultura, estabelecer sua língua, seus símbolos, seus costumes, etc.

Mas as pessoas viajam. E com elas viajam suas roupas, suas línguas, seus costumes e suas idéias. Estas - as idéias -, muitas vezes viajam sozinhas, através de livros, filmes, programas de televisão e, agora, na Internet. Ao chegarem a outros solos as pessoas se adaptam. Conservam sua cultura, mas entram em contato com novos costumes e valores. A influência é recíproca. O viajante -ou o imigrante- acaba apreendendo a língua do

1 Conferência de Abertura do III *Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridações*, organizado pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS, 21 de abril de 2009.

2 Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Antropologia.

novo país e aceitando parte de seus hábitos, ao mesmo tempo em que influencia as pessoas com quem se relaciona. Desterritorialização é um termo utilizado para designar fenômenos que se originam num espaço e que acabam migrando para outros (Giddens 1991 e Canclini 1997) Esse conceito só faz sentido se for associado ao de reterritorialização, pois as idéias e os costumes saem de um lugar mas entram noutra no qual se adaptam e se integram.

A culinária é uma área em que isso se verifica com muita nitidez. Existem pratos que foram transplantados de um país para outro e acabaram sendo socializados através de restaurantes que foram abertos pelos imigrantes como forma de sobreviver. A pizza é uma comida tão difundida que deixou de simbolizar a Itália. Mas as massas continuam sendo fortemente associadas à italianidade. Já o galetto, apesar de ter sido criado pelos colonos italianos que migraram para o Brasil onde foram proibidos de abater passarinhos, não existe na Itália, sendo um prato característico do estado do Rio Grande do Sul. Há outros pratos que têm uma trajetória mais complexa. A feijoada é freqüentemente apontada como sendo o prato típico do Brasil. Mas antes de se tornar um prato nacional, ela era a comida dos escravos que utilizavam as partes menos nobres do porco desprezadas pelos seus senhores (Fry 2002).

No Brasil é muito forte a tendência de se apropriar de manifestações culturais originalmente restritas a um grupo social determinado, re-elaborá-las e transformá-las em símbolos de identidade nacional. Esta aquisição de um novo significado cultural aconteceu não somente com a feijoada, mas também com o samba, a malandragem o futebol e o carnaval - as três primeiras manifestações se originaram nas classes populares, as últimas duas nas classes altas (Oliven 1989).

As idéias também o fazem. O Espiritismo kardecista (criado por Alan Kardec) surgiu na segunda metade do século passado na França, onde esteve mais restrito às classes populares. Naquele país, ele teve um crescimento forte em seu começo, declinando no final do século XIX e começo do século XX. No Brasil, ao contrário, o Espiritismo não declinou e desde o seu

começo esteve fortemente ligado às classes médias, inclusive aos médicos, e acabou sendo muito mais influente e difundido aqui que na França. Recentemente, brasileiros que se estabeleceram naquele país criaram centros espíritos, num exemplo em que o filho pródigo ao lar retorna.

Foi também na França que surgiu o Positivismo. Mas ele foi muito mais importante no Brasil. Exerceu grande influência entre nossos intelectuais, políticos e militares na segunda metade do século XIX e primeiro metade do século XX. Foi uma das forças ligadas à proclamação da República e deixou sua marca em nossa bandeira com o lema *Ordem e Progresso*. No Rio Grande do Sul, o Positivismo foi a ideologia oficial do Partido Republicano Rio-Grandense que dominou o estado desde o começo da República até a Revolução de 1930. O grupo que tomou o poder era formado por jovens com instrução universitária obtida no centro do País e tinha um projeto modernizador e autoritário baseado numa leitura do Positivismo traduzido na idéia de uma ditadura esclarecida como a melhor estratégia de organizar a sociedade. O Rio Grande do Sul, por ocasião da proclamação da República, tinha aproximadamente um milhão de habitantes. Comte era favorável à existência de “pequenas pátrias” com população não superior a três milhões de habitantes, o que era interpretado pelos positivistas brasileiros através da defesa de um federalismo radical com muito poder para as províncias, uma vez que naquele momento elas não teriam como se independentizar. A concepção de um governo forte e a idéia de um federalismo radical estavam diretamente ligadas ao pensamento de Comte. Coerente com a idéia do positivismo de que o progresso só pode ser obtido mantendo-se a ordem, Júlio de Castilhos, o fundador e ideólogo do Partido Republicano Rio-Grandense, tinha como lema “conservar melhorando”.

A arquitetura que os republicanos criaram no Rio Grande do Sul é chamada de positivista e está presente em vários lugares da capital do estado, Porto Alegre, como a Biblioteca Pública, os antigos Correios e Telégrafos, a sede do atual Museu de Artes do Rio Grande do Sul e em outros prédios imponentes. Em Porto Alegre e no Rio de Janeiro existem Tem-

plos Positivistas que podem ser visitados. Tão grande era a admiração dos brasileiros por Auguste Comte que atrás de sua lápide no cemitério do Père-Lachaise em Paris consta que seu túmulo foi mandado construir por brasileiros. A presença de admiradores brasileiros também está presente na restauração da casa em que Comte viveu em Paris e naquela em que viveu Clotilde de Vaux, mulher que teve uma grande influência emocional e espiritual em sua vida, inspirando-o a criar a Religião da Humanidade. Essa última casa foi transformada em Capela da Humanidade, sendo mantida pela Sociedade Positivista Brasileira.

Não se pode falar no estado do Rio Grande do Sul, sem citar os centros de tradições gaúchas (CTGs) (Oliveira 2006). Quando se mencionam as coisas gaúchas pensa-se sempre num passado que teria existido na região pastoril da Campanha no sudoeste do Rio Grande do Sul e na figura real ou idealizada do gaúcho. Ocorre que esta tradição se disseminou para todo o estado, cujos habitantes são agora designados pelo termo gaúcho. Os imigrantes alemães e italianos que foram para regiões onde não se praticava a pecuária extensiva também aderiram ao churrasco e ao mate. Adotar os costumes gaúchos significou para os colonos alemães e italianos, em primeiro lugar, uma forma de afirmar que pertenciam ao Rio Grande do Sul e ao Brasil. Em segundo lugar, significou uma forma de modificar sua imagem. Ao passo que o termo *colono* tinha e ainda tem uma conotação pejorativa, o termo *gaúcho* designava um tipo socialmente superior. Para isso contribuiu não somente o fato de os fazendeiros formarem a camada social mais poderosa do estado, mas também de o símbolo principal do gaúcho ser o cavalo. Na Europa, esse animal era apanágio e marca de distinção da aristocracia rural. Uma das primeiras providências dos colonos ao chegarem ao Brasil era adquirir essa montaria, tão logo tivessem condições de fazê-lo. A identificação do colono com o gaúcho significava, portanto, uma forma simbólica de ascensão social.

A adoção da tradição originária da região da Campanha por habitantes de outras áreas do Rio Grande do Sul significou um primeiro processo de desterritorialização da cultura gaúcha que saiu de sua origem e

adquiriu novos significados em novos contextos. Hoje há CTGs em todas as regiões do Rio Grande do Sul. Como se sabe, os gaúchos, em geral os descendentes dos colonos que não conseguem terras no Rio Grande do Sul, têm migrado para outros estados em busca de terras. Isto ocorreu com Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso, Rondônia, etc. E onde há gaúchos há CTGs. Hoje 37% dos CTGs está do Rio Grande do Sul. A manutenção da cultura gaúcha por parte dos rio-grandenses que migraram para outros estados representa um novo processo de desterritorialização que é importante porque a cultura gaúcha continua com seus descendentes que muitas vezes nunca estiveram no Rio Grande do Sul.

Um terceiro processo de desterritorialização está se passando com os gaúchos que estão emigrando para o exterior. Isto ocorre não somente com os que vão cultivar terras em países vizinhos como o Paraguai e a Bolívia, mas também com os que vão para países do primeiro mundo. Estima-se que atualmente haja aproximadamente um milhão de brasileiros vivendo nos Estados Unidos, Europa e Japão. E onde há gaúchos há CTGs. Assim, em 1992 foi criado um CTG em Los Angeles que acabou servindo de estímulo para a criação de outros. No mesmo ano, foi criado um CTG em Osaka, Japão. Este último tem o sugestivo nome de CTG Sol Nascente numa prova de que as culturas viajam com seus portadores e se aclimatam em outros solos.

Sabemos que os escravos trouxeram suas religiões da África para o Brasil. Assim, o Candomblé, o Xangô, a Macumba e o Batuque foram maneiras de manter viva a memória coletiva africana. Mas como havia repressão aos cultos, as divindades africanas freqüentemente tinham de ser escondidas atrás de santos católicos. Já a Umbanda, que surge a partir da década de vinte do século XX com uma liderança de classe média, é uma religião que faz uma síntese do pensamento social brasileiro, combinando elementos africanos, kardecistas e católicos. Esses elementos, que vêm todos de fora, são juntados formando uma nova religião, a rigor a única criada no Brasil. É interessante que as religiões afro-brasileiras se transformaram hoje em religiões multi-étnicas professadas freqüentemente por brancos criados como católicos. É também impressionante a penetração

da Umbanda e do Batuque no Uruguai e na Argentina, países que em geral se vêem como europeus e com pouco influência africana (Oro 1995). Igualmente, cabe ressaltar que a Igreja Universal do Reino de Deus tem filiais em mais de oitenta diferentes países. Hoje, o Brasil não só importa, mas também exporta bens culturais.

Atualmente, cada vez mais os fenômenos culturais viajam. O rock surge nos Estados Unidos na década de cinquenta, mas acaba sendo adotado nos mais diferentes países e culturas. De certo modo, ele se tornou um gênero musical internacional, mas produzido localmente. Quando a música brasileira Rita Lee começou a compor seus *rocks*, muitos críticos musicais disseram que elas não faziam parte da música popular brasileira. Mas hoje temos um *rock* que é feito no Brasil, por compositores brasileiros falando freqüentemente do Brasil de uma forma politizada e crítica. Para tornar as coisas mais complexas, a banda brasileira Sepultura compõe músicas em inglês que fazem sucesso nos Estados Unidos e na Europa. Este grupo acaba de lançar um disco chamado *Roots*. Para buscar suas raízes eles se embrenharam numa aldeia xavante localizada no estado do Mato Grosso. Em apenas quinze dias, *Roots* estava entre os discos mais vendidos na Europa, superando Michael Jackson e Madonna na Inglaterra, e vendendo mais de quinhentas mil cópias em dois meses.

Os jeans surgiram na Califórnia em meados do século XIX como uma roupa para garimpeiros em busca de ouro, e acabaram virando uma vestimenta utilizada em todo o mundo principalmente por jovens que não exercem atividades manuais. Eles fazem parte de um estilo que é globalizado. Fenômenos mais recentes incluiriam os *fast foods*, a MTV e seu estilo videoclip, os grandes festivais de rock, etc. Os exemplos se multiplicam num mundo em que a cultura está cada vez mais mundializada (Ortiz 1994). As manifestações culturais que antes eram vistas como claramente delimitadas, agora seguem em parte a lógica da globalização e não respeitam mais as antigas fronteiras nacionais ou regionais.

Durante a fase populista de nossa história, o que vinha de fora era freqüentemente visto como impuro e, portanto, perigoso. Assim, a Co-

ca-Cola e o Cinema de Hollywood eram muitas vezes satanizados como exemplos do imperialismo cultural norte-americano, ao passo que o samba e o Cinema Novo eram vistos como exemplos do que havia de mais autenticamente nacional. Hoje a situação se tornou mais complexa: o logotipo da Coca-Cola está na camiseta de nossos principais times de futebol e Sting, roqueiro inglês, patrocinado por essa companhia de refrigerantes diz defender os índios do Brasil. *A Grande Arte*, filme feito por um brasileiro, apesar de rodado no Brasil, é falado em inglês. *O Quatrilho*, ao contrário da tradição do *Cinema Novo* não escolheu a figura do nordestino, mas a do colono italiano para retratar o Brasil. O filme é tecnicamente bem feito e foi estrelado por artistas da Rede Globo. Foi organizado um *lobby* profissional para que o filme fosse premiado em Hollywood, o que significaria sua consagração na Meca do cinema comercial. Falando na Rede Globo, ela exporta suas telenovelas para países como Portugal e China.

Países que têm um grande número de emigrados e que dependem de suas remessas de dinheiro, como Portugal e Haiti, estão atualmente cada vez mais definindo sua nacionalidade não somente a partir de seu território geográfico, mas também a partir do lugar onde vivem seus cidadãos ou os filhos deles. Assim, Portugal se vê como uma nação no mundo e o Presidente Aristide, do Haiti, considera que a *Décima Província* daquele país é formada pelos emigrados - e frequentemente os filhos destes que já têm outra cidadania - que vivem em outros países como os Estados Unidos. O Haiti, a exemplo de outros países, seria um país sem fronteiras. Com isto, o critério da nacionalidade passa a ser não só o território, mas também a ascendência comum (Schiller e Fouron 1997).

Mas em alguns casos definir a ascendência e o território é extremamente complexo. Por exemplo, os *chicanos*, os descendentes de mexicanos nascidos nos Estados Unidos têm a nacionalidade norte-americana e não a mexicana. Alguns deles querem recuperar a metade do território que foi conquistado do México durante a guerra com seu grande país vizinho do Norte. Anualmente, eles celebram a festa de Cinco de Maio, que comemora a expulsão dos invasores franceses pelo exército mexicano no século

passado. Isto é complicado porque eles estão em lugares como a Califórnia e o Texas que pertenciam ao México e que em decorrência da anexação de grande parte de seu território pelos norte-americanos em 1848 atualmente faz parte dos Estados Unidos (Rodriguez 1998). Como celebrar a preservação do país em que nossos antepassados nasceram quando eles migraram para um território que fazia parte dele mas que agora pertence a outra nação?

O embaralhamento das fronteiras, em vez de fazer o sentido de nacionalidade diminuir, o faz crescer. Há uma série de conflitos étnicos e nacionais que mostram como o território continua sendo uma força mobilizadora de sentimentos muito íntensos. Os exemplos da ex-Iugoslávia e a ex-União Soviética estão mostrando o esfacelamento de países e o ressurgimento de nacionalismos exacerbados, que causam guerras fratricidas. A criação de manifestações culturais mundializadas absolutamente não significa que as questões locais estão desaparecendo. Ao contrário, a globalização torna o local mais importante do que nunca. Como podemos nos situar no mundo, a não ser a partir de nosso próprio território, por mais difícil que seja defini-lo?

Na virada do século XX, o mundo assistiu dois processos que ocorreram simultaneamente na Europa. De um lado, houve a consolidação da União Européia. Ela é fruto da gradual união de diversos países, que historicamente se guerreavam e que agora estão se associando livremente. Essa união implica a abolição de fronteiras econômicas e de mercado de trabalho, a criação do *euro*, a integração de exércitos, e principalmente um pacto de renúncia à guerra como forma de resolver conflitos entre seus países membros. A associação desses países numa união não significa, entretanto, o desaparecimento da diversidade cultural. Ao contrário, continuar-se-á falando diferentes línguas, manter-se-á a riqueza cultural de cada país-membro e cada um deles continuará regido por sua própria legislação. Isso obviamente não significa que os conflitos étnicos e regionais tenham desaparecido. Em vários dos países membros, alguns aparentemente bem consolidados, a questão nacional é candente, como atestam os movimentos separatistas dos bascos e dos irlandeses e outras nacionalidades que não se consideram re-

presentadas pelos países aos quais estão sujeitas.

De outro lado, em parte da Europa Oriental ocorreu o esfacelamento de países e o ressurgimento de conflitos étnicos e regionais. Países que eram uniões apenas formais começaram a se desagregar a partir do momento em que não existia mais um regime repressivo que mantivesse diferentes nacionalidades juntas sob um mesmo estado. Os exemplos da ex-União Soviética e da ex-Iugoslávia mostram o ressurgimento de nacionalismos exacerbados que muito vezes causam guerras fratricidas.

A tensão entre o global e o local não está restrita ao Velho Mundo. Os Estados Unidos, passada a fase do *melting pot*, em que os imigrantes abandonavam suas culturas de origem e se fundiam num cadinho em que eram socializados naquilo que era considerado a cultura e o modo de vida norte-americano, estão hoje num momento em que os diferentes grupos étnicos reivindicam sua especificidade. Esse processo faz com que, a rigor, além dos descendentes dos primeiros imigrantes anglo-saxões, não exista mais alguém que seja apenas norte-americano. Os habitantes dos Estados Unidos são atualmente hifenados: *African-American*, *Native-American*, *Hispanic-American*, etc. A construção de novas identidades sociais dentro da identidade nacional significa a afirmação das diferenças em relação aos outros grupos e a não-aceitação de um modo único de ser norte-americano. Segundo os críticos desse processo, isso estaria causando uma *Desuniting of América* (Schlesinger Jr 1992), já que não haveria mais uma nação, mas diferentes formas de vivenciá-la.

Essas situações contraditórias pelas quais passam diferentes países são o resultado de uma série de processos que o mundo vem vivenciando. Nos últimos duzentos anos presenciou-se a formação de estados-nação baseados na idéia de uma comunidade de sentimentos e de interesses que ocupa um território delimitado e cujas fronteiras geográficas e simbólicas precisam ser cuidadosamente preservadas. O estado-nação tende a ser contrário à manutenção de diferenças regionais e culturais, exigindo uma lealdade à idéia do país.

O conceito de estado-nação está sendo afetado pela compressão do

tempo e do espaço, na medida em que a velocidade da informação e dos deslocamentos se intensifica e faz com que as mudanças se acelerem cada vez mais. Embora desde a época das grandes viagens marítimas da Idade Moderna só fizesse sentido pensar a economia como um sistema mundial já que havia troca de mercadorias de um continente para outro, atualmente estamos assistindo a globalização da economia. Houve uma época em que os diferentes mercados nacionais se consolidaram e em que os países centrais procuraram exportar suas mercadorias para outros países. Hoje, mais do que multinacionalizada, a economia está se caracterizando por grandes corporações transnacionalizadas, com o capital espalhado em diferentes nações, vendendo frequentemente mais fora do que dentro de seu país de origem, recrutando executivos em qualquer lugar do mundo a partir de critérios de eficiência e não mais de nacionalidade.

É natural que todos esses processos também se reflitam no âmbito da cultura. Com a velocidade da disseminação das mensagens estão se criando estilos de vida mundializados. Alguns padrões de consumo e de gosto indicam que existe uma série de manifestações culturais que se internacionalizaram. Se antigamente as culturas tendiam a ser associadas a um território e a identidades definidas, o que se verifica atualmente é um cruzamento das fronteiras culturais e simbólicas que faz com que haja uma desterritorialização dos fenômenos culturais. Uma manifestação simbólica que surge num contexto migra para outros e é recontextualizada. É claro que essa adoção não é passiva e implica sempre em reelaboração. Isso significa que as culturas se tornam cada vez mais híbridas (Canclini 1997 e Burke 2004).

Esse processo de mundialização da cultura, que dá a impressão de que vivemos numa aldeia global, acaba repondo a questão da tradição, da nação e da região. À medida que o mundo se torna mais complexo e se internacionaliza, a questão das diferenças se recoloca e há um intenso processo de construção de identidades. Se a unificação nacional ocorrida no passado se mostrou contrária à manutenção de diversidades regionais e culturais, o mundo está em parte assistindo justamente a afirmação das diferenças.

Assim como os camponeses que viviam na França do século XVIII

tenham dificuldade em se imaginar como cidadãos franceses, condição que lhes foi atribuída pela Revolução de 1789, podemos supor que os novos membros da União Européia terão dificuldades em se identificar automaticamente como *européus*, categoria um tanto ampla, e por enquanto não tão significativa como cidadão francês, italiano, etc. À medida em que o mundo fica menor, torna-se cada vez mais difícil se identificar com categorias tão genéricas como Europa, mundo, etc. É natural, portanto, que os atores sociais procurem objetos de identificação mais próximos. Somos todos cidadãos do mundo na medida em que pertencemos à espécie humana, mas necessitamos de marcos de referência que estejam mais próximos de nós. Experimentamos a mesma dificuldade que tem uma criança em entender o que é um mapa do mundo e por que sua casa não está representada nele.

Referências

- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo, Editora da Unisinos, 2004.
- CANCLINI; Néstor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo, EDUSP, 1997.
- FRY, Peter. “Feijoada e *soul food* 25 anos depois”. In: ESTERCI, Neide, FRY, Peter & GOLDENBERG, Mirian (orgs). *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Editora da UNESP, 1991.
- OLIVEN, Ruben George. In: *Violência e Cultura no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1989.
- OLIVEN, Ruben George. *A Parte e o Todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis, Vozes, 2006, 2ª. edição.
- ORO, Ari. “A Desterritorialização das Religiões Afro-Brasileiras”. *Horizontes Antropológicas* n. 3, 1995.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- RODRIGUEZ, Mariângela. *Mito, Identidad y Rito. Mexicanos y Chicanos en California*. México, CIESAS & Miguel Angel Porrúa, 1998.
- SCHILLER, Nina Glock & FOURON, Georges. “Laços de Sangue: os fundamentos raciais do Estado-nação transnacional”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 48. Coimbra, Portugal, 1997.
- SCHLESINGER Jr., Arthur M. *The Desuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*. New York, W.W. Norton & Company, 1992.

Diásporas, identidades e traduções culturais dos Franciscanos alemães em Mato Grosso

Jérry Roberto Marin (UFMS)

Esse artigo analisa as diásporas dos Franciscanos alemães, da Província de Santa Isabel, da Turíngia, em Mato Grosso e as ambiguidades das vivências e identidades dos missionários ao experimentarem a condição de estrangeiros, de deslocamento. As perseguições, em virtude da ascensão e consolidação do nazismo na Alemanha, trouxeram inúmeros desafios aos Franciscanos. Para evitar a extinção da Província, os Superiores optaram, embora não o desejassem, pela dispersão, em diferentes países, da maioria dos seus membros. O Mato Grosso, onde se estabeleceram a partir de 1937, tornou-se um desses “lugares de refúgio”.¹ O fluxo diaspórico foi interrompido durante a Segunda Guerra Mundial; no entanto, em 1943, 39 missionários alemães atuavam no Mato Grosso. Na década de 1940, administravam, na arquidiocese de Cuiabá, quatro paróquias, das oito existentes; na diocese de Corumbá, cuidavam de sete das quinze paróquias existentes; e eram os únicos que atuavam na prelaia

1 A Província tinha a missão de Hokkaido, no Japão. Como havia uma restrição à entrada dos religiosos, estes procuraram um novo campo missionário. No Brasil, foram oferecidas as paróquias de Belém, no Pará, e de São Luís, no Maranhão. A Província da Imaculada Conceição, no Rio Grande do Sul, Brasil, cedeu todo o estado de Mato Grosso.

de Chapada dos Guimarães.² No Brasil, a presença dos Franciscanos vinculava-se ao movimento de reforma que o episcopado mato-grossense estava implementando a fim de criar uma Igreja homogênea, centralizada e criar meios para que a instituição se tornasse a mais presente e importante da sociedade.

Os freis representavam Mato Grosso como terra de missão ou “de ninguém”. Era o território do vazio, do desconhecido, espaço ainda não ocupado pela Igreja Católica que deveria ser conquistado. Por não ter sido incorporado pelas instâncias dos poderes do Estado e da Igreja Católica, associava-se ao espaço da desordem, onde o diabo reinava triunfante, tendo como adoradores os indígenas e sertanejos. O esforço missionário consistia em fazer com que a Igreja Católica assumisse a posição de liderança e exclusividade. Para tal, iriam cristianizar as populações, indígenas ou não, e erigir e organizar a Igreja. Terra de missão era estereotipada, sob o ponto de vista dos religiosos, como.³ O desconhecido incitava a curiosidade, a ambição e os desejos de conquista. O trabalho missionário parecia interminável, pois sempre haveria novos sertões a serem descobertos e anexados. O objetivo era o triunfo definitivo da Igreja em todos os recantos, mesmo nos mais isolados e distantes.

O ideal missionário franciscano revela o desejo de subjugar e de controlar. A *crux* simbolizava a ordem, em oposição ao desordenamento, e impunha uma espiritualização do espaço a ser incorporado. Essa consagração equivalia a um novo nascimento, agora sob o domínio da Igreja Católica. O lexema *romaniçar* aponta para as tentativas de reeuropeização

2 A expansão ao norte do antigo estado de Mato Grosso foi igualmente rápida. Em 1938, Rosário Oeste; em 1939, Chapada dos Guimarães; em 1940, Nossa Senhora da Boa Morte (Cuiabá). Em 1941, foi criada a Prelazia de Chapada dos Guimarães, entregue à administração dos Franciscanos, e foram criadas novas casas em Dourados, Maracaju e Santo Antônio de Leverger. Em Goiás, foi aceita a paróquia de Pirenópolis. Em 1941, foi transferida para Campo Grande a sede do Comissariado dos Franciscanos em Mato Grosso, onde, a partir de 1942, assumiram a Paróquia de São Francisco. Em 1947, assumiram Fátima de São Lourenço. Na década de 1960, os Franciscanos aceitaram outros postos missionários.

3 ELSING, Jorge, *Entre os rios Paraguai e Paraná: experiências e reflexões de um missionário franciscano no Mato Grosso*, p. 109.

do catolicismo no Brasil, aspecto que pressupunha homogeneização e hierarquização, uma vez que aquele era um movimento de inspiração conservadora, pelo qual a Igreja tornou-se depositária e guardiã da ortodoxia e da verdade.

Nas autorrepresentações criadas acerca do missionário franciscano, reforçavam-se as imagens de apátrida, de errante, daquele que atravessa fronteiras e torna as divisões do mundo em Estados Nacionais como contingentes e provisórias diante de outra *comunidade* global, a cristã. Ele deveria ser universal, descompromissado com qualquer nacionalismo, pois seu ideal era difundir o reinado de Cristo e do Papa. Seria um desbravador destemido dos sertões, das florestas bravias, do pantanal e das terras inóspitas. Ele domesticaria os indígenas sem lei e Deus, a natureza, e civilizaria os mato-grossenses. Esses ideais exigiam renúncia de si mesmo, dos seus valores e desvinculação dos laços sociais, familiares e com os locais de origem. O missionário deveria ser obediente, infatigável, corajoso, intrépido e perseverante, pois deveria suportar todos os sacrifícios, abstenções e até a morte para defender o ideal, e muitos franciscanos desejavam o martírio.

O exílio forçado pelas perseguições e a dispersão pelo mundo dos Franciscanos da Província da Turíngia colocou-os como sujeitos de diásporas. Como exilados, atravessavam fronteiras, rompiam com as barreiras do pensamento e da experiência (SAID). Como imaginar a relação dos frades com sua terra de origem, sua identidade nacional e a natureza do seu pertencimento a partir da experiência da diáspora? De acordo com Bhabha, a problemática das identidades deve ser repensada para além da lógica binária e das mútuas exclusões. Para tal, propõe o conceito de *in between*, de espaço intersticial, como o local de negociação cultural onde os indivíduos negociam suas identidades diante das circunstâncias que se apresentam. O autor ainda afirma que nesse processo não ocorre:

[...] simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambiva-

lência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a diferença do outro revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação.⁴

Assim, os indivíduos nos entrelugares negociam, constroem-se e reconstroem-se o tempo todo. Para o referido autor, essa “passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta”.⁵

Os franciscanos nunca se desligaram totalmente das suas raízes, pois mantiveram fortes vínculos com seus lugares de origem e suas culturas, tradições, histórias e linguagens, assim como as tentativas de preservar sua identidade cultural alemã, embora essa não seja a única fonte de identificação. Eles tiveram de renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida”, de absolutismo étnico ou de homogeneidade religiosa, pois foram obrigados a negociar com as novas culturas, tradições, histórias e linguagens do Brasil sem serem completamente assimilados. Eles tornaram-se irrevogavelmente *traduzidos*. Segundo Bhabha, é “na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”.⁶ Na tradução, o “tradutor é obrigado a construir o significado na língua original e depois imaginá-lo e modelá-lo uma segunda vez nos materiais da língua com a qual ele ou ela o está transmitindo. As lealdades do tradutor são assim divididas ou partidas”.⁷ Nesse sentido, para Cardoso de Oliveira, a tradução exprime a ideia de que somos plurais

4 BHABHA, Homi. *O local da Cultura.*, p. 74-75.

5 *Ibid.*, p. 22.

6 *Ibid.*, p. 20.

7 MAHARAJ, Sarat. Perfidious Fidelity. In: FISHER, Jean (Ed.). *Global visions: towards a new internationalism in the visual arts*. London: Institute of the International Visual Arts, 1994. p. 31. Citado por HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 41.

e parciais.⁸ Esse processo nunca se completa, é ambíguo e permanece em sua indecidibilidade.⁹

Os Franciscanos foram “[obrigados] a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas”.¹⁰ Eles, quando questionados, reconheciam-se como brasileiros, embora soubessem que nunca seriam um. Nesse sentido, ser alemão e brasileiro não era conflituoso. Porém, a sensação sempre vivenciada era a de *des-locamento*, de não estar em casa. Eles tiveram de “aprender a habitar no mínimo duas ou mais identidades, a falar duas ou mais linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas.”¹¹ Ou seja, sempre há o deslize ao longo de um espectro sem começo ou fim.¹² Eles passaram a pertencer a mais de um mundo, sem pertencerem completamente a nenhum deles. Não tinham um lugar certo ou “casa” e a chegada a algum lugar estável, fixo e confortável sempre foi adiada.¹³ A busca para criar um lugar de pertencimento foi constante e suas identidades tornaram-se ambíguas, flutuantes, deslocadas, contraditórias, não resolvidas, cada uma delas influenciando as demais.¹⁴ Os Franciscanos foram obrigados a retrabalharem suas vidas, as metodologias pastorais e a doutrina da Igreja Católica. Foram momentos de luta cultural, revisão e reapropriação. No exílio, a vida é descentrada, desestabilizadora, é levada fora da ordem habitual, segue um calendário diferente, e os hábitos de vida no novo ambiente ocorrem contra o pano de fundo da memória dessas coisas na terra natal, como num contraponto. Por outro lado, vivenciavam um sentimento particular de realização ao agir como se estivessem em casa.

8 CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, p. 111.

9 *Ibid.*, p. 74.

10 *Ibid.*, p. 76.

11 HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 89.

12 *Ibid.*, p. 33.

13 *Ibid.*, p. 415.

14 SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, p. 200; HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 415.

O cenário religioso de Mato Grosso trouxe aos Franciscanos desafios variados. Como se inserir em outro Estado-Nação, como negociar com a hierarquia eclesiástica brasileira, como estabelecer uma pastoral diante de um cenário religioso diferente do alemão e europeu e, por fim, como reconstruir suas identidades e como estabelecer suas negociações culturais? O superior da missão, Eucário Schmitt, diante do fluxo constante de frades que chegavam para trabalhar na missão¹⁵ e da impossibilidade de a maioria das paróquias sustentarem mais de um religioso, por não gerarem rendas, viu-se obrigado a dispersá-los em locais muito distantes uns dos outros e em diferentes circunscrições eclesiásticas de Mato Grosso. Como decorrência, a missão franciscana caracterizou-se pela dispersão espacial, isolamento dos confrades, impossibilidade de manter a vida conventual e pela dificuldade de administrar a missão.¹⁶

Os Salesianos, Redentoristas e a Terceira Ordem Regular de São Francisco que atuavam em Mato Grosso haviam escolhido as paróquias mais populosas e rentáveis e desprezado as demais. Nas disputas pelo mercado religioso católico, os interesses materiais sobrepujaram-se, muitas vezes, à cristianização e à expansão institucional. Aos Franciscanos, por se inserirem como sócios menores, foram destinadas as paróquias mais extensas, as recentemente criadas, as que ficaram vacantes durante várias décadas, as com baixa densidade demográfica e que não permitiam a sobrevivência de um único padre. As primeiras paróquias assumidas distavam umas das outras mais de mil quilômetros. Nessas paróquias, as igrejas matrizes, quando existiam, eram de pequenas proporções e encontravam-se em mau estado de conservação, não tinham alfaias e objetos necessários

15 Em 15 de outubro de 1938, foi erigido o Comissariado de Mato Grosso.

16 A paróquia de Entre Rios, atual Rio Brillante, abrangia um território de 50.000 km², e tinha anexas as paróquias de Dourados (20.000 km²) e Maracaju (6.000 km²). As paróquias de Entre Rios e Dourados foram criadas em 1935 e permaneceram vacantes por falta de padres para provê-las. Em 1938, os Franciscanos assumiram a paróquia de Rio Brillante. Herculânea (atual Coxim), em 1939. APPP, Livro Tombo da paróquia de Ponta Porã, p. 90.

ao culto.¹⁷ A partir de 1941, assumiram com exclusividade a prelazia da Chapada dos Guimarães. Assumir uma prelazia era vantajoso, pois obteriam o reconhecimento da Santa Sé e, ao mesmo tempo, estabeleceriam uma relação direta com as autoridades civis e eclesiásticas brasileiras. Para superar a escassez de rendas, poderiam obter subvenções da *Congregação de Propaganda Fide* (por ser considerada uma terra de missão), dos governos estadual e federal e de benfeitores estrangeiros. Havia em todo o território da prelazia, que era de 142.000Km², um único edifício religioso. Segundo os franciscanos,

[...] em toda a nova prelazia um vigário não pode viver dignamente. Por isso [em Mato Grosso] toda a coisa é elevada à dignidade de uma prelazia. [...] Isso está certo sob o ponto de vista da cura de almas, porque de outra maneira não poderá atender às necessidades de toda a região da paróquia nem da prelazia.¹⁸

Desde a chegada ao Mato Grosso, os Franciscanos procuraram aproximar-se daquilo que buscavam compreender e intervir. O homem, a natureza, o cenário religioso e a cultura mato-grossense tornaram-se objetos de observação, reflexão e classificação, com o objetivo de ordenar, dominar, subordinar e remodelar. Esses olhares eram ambíguos, eram estrangeiros e familiares e aproximavam-se da concepção do mundo e de homem que conheciam, embora redefiniram sua própria identidade ao traduzirem-se. Ao fazê-lo, por meio da intervenção modificadora e trans-

17 Frequentemente, teias de aranhas, marimbondos e os morcegos assustavam os fiéis durante as missas e rezas. As casas paroquiais encontravam-se em condições precárias: eram insalubres, sem mobília e fechaduras. Na paróquia de Porto Murтинho, que ficou vacante de 1924, quando foi criada, até 1940, havia caixas que serviam de móveis e o fogão era uma lata virada. Em Dourados, a casa que serviu de residência por quinze anos tinha fendas que permitiam a entrada de insetos, répteis, água durante o período de chuvas e pó vermelho durante o período de seca. Ela também não oferecia segurança, devido aos frequentes tiroteios, que obrigavam os frades a dormir, para protegerem-se, embaixo das camas. *Ibid.*, p. 279.

18 *Chronik der Mission I*, citado por KNOB, P., op. cit., p. 176.

culturadora, a região também recebeu modificações no seu caráter original ao incorporar essas representações à sua identidade.¹⁹

As descrições culturais foram o resultado de experiências partilhadas no convívio com os *outros*, que se tornaram objetos de observação, estudo e análise, pois “o conviver é pautado no observar”.²⁰ A presença dos missionários é um fato de autoridade, portanto de poder. Esse lugar sempre foi construído de forma autoritária e assimétrica e raramente dialógica. O *outro* foi silenciado, domesticado e ocupava um lugar inferior. Em suas narrativas culturais, a alteridade e as exclusões foram levadas ao extremo, colocando à distância um *outro*, com o fim de distinguirem-se dele e fazerem-se mais críveis.²¹ Para frei Elsing, o missionário deveria exercitar seu caráter e inteligência, banir de seus ideais toda a pressa ou inquietação para tornar-se “modesto e pôr de lado todo o espírito de superioridade do próprio europeu.”²² Porém, na maioria das vezes, não conseguiram desenvolver a aptidão de tolerar a diferença, inventando e estruturando as alteridades, as exclusões e os preconceitos. Entre os religiosos estrangeiros que atuavam em Mato Grosso, os Franciscanos foram os que mais relutaram em aprender a língua portuguesa, aspecto que dificultou às suas ofensivas para reverter a situação de lateralidade do catolicismo na sociedade mato-grossense. Intolerantes, não cessaram de fabricar os *outros* e de deslegitimá-los. Ao mesmo tempo em que se autorrepresentavam como *próximos* dos mato-grossenses, conservavam-se *distantes*, excitando os pro-

19 O olhar sugere uma reflexão, um diálogo constante com as referências culturais do observador e sua visão de mundo. Essas, diante do novo, podem ser revistas, negadas ou reiteradas. Diante das diferenças, o universo cultural conhecido (alemão/europeu) era reafirmado, colocando-se como central, ou seja, como o mundo da cultura e civilização. Havia um reconhecimento dos valores culturais que se negava àqueles que não se aproximavam desses referenciais. Assim, descobrir o *outro* significava descobrir a si próprio, pois o conhecimento de si baseava-se no prévio conhecimento do *outro*.

20 ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. *Jovens indígenas e lugares de pertencimento: análise dos jovens indígenas da Reserva de Dourados/MS*, p. 11.

21 *Ibid.*, p. 11.

22 ELSING, Jorge, *op. cit.*, p. 37.

cessos geradores da alteridade. Os franciscanos orgulhavam-se de serem alemães, europeus e católicos, de serem procedentes de uma Nação onde o processo civilizatório era pleno. Esses aspectos os habilitavam a tornarem-se agentes civilizadores. Eles sentiam-se responsáveis por difundir os ideais da Igreja Católica e as realizações da sociedade ocidental, das quais os mato-grossenses estariam excluídos. A experiência diaspórica e missionária são experiências de contato, que raramente se estabelecem a partir de uma condição de igualdade, mas repletas de tensões não resolvidas, que produzem novas identidades.

O Mato Grosso que os missionários representavam aproximava-se daquelas ideias veiculadas na Europa sobre as regiões desconhecidas e isoladas e de clima tropical. Eles perceberam primeiro as diferenças, *outra* coisa, tão estranha e distinta a eles. As primeiras impressões dos missionários foram de assombro diante delas, sobretudo à claridade, à riqueza de cores da paisagem tropical, às variações climáticas, ao calor, aos diferentes cheiros e odores e à multiplicidade étnica. A natureza era refeita em imagens paradoxais, ambíguas, contrastantes, em que a edenização e a detração, o encantamento e a decepção, a fascinação e o terror alternavam-se, associavam-se e complementavam-se. Ela impressionou-os pela suas particularidades e pela dessemelhança da paisagem europeia. Caracterizaram-na como exuberante, luxuriosa, embriagadora, idílica e, ao mesmo tempo, pobre, perigosa e improdutiva. Aquela natureza parecia não conhecer limites geográficos. O encantamento diante de seu aspecto exótico, traduzido na exuberância da flora e fauna e no seu aspecto selvagem e indômito, levou-os à tendência predominante de edenizá-la. Para os religiosos, a natureza sobrepunha-se ao homem e viam na sua exuberância a confirmação da existência de Deus. Pela diversidade e variedade, foi associada ao paraíso terrestre. Ao detratá-la, descreviam-na como uma porção do território brasileiro onde a terra era improdutiva, repleta de crimes, corrupções, sem lei e justiça e cheia de pragas. Muitos afirmavam que todas as pragas do Egito haviam se

refugiado no Mato Grosso para torturar os mortais.²³ A paisagem, a perder de vista, alargava o olhar do observador para além do que estava próximo, num horizonte quase infinito. Essa visão reforçava o estigma de Mato Grosso como uma terra que se mantinha improdutiva por falta de iniciativa dos mato-grossenses em transformá-la. A inexistência de empreendimentos humanos tornava-a tristonha, e até o sol parecia doentio ao exibir uma tonalidade melancólica.²⁴ Era um “mundão” abandonado, terras que não se acabavam. As dificuldades ambientais seriam obstáculos à ação missionária mais do que desafios a serem superados. Eram elementos externos, desagradáveis, nos quais pouco poderiam intervir. Enfim, ao observar a natureza em sua diferença, procuravam conquistá-la e administrá-la em sua exuberância e rudeza.²⁵

Mato Grosso, pela localização geográfica fronteiriça com Paraguai e Bolívia, foi associado às imagens de fronteira-sertão. Outro espaço geográfico, simbólico e social. Seria um local ermo, periférico dos centros do poder, despovoado, desconhecido e fora do âmbito da civilização e da nacionalidade. Lugar de atraso técnico, comportamentos antigos, natureza virgem e indomável. O sertão era a negação da cultura, da civilização e da nacionalidade. Era o local propício à ação missionária, que se inseria na marcha rumo ao progresso, à civilização, à construção da nacionalidade e à Igreja romanizada.

Sabe-se que esse isolamento nunca foi absoluto. Mato Grosso estava inserido, embora de forma precária, num circuito global por meio de transações econômicas, de redes de comunicações e de deslocamentos de bens, pessoas e dinheiro. A estrada de ferro e o telégrafo, desde a década de 1920, revolucionaram o fluxo comunicativo e as concepções de tempo e espaço, redefinindo o próximo e o longínquo. O consumo de produtos importados, como armas, rádios, fonógrafos, roupas, pianos, máquinas de

23 BIENNES, Máximo, *Uma Igreja na fronteira*, p. 169.

24 ELSING, Jorge, op. cit., p. 159.

25 Ibid., p. 46.

costura, remédios, automóveis; a luz elétrica e o telefone aumentam o consumo e o circuito de trocas culturais desterritorializadas.²⁶ O dinamismo cultural coloca as sociedades umas frentes às outras, criando processos de desterritorialização e de reterritorialização. Por outro lado, o Estado e a Igreja Católica, embora tivessem suas presenças fluidas, nunca foram ausentes. A maioria da população nunca esteve fora da circulação dos bens simbólicos religiosos. Ali, a disputa pelo mercado religioso era acirrada e as opções oferecidas eram variadas, assim como os trânsitos entre as diferentes religiões, o que resultava em hibridações religiosas. Em Dourados, por várias décadas, a maior autoridade religiosa era constituída pelos pajés, aos quais muitos católicos recorriam, gerando um trânsito entre o cristianismo e as culturas indígenas.

Os discursos sobre o homem tinham como base a categoria raça, pela valorização das características biológicas para diferenciar um grupo do outro. Eram marcas simbólicas que demarcavam também diferenças culturais e religiosas. O mato-grossense, pelo isolamento geográfico e cultural, era incivilizado, bárbaro, rústico, resignado, inculto, apático, indolente, violento, sem espírito empreendedor, supersticioso, infenso às normas, à ordem e às leis, desprovido de ambições, iniciativas, capacidades intelectuais e de aptidão à vida religiosa. Seria mais próximo à natureza do que à humanidade. Por estar privado do uso das faculdades superiores, seria remanescente de uma etapa evolutiva da humanidade. Pertenceria à fase de caçador e coletor, mais próximo aos animais do que aos homens.²⁷ Sua robustez física foi atribuída ao seu caráter pré-humano e à degenerescência gerada pela miscigenação. Sua ingenuidade aproximava-o das crianças, loucos, índios e dementes. Outras vezes, retratavam-no como tendo uma existência infantil e selvagem, pois era prisioneiro de valores culturais do período colonial. Enfim, vivia num mundo restrito e isolado, reflexo da

26 HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 74.

27 ELSING, Jorge, op. cit., p. 161.

natureza hostil e da degeneração racial.²⁸ Nada teria a ensinar e os religiosos temiam confundir-se ou se igualar ao outro cultural.²⁹ Os missionários atribuíam a si a tarefa de transformar o cenário religioso, de superar a recusa à internalização das normas católicas e de vivência pública da fé e por fim, de despertá-lo da letargia para inseri-lo em estágios superiores de civilização.

O cenário religioso de Mato Grosso foi representado como decadente. A recusa da população em internalizar as normas católicas e de vivenciá-las publicamente foram vistas como o resultado da escassez de padres. Seriam “ovelhas” sem pastor. A ignorância e abandono podiam ser comprovados pelo fato de seus habitantes nunca terem visto um frade e pela reação das pessoas nos primeiros encontros.³⁰ Para os frades, os mato-grossenses estariam fora do alcance da Igreja Católica e suas manifestações religiosas foram identificadas como fragmentos da religião cristã. Seria uma fé que não priorizava as práticas sacramentais e estava eivada de exterioridades, pois estabelecia uma continuidade entre o religioso e o social. Constantemente, os religiosos recriminavam suas práticas culturais, criticando-os por desconhecerem o sinal da cruz, orações como o Pai-nosso, a Ave-maria e a Salve-rainha e os principais fundamentos da Igreja Católica. Os religiosos queixavam-se de que, durante a confissão, era necessário proceder como se fossem crianças. Era necessário perguntar tudo e rezar junto com o confidente todas as orações, soletrar palavra por palavra. A fé dos mato-grossenses foi vista como próxima daquela do Antigo Testamento, onde o Deus era aquele que julgava de forma impiedosa e os homens, para se aproximarem da esfera sagrada, precisavam de mediadores, os santos. Jesus Cristo seria o maior de todos e a origem de toda a santidade.³¹ A natureza era viva, dotada de alma e devia ser respei-

28 Ibid., p. 75.

29 Ibid., p. 33.

30 KNOB, Pedro, *A missão Franciscana de Mato Grosso: em comemoração aos 50 anos de fundação*, p. 53.

31 KNOB, Pedro, op. cit., p. 181-182.

tada. Ou seja, acreditavam nos poderes da natureza tanto quando naquele exercidos pelos santos.

Para frei Bassler, o Brasil, apesar de autodenominar-se Nação católica, permanecia num estado evolutivo já superado pela Europa e pelos Estados Unidos, ou seja, de um catolicismo exteriorizado para um catolicismo mais limitado numericamente, porém purificado e mais espiritual.³² Nesta perspectiva linear, esquemática e evolutiva, todos os países deveriam passar obrigatoriamente por estágios inevitáveis. Esses, depois de ultrapassados, levariam às noções mais ortodoxas. Entre os empecilhos à atividade missionária, estariam a inexistência de vias de comunicação, a extensão territorial, a rarefação demográfica, a escassez de rendas paroquiais, a “ferocidade” dos indígenas e seu desinteresse pela catequese, a recusa da população em internalizar as normas católicas e de manifestar publicamente sua fé, a decadência moral da sociedade, a disputa pelo mercado religioso com os protestantes e espíritas, o desconhecimento das línguas faladas, o calor e as diferenças culturais e étnicas.³³

As lutas pelas manutenções das fronteiras, pelas posses das terras e pelo poder político, aliadas às atividades pecuaristas e extrativistas, formaram uma sociedade regida por valores militares e pelo modo de vida campeiro. Havia uma predisposição para a luta, a violência, a guerra e a valorização das habilidades físicas, como o trato com o gado, armas e facas. Esses valores geraram uma opinião pública antirreligiosa e anticlerical e um veto à vivência pública da fé católica, que incluía homens, mulheres e crianças. Essas se mostravam pouco receptivas à religião institucional; sua presença nas igrejas era exígua, porém não menor que a do elemento masculino. Como as paróquias não registravam nenhum movimento religioso, os frades não tinham como sobreviver dignamente nem dispunham de recursos para reformar ou construir igrejas ou casas paroquiais.

32 ADC, Campo Grande, 31 ago. 1952.

33 A diocese de Corumbá era considerada pelo episcopado e clero como a maior diocese do mundo. Frei Jorge Elsing, ao iniciar sua atividade missionária no Mato Grosso, em 1961, repetia para si constantemente: “Ó amplidão de Mato Grosso, tu me destróis ou me fazes mais forte!” Ibid., p. 45.

Diante do novo, e da impossibilidade de conservar intactas as formas tradicionais de pastoral, centrada na sede paroquial, foi necessário construir uma metodologia de trabalho que se adequasse à região. Isolados e sem a possibilidade de reunirem-se para avaliar os resultados, cada frade teve de encontrar soluções para os impasses que se apresentavam. A pastoral desenvolvida foi constantemente revista, negada, revisada, transformada em respostas às novas exigências, estratégias e saberes adquiridos. Nas paróquias mais extensas, centralizava-se em torno das visitas de desobriga e missionárias às residências, povoações, sítios e fazendas. Cerca de 90% da população residia no meio rural e estava sem assistência religiosa regular. Muitos adultos nunca teriam recebido os sacramentos e a maioria apenas um ou dois. As visitas de desobriga tinham como objetivo principal o cumprimento do preceito da confissão e comunhão anual no *tempo pascal*.³⁴ As visitas missionárias eram realizadas em outras épocas do ano. Ambas tinham como fim instruir sobre a doutrina católica, administrar os sacramentos, assistir os doentes, benzer as casas e regularizar a situação religiosa. Caso o padre tivesse conhecimentos de medicina, atendia aos doentes, prescrevia remédios importados da Alemanha, assim como ervas medicinais alemãs e brasileiras. Assim, as práticas médicas alemãs fertilizaram-se com as indígenas, africanas e brasileiras, disseminando novas formas híbridas. Muitos doentes percorriam centenas de quilômetros para tomar Aspirinas (ácido acetilsalicílico), vermífugos e depurativos fabricados nos laboratórios da *Bayer*.

Uma viagem de desobriga ou missionária poderia durar vários meses ou a maior parte do ano, quando eram visitados até cento e vinte pou-

34 Na Pastoral de 1915, o tempo pascal, no sentido litúrgico, era definido como o período compreendido entre o Domingo de Palmas e o da Oitava de Páscoa. No Brasil, pela Constituição *Trans oceanum*, de 18 de abril de 1897, o tempo pascal decorria desde o domingo da septuagésima até a oitava da festa de *Corpus Christi*. Por privilégio especial, podia-se cumprir o preceito desde a septuagésima até o dia de São Pedro e São Paulo. A Santa Sé prorrogou o indulto até o final da Segunda Guerra Mundial. PASTORAL coletiva dos senhores arcebispos das províncias eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuyabá e Porto Alegre, p. 54.

sos ou lugares. As distâncias entre um local e outro eram significativas e, mesmo na década de 1940, podia-se descobrir gentes e terras ainda desconhecidas. Essa pastoral era considerada como a única forma eficaz de evangelização daquelas “vastidões de Mato Grosso”.³⁵

Os Franciscanos, num primeiro momento, percorriam o interior das paróquias sem um roteiro definido. Frei Francisco Brugger, por exemplo, realizou por dez anos, a partir de 1949, visitas de desobriga e missionárias que duravam oito meses, quando percorria milhares de quilômetros. Na ida e na volta, rezava missas e administrava os sacramentos às pessoas que encontrava no caminho ou que casualmente sabiam de sua presença.³⁶ Sua permanência era breve, de poucas horas até dois dias, e sua pastoral apoiava-se na devoção e culto aos santos e às almas do purgatório, nas bênçãos eclesíásticas e na administração dos sacramentos.³⁷ Os caminhos eram raros e, muitas vezes, a linha telegráfica ou os trilhos do trem serviam de referência para as trilhas que existiam. Muitas vezes, os missionários viajavam acompanhados por um guia, indivíduo que os acompanhava a fim de guiá-los nas regiões pouco conhecidas. Mesmo quando o guia era experiente, era comum perderem-se por várias horas.

A partir das primeiras décadas de experiências, as visitas pastorais e missionárias foram consideradas ineficazes e novas estratégias pastorais foram criadas, com vistas a obter uma maior racionalidade, aproveitar melhor os poucos recursos humanos disponíveis e tornar o trabalho missionário mais fecundo e centralizado. Tornou-se obrigatório estabelecer roteiros pré-estabelecidos para que as populações fossem atendidas com maior regularidade. Todas as capelas, povoados e fazendas mais populosos tinham de ser incluídos nos roteiros para que fossem visitados pelo menos uma vez por ano e os menores uma visita a cada dois ou mais anos. Nas visitas, a prioridade seria administrar os sacramentos, instruir os fiéis, ensinar os leigos a

35 ELSING, Jorge, op. cit., p. 157.

36 Ibid., p. 127.

37 Ibid., p. 136.

administrarem o batismo e a extrema-unção em situações que requeriam urgência, e quando possível, poderiam ser criadas associações religiosas. Essas seriam geridas, na ausência do padre, pelos próprios leigos.

Nos locais mais populosos ou que tinham escolas rurais, foram criadas estações missionárias, onde eram construídas capelas.³⁸ Posteriormente, foram construídas obras assistenciais e estabelecimentos de ensino católicos, entregues à administração de religiosos. Nas estações, residiam um ou mais missionários, conforme a necessidade, que exerciam as funções de pároco. A estratégia era intensificar a vida religiosa por meio de uma pastoral catequética regular, pela criação de associações religiosas e pelo incremento da participação nas práticas sacramentais. A construção de centros religiosos evitava que o padre tivesse que percorrer longas distâncias. Com o incremento religioso, essas estações poderiam ser elevadas à sede paroquial.

As experiências adquiridas, os diálogos culturais e as traduções realizadas transformaram para sempre os franciscanos. Ao ensinar, acabaram aprendendo e inventando novas soluções para os problemas que enfrentavam. As vestimentas modificaram-se com a substituição das cores escuras, que se mostraram inadequadas devido ao calor, por outras de cor clara e de tecido mais leve. O chapéu de palha recebeu abas mais largas para protegerem do sol a cabeça e os ombros. O poncho, a rede para dormir, uma lata média para ferver a água e cozinhar e o altar portátil tornaram-se itens indispensáveis.³⁹ As capas de borracha mostraram-se inadequadas, devido ao calor excessivo. A interação também transformou a dieta alimentar. A matula constava de vários gêneros alimentícios indispensáveis, como: carne assada, carne seca, rapadura, farinha de mandioca e farinha de trigo para confeccionar as hóstias. Nas refeições, eram utilizadas

38 As estações missionárias seguiam o modelo da *Propaganda Fide* para as Prelazias. Na Prelazia da Chapada dos Guimarães, não foram criadas paróquias e as que já existiam perderam os foros. Existiam apenas estações missionárias. KNOB, Pedro, op. cit., p. 185.

39 Poncho era um pano grosso forrado que cobria o cavalo e o cavaleiro.

como prato folhas de árvores e dispensava-se o uso de garfo e faca. A paçoca era o prato preferido⁴⁰ e a bebida mais apreciada e indispensável era a aguardente, pois compensava as dificuldades e aliviava as tensões. Todos os missionários adquiriram o hábito de bebê-la diariamente, assim como o hábito de fumar e apreciar arroz com feijão, galinha com molho e rapadura de sobremesa.⁴¹ Era comum o porte de armas para defesa pessoal ou caça, para complementar o cardápio. Onças pintadas e cobras eram os que mais amedrontavam. À noite, eram acesas fogueiras para afugentá-las. Os frades tiveram também de adaptar-se ao banho de rio e a observar quais os locais em que poderiam realizá-lo em segurança, devido às piranhas. A inexistência de edifícios religiosos tornava obrigatórios os improvisos, como administrar os sacramentos ou celebrar as missas com um altar portátil, geralmente numa residência ou sob as árvores.

Viajar por várias horas e dias obrigava os missionários a cultivar distrações para ocupar seu tempo, tais como: rezar as orações e cantos, realizar observações acerca da paisagem e fazer brincadeiras. Após percorrer longas horas, confessavam que já tinham cantado todos os cantos, rezado todas as orações e o silêncio se impunha. Era possível percorrer-se de trinta a cinquenta quilômetros sem se encontrar uma casa e uma estreita picada era o único indício de presença humana. Brincar com a própria sombra, de acordo com a posição do sol, e observar a flora e fauna, ouvir os sons dos cascos da mula ou cavalo eram as ocupações principais. Elsing testemunhou que “andava várias milhas sem avistar sinal de presença humana, nem uma casa.”⁴² A viagem era interrompida apenas pela presença inesperada de animais que surgiam de surpresa, pela variação da vegetação ou do relevo, pelo encontro de uma roça, casa ou posto de vigilância militar. Apesar disso, solidão não significava aborrecimento nem tédio, pois

40 Era feita de carne seca, cortada em cubos pequenos, e após ser fervida em água era misturada à farinha e socada em um pilão. Após ser feita, poderia ser armazenada por vários dias. Era consumida nas refeições com muita água.

41 ELSING, Jorge, op. cit., p. 14.

42 Ibid. p. 32.

se compraziam diante das surpresas, que os distraía. A percepção do tempo era mais lenta e não havia uma data para o retorno ao local de origem. Como as distâncias entre o ponto de partida e o de chegada eram sempre consideráveis, não se falava em quilômetros, mas em léguas, que correspondiam a seis mil e seiscientos metros. Percorrer 20 léguas a cavalo era apenas um passeio e empreender uma viagem era percorrer uma ou mais centenas de quilômetros. As distâncias eram definidas também pela ausência de aglomerações urbanas ou rurais. Situar-se “longe” ou “perto” queria dizer uma representação espacial que designava a proximidade ou distância com os signos de civilização, ou seja, demarcava diferenças culturais mais do que distâncias geográficas.⁴³ A hospitalidade dos mato-grossenses compensava as dificuldades e privações encontradas nas viagens. Os frades sempre eram recebidos com mesuras e convidados a participar das refeições.⁴⁴ A aspereza do anfitrião era motivada, na maioria das vezes, pelo pertencimento a outra religião.

Os missionários recebiam dos bispos amplas faculdades, algumas restritas à autoridade episcopal, como crismar, conceder bênçãos nupciais *extra missam*, rezar três missas aos domingos e dias santos, celebrar duas missas na primeira sexta-feira de cada mês e celebrar sem ministro.⁴⁵ Nesses casos, o bispo deveria ser comunicado das dispensas concedidas para regularizá-las. As dificuldades inerentes ao trabalho pastoral em locais isolados e sem infra-estrutura exigiam que o episcopado e os franciscanos encontrassem formas de simplificar as legislações eclesiásticas a fim de torná-las mais ágeis e flexíveis. Para os bispos, o mais importante era atender e regularizar a situação religiosa dos fiéis.⁴⁶ A dificuldade em transportar

43 GALETTI, Lilian S. G. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*, op. cit., p. 88-89.

44 ALMEIDA, F. F. M. A serra de Maracaju: a paisagem e o homem, p. 76.

45 Os padres deveriam, onde era possível, instruir algumas pessoas para ajudá-los na missa. Esse privilégio poderia ser exercido somente em caso de extrema necessidade. ADC, 7 abr. 1927; Priante, V. B. M., Circular n. 54, 3 de jan. 1942.

46 ADC, D. Antonio de Almeida Lustosa, Faculdades F (1930).

água benta e o pequeno período de tempo que os padres permaneciam em cada local, por exemplo, motivou a busca de fórmulas mais simplificadas para administrar os sacramentos e sanar os impedimentos eclesiais. Priorizava-se a agilidade, a economia dos esforços e a desburocratização para se resolver os impedimentos estabelecidos pela legislação eclesial.⁴⁷ Em qualquer época do ano, era permitido administrar a benção nupcial, mesmo nos tempos “fechados”, como a Quaresma. Nesses casos, recomendava-se evitar cerimônias pomposas.⁴⁸ Em viagem fluvial, tendo condições a bordo e estando o rio calmo (para evitar que o vinho consagrado derramasse), poder-se-ia celebrar missa. Estando distante da matriz, não existindo oratório público e sendo conveniente a celebração da missa, o clero estava autorizado a celebrá-la em altar portátil, escolhendo para tal um lugar decente. Caso os santos óleos fossem antigos (menos de dois anos), mas não se encontrassem deteriorados, e o padre estivesse impossibilitado de encontrar novos, apesar da diligência, poderia reutilizá-los.

Tanto os frades como os mato-grossenses foram transformados pela diáspora dos franciscanos, experiência cultural de mão dupla marcadas por tensões e conflitos. Ao traduzirem-se, reinterpretarem ideias e costumes, ressignificaram expressões culturais nos termos do seu sistema simbólico e adotaram uma postura menos autoritária e mais compreensiva diante das diferenças. Essas rápidas cumplicidades e relações menos assimétricas foram marcadas pela “estrangeiridade” e pelas intenções de purificá-las do que consideravam excessos e erros. Mergulhados em mundos de outras línguas, compreenderam que eles eram os *outros*: estranhos, brancos, alemães e europeus. A linha que os separava era linguística, cultural, religiosa e étnica. Por meio das negociações culturais, repletas de conflitos

47 O padre, encontrando-se em dificuldade para conseguir água benta no sábado de Aleluia ou Pentecostes, podia benzer a água batismal com a fórmula breve de Paulo III. ADC, LUSTOSA, A. A., *Faculdades F*, 1931.

48 ADC, 10 jan. 1930.

e tensões, eles modificaram e transformaram as suas formas de ver as manifestações religiosas, refizeram suas apreciações e expectativas futuras e reconstruíram suas identidades.

Assim, a fé foi considerada real e profunda, por ser seguida com rigor e seriedade. Expressões como “Se Deus quiser!”, “O que Deus faz é bem feito!”, “A bênção, padre!” seriam reveladoras da submissão ao poder divino e à vontade de Deus.⁴⁹ O costume de benzer os negócios, plantações, animais e objetos de devoção eram apenas tolerados, e as pessoas que solicitavam tais bênçãos tratadas com respeito, mas demarcando sua inferioridade e ignorância. As promessas e orações fortes eram condenadas por “explorar o poder de Deus em seu próprio proveito e tê-lo em seu poder.”⁵⁰ Porém, ao cederem aos apelos, endossavam essas manifestações e sentiam-se iguais aos “macumbeiros”.⁵¹ A devoção aos santos, “dos quais apenas conheciam o nome, mas nenhum fato da vida deles”, poderia ser uma forma de “adorar seus antigos deuses africanos, cujo nome talvez nem mais conheçam”.⁵² A atribuição de poderes de cura a determinadas plantas e demonstrações de respeito aos seres protetores da natureza eram vistas como reminiscências das religiões indígenas. A recepção dos sacramentos era considerada um “bom costume”, porém não compreendiam o caráter simbólico da prática sacramental nem as graças conferidas por elas.⁵³ Os mato-grossenses estimavam mais a oração diante das imagens dos santos do que as práticas sacramentais. Por isso, os frades passaram a valorizar as procissões e rezas a um determinado santo.⁵⁴ Outro exemplo desta reelaboração é o relato de frei Elsing:

49 ELSING, Jorge, op. cit., p. 54.

50 ELSING, Jorge, op. cit., p. 35.

51 Os mato-grossenses frequentemente dirigiam esse apelo ao clero: “Padre, benze meu negócio, pois há uma semana meu movimento diminuiu muito; só pode ser um mau-olhado que causou isso.” Ibid., loc. cit.

52 Ibid., loc. cit.

53 Ibid., loc. cit.

54 Ibid., loc. cit.

Lembro-me de um velho negro que em uma de minhas primeiras viagens encontrei diante de sua cabana de palha toda torta; pensei na ocasião: “Que preguiçoso decaído!” Mais tarde envergonhei-me de meu mau juízo, ao conhecê-lo mais de perto. Com que “alma” contou-me ele a respeito de sua vida. Nele tudo foi vivido profundamente e nada ficou em seu íntimo sem ser atingido pela alma. Ele ama os seus e vive inteiramente para eles; é trabalhador e tem uma religiosidade profunda, que se expressa com toda a prudência e deixa transparecer nas diversas formas de piedade que aprecia.⁵⁵

O fato de os mato-grossenses crerem na providência divina que dirigia o mundo, regido por um Deus benevolente que os observava, protegia, socorria, compreendia e julgava era visto como expressão de uma fé sincera. O culto aos santos, o uso de amuletos e bentinhos, e as promessas para obter benefícios temporais seriam o resultado do desconhecimento da doutrina. Seria uma fé direta e natural. O sacrifício de percorrer longas distâncias para assistir a missa anual ou batizar um filho e a disposição a qualquer hora para a benção, missas, procissões ou penitências eram considerados como uma “verdadeira profissão de fé na Igreja Católica”.⁵⁶ A solidariedade com os menores abandonados e idosos, a docilidade no trato com as pessoas e o respeito ao padre eram vistos como sinal de amor ao próximo e revelação de sua atitude cristã. Esses eram valores considerados dignos de louvor. Segundo o clero, o mato-grossense sabia que Deus era bom e que os santos o protegiam de todos os perigos cotidianos. A devoção aos santos seria a redenção dos mato-grossenses, pois os preservaria da expansão das religiões concorrentes. As cumplicidades, afinidades emocionais e um contato mais sensível com o mundo a ser compreendido são frequentemente interrompidos por representações culturais intolerantes, assimétricas, autoritárias. Essas compreensões seriam decorrência da degeneração dos fundamentos da religião católica e dos símbolos culturais

55 Ibid., p. 49.

56 Ibid., p. 35.

hibridizados. Como cristãos primitivos, ainda na infância, amoldavam seus corações à simplicidade e à prática do bem. Porém, não seriam católicos em relação a um *outro* “cristão médio” da Alemanha.⁵⁷

Essas narrativas culturais são construções que legitimavam sua autoridade sobre o Mato Grosso e suas populações, que atendiam a interesses da Ordem e da missão de Mato Grosso e tinham destinatários determinados, como benfeitores e membros da hierarquia eclesiástica. Conhecer, compreender, tinham como fim conquistar, dominar, disciplinar, governar e tutelar. A invenção de um *outro* com imagens invertidas, negativas é parte constituinte de um *eu* com imagens positivas (cristão, lógicos, racionais, inteligentes, entre outras qualidades). Said, ao analisar a autoridade do Ocidente sobre o Oriente, afirmou que ela “[...] é formada, irradiada, disseminada; é instrumental; é persuasiva; tem posição, estabelece padrões de gosto e valores; é virtualmente indistinguível de outras idéias que dignifica como verdadeiras e das tradições, percepções e juízos que forma, transmite, reproduz.”⁵⁸

A premissa da descrição é a exterioridade moral e existencial com relação ao *outro* que descreve. Um *outro* distante, diferente moral e culturalmente, amorfo, ameaçador, desprovido de energia e iniciativa. Ao representá-lo, os franciscanos os silenciam, evidenciando as relações de poderes que permeiam esses campos: como os sertanejos não podem representar a si mesmos, os missionários falam em seu lugar. Assim, reforçam os preconceitos, a exclusão social e cultural e negam uma abertura incondicional com relação ao diferente, ou seja, ao contexto multiétnico, plurilíngue, multinacional e culturalmente heterogêneo de Mato Grosso. A organização da Igreja Católica em Mato Grosso também foi analisada sob o prisma da diferença: os arquivos paroquiais inexistiam ou eram mal organizados, os registros paroquiais eram incompletos, a legislação eclesiástica era negligenciada e burlada pelos bispos e pelo clero, as irregularidades eram

57 Ibid., loc. cit.

58 SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, p. 31.

acobertadas e tudo era realizado com descaso. Como decorrência, um cenário de atraso religioso em relação ao restante do Brasil e de outros países.

A diáspora franciscana e as hibridações decorrentes foram fonte criativa e poderosa de produção de novas formas de cultura e representaram também custos e perigos. Por ocasião da Segunda Guerra Mundial e do rompimento das relações diplomáticas com a Alemanha, os religiosos e religiosas estrangeiros, sobretudo de descendência alemã e italiana, foram alvos de denúncias, de repressão policial e de ameaças de morte. Nesse momento de tensão, acirrou-se a xenofobia, sobretudo com relação aos alemães, italianos e japoneses, por ameaçarem a soberania nacional e subverter as identidades estabelecidas e estáveis. As certezas estavam sendo perdidas e os mato-grossenses perceberam que a mundialização da cultura tinha chegado ao seu cotidiano, reorientando a organização da sociedade. Os fluxos de imigrações e migrações e as trocas culturais fronteiriças com o Paraguai e a Bolívia diversificavam as culturas e pluralizavam as identidades, inaugurando processos de “minorizações”, minando lentamente a desejada homogeneidade cultural e introduzindo cada vez mais a diferenciação e as hibridações. As influências externas poderiam conduzir ao caos, à anomia e à impureza e deveriam ser expurgadas. Criavam-se fronteiras entre fronteiras, entre o certo e errado, o tolerável e o intolerável, o legítimo e o ilegítimo, entre o nacional e o alienígena.

Esses discursos defendiam que uma cultura pode ser definida e protegida por suas fronteiras geográficas, encerrando ali apenas o que seria genuíno, para reforçar os laços e a lealdades culturais. Houve um fortalecimento dos particularismos, do nacionalismo defensivo e “racializado”, da brasilidade, em oposição ao estrangeiro, que desrespeitava as leis e modificava *nosso* hábitos, comportamentos e valores. O apego a esses modelos unitários, fechados, assumiu, algumas vezes, formas violentas. Os freis foram perseguidos e acusados de serem estrangeiros, alemães e ultramontanos. A ofensiva da Igreja Católica, para reverter a não submissão da população às normas católicas e para impor como legítima sua representação

de mundo, centrava-se na consolidação da sua presença na sociedade.⁵⁹ As estratégias intervencionistas e a visibilidade maior de que a Igreja Católica passou a desfrutar acirraram a xenofobia e o anticlericalismo.

Em Santana do Paranaíba, o Oficial do Registro Civil discordava do pároco a respeito da importância do casamento religioso em relação ao civil. Para ele, “fazer casamentos religiosos sem casamento civil prévio é crime contra o Brasil praticado por estrangeiros”.⁶⁰ A diretora da escola não permitia o ensino religioso ministrado pelos frades e eram constantes os pedidos de deportação do pároco de Mato Grosso. Desse modo, esses frades deixaram de atuar na paróquia de Santana do Paranaíba e as Irmãs Bernardinas retiraram-se de Mato Grosso. Em Dourados, Ricardo Laetck (frei Higino) e Francisco Pedro Schaefer (frei Quintino), foram acusados de serem espiões, de fazerem propaganda nazista, de manterem emisoras de rádio e tiveram a casa paroquial revistada pela polícia em busca de material nazista.⁶¹ Foram encontrados documentos em língua alemã, armas e instrumentos topográficos e fotográficos que, para a polícia, não tinham relação com a missão religiosa.⁶² De abril a junho de 1942, por tornarem-se suspeitos de agir contra a segurança nacional, tiveram prisão domiciliar, as armas que portavam foram apreendidas, foram proibidos de deslocar-se para fora dos limites da sede paroquial sem salvo conduto, e não podiam exercer ofícios religiosos. Posteriormente, em 2 de junho de 1942, como não foram comprovadas as suspeitas, essas medidas foram revogadas.⁶³ Apesar disso, o Estado Maior do Exército cobrou providên-

59 A hierarquia eclesiástica preocupou-se em construir edifícios religiosos, erguer cruzeiros, expandir seus quadros de pessoal e difundir instituições, tais como escolas, seminários e associações devocionais.

60 ADC, Santana do Paranaíba, 30 jul. 1943.

61 ADC, Campo Grande, 17 jun. 1942.

62 Em Dourados, o porte de uma arma era imprescindível, pois corria-se o risco, sobretudo à noite, de encontrar animais selvagens, bandidos, indivíduos embriagados e até um índio que seria antropófago. ADC, Dourados, 13 jul. 1942.

63 ADC, Campo Grande, 1 jun. 1942.

cias enérgicas do bispo de Corumbá, D. Vicente, com relação aos frades Antônio, Pedro e Octaviano e às freiras de Dourados e Entre Rios. Eles teriam, em seus pronunciamentos, criticado o Brasil e os brasileiros.⁶⁴ Os párocos de Paranaíba e Aparecida do Taboado também foram presos no quartel de Três Lagoas, entre 22 de março e 3 de maio de 1942. Esse episódio foi conhecido como “Cativeiro Três-lagoense”. Os frades que prestavam assistência religiosa aos japoneses foram acusados de serem “pára-quedistas alemães”.

Em 1942, as Irmãs Franciscanas de Bonlandem fundaram uma escola paroquial em Rio Brillhante. A legislação estadual não permitia a estrangeiros, especialmente dos países do eixo, lecionar nas escolas, mesmo sendo membros de Congregações Religiosas. As Irmãs foram perseguidas e impedidas de dirigir a escola paroquial, por serem estrangeiras. Em fins de 1943, retiraram-se da paróquia devido às perseguições políticas, ao isolamento geográfico, ao pequeno número de matrículas e ao fato de as condições locais não corresponderem às promessas feitas.⁶⁵ Em Campo Grande, muitos imigrantes e descendentes de alemães, italianos e japoneses foram perseguidos, presos e suas casas apedrejadas ou queimadas. Os japoneses foram os mais perseguidos e, por temerem novas represálias, recusaram o trabalho dos Franciscanos, por serem também estrangeiros.⁶⁶

Na década de 60, o envelhecimento dos quadros de pessoal, a recusa em aceitar vocações brasileiras e o aumento do trabalho pastoral obrigaram o Comissariado a entregar várias paróquias e a concentrar seus esforços na formação de centros regionais.⁶⁷ A vida comunitária e o exercício da fraternidade, carisma da Ordem Franciscana, estavam ameaçados. Muitos confrades não conseguiam adaptar-se à vida comunitária. Para superar o cansaço físico e os problemas de saúde decorrentes das viagens, muitos

64 ADC, LEME, S., Rio de Janeiro, 30 set. 1942.

65 APPM, Livro Tombo da paróquia de Porto Murtinho, p. 21.

66 KNOB, Pedro, op. cit., p. 344.

67 Eram três os centros: Rondonópolis, Campo Grande e Dourados.

missionários recorriam ao álcool. A vida comunitária nos conventos favoreceria a retomada do carisma da Ordem e os estudos doutrinários. Foram entregues as paróquias mais isoladas e que não geravam rendas.⁶⁸ Colocava-se a possibilidade de dissolver a missão franciscana no Mato Grosso por falta de membros.⁶⁹ Após viverem longos anos isolados dos confrades, muitos frades não desejavam mais trabalhar em outras condições e, por não terem obtido êxito como missionários, tinham baixa autoestima. Recusavam-se a assumir tarefas conjuntas, não conseguiam mais se adaptar à vida comunitária e não estavam preparados para enfrentar as transformações sociais, culturais e econômicas que se apresentavam na região a partir da década de 1960. Os Franciscanos também se sentiam abandonados pelos bispos da diocese de Corumbá e discriminados pelas demais Congregações religiosas: ao mesmo tempo em que sua presença era valorizada, eram excluídos ao serem destinados às paróquias mais isoladas e que não geravam rendas.⁷⁰

O exílio e a condição de *entrelugares* são vivenciados como uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar, que não foi superada pelos ideais missionários. Para Said, o exílio gera sofrimentos, saudades e dores e é terrível de experimentar. Suas realizações “são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre.”⁷¹

68 Foram entregues as paróquias de Aparecida do Taboado, em 1955; de Coxim e Maracaju, em 1956; e de Fátima de São Lourenço, em 1958. Posteriormente, nas décadas de 1960 e 1970, foram entregues as paróquias de Terenos, Cassilândia, Santana do Paranaíba e Porto Murtinho. Na arquidiocese de Cuiabá, ocorreu o mesmo processo. Em 1944, os Franciscanos retiraram-se de Pirenópolis, diocese de Goiás.

69 A partir de 1974, duas Províncias Franciscanas do Brasil atenderam os apelos da Custódia de Mato Grosso, em vias de extinção.

70 A nomeação de Vunibaldo Talleur, em 1941, como prelado da Chapada dos Guimarães e, em 1948, como bispo de Dourados, foi a única exceção, e demonstrava o reconhecimento da hierarquia eclesiástica mato-grossense e brasileira ao apostolado franciscano em Mato Grosso.

71 HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 46.

A diáspora afastou muitos frades por várias décadas, e outros para sempre, de sua terra natal. Apesar disso, mantiveram fortes vínculos com seus lugares de origens e suas tradições. Eles tiveram que negociar suas identidades com as novas culturas, sem serem assimilados por elas.⁷² Eles carregam consigo os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas em sua terra de origem. Suas identidades tornaram-se ainda mais pulverizadas, porque são o “produto de várias histórias e culturas interconectadas” e foram obrigados a renunciar à pureza cultural e étnica. Como afirma Hall, tornou-se impossível “voltar para casa”, eles passaram a pertencer a várias “casas” e não a uma única “casa”. Passaram a pertencer a vários mundos, transpondo fronteiras. Eles tiveram de “aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas.”⁷³

Ao aposentarem-se, depois de várias décadas no Brasil, a maioria retornou à Alemanha. A volta não se apresentou como um retorno a uma identidade homogênea e estável. Ao fazê-lo, tiveram a percepção de que não tinham mais casa, pois a Alemanha tornou-se irreconhecível. A ausência de lugar e de pertencimento fez com que se sentissem estrangeiros em sua própria terra natal. Na condição de entrelugar, há sempre algo no meio; viviam em trânsito e suas identidades encontravam-se móveis, múltiplas e híbridas, pois operavam dentro de referências diferentes de tempo e espaço.⁷⁴ No final dessa experiência diaspórica, os franciscanos e os mato-grossenses foram transformados na mesma intensidade e de forma irreversível, impossibilitando a volta ao mesmo lugar onde estavam antes.⁷⁵ As culturas híbridas e as identidades desalojadas, desvinculadas, não eram inteiramente novas em Mato Grosso. Desde sua formação histórica, a região foi, e continua sendo, cada vez mais, uma região multiétnica, plurilíngue, multinacional e híbrida cultural.

72 Ibid., p. 88.

73 Ibid., p. 89, 416.

74 HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 37.

75 CHAMBERS, citado por HALL, Stuart, op cit., p. 35.

Referências

- ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. *Jovens indígenas e lugares de pertencimento: análise dos jovens indígenas da Reserva de Dourados/MS*. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e da Memória. Laboratório de Estudos do Imaginário, 2007.
- ALMEIDA, F.F.M. A serra de Maracaju: a paisagem e o homem. *Boletim da Associação Brasileira de Geógrafos*. São Paulo, n.5, nov, 1944, p. 60 - 78.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Trad. Lélío Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- AUGÉ, Marc. *O sentido dos outros: a atualidade da antropologia*. Trad. Francisco Manoel da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BIENNES, Máximo. *Uma Igreja na fronteira*. São Paulo: Loyola, 1987.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. da UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- ELSING, Jorge. *Entre os rios Paraguai e Paraná: experiências e reflexões de um missionário franciscano no Mato Grosso*. São Paulo: Loyola, 1988.
- GALETTI, Lilian S. G. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. São Paulo, 2000. 520p. (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 6ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo horizonte: Ed. da UFMG, 2003.
- KNOB, Pedro. *A missão Franciscana do Mato Grosso: em comemoração dos 50 anos de fundação*. Campo Grande: Custódia das Sete Alegrias de Nossa Senhora de Mato Grosso, 1988.
- QUEIROZ, Maria José de. *Os males da ausência. Ou a literatura do exílio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

Batuque *on line* - Religiões de matriz africana no ciberespaço: Identidade étnico-religiosa e democratização da informação¹

Ronilda Iyakemi Ribeiro²

Um breve histórico do interesse pelo tema

Há cerca de três anos fui entrevistada pela Equipe do “Olhar Digital”, programa sobre tecnologia exibido pela Rede TV aos domingos e veiculado posteriormente pela Internet (Olhar Digital, 2006). Essa entrevista integrou uma matéria sobre o *Podcast* “Saravá Umbanda”. O *podcasting*, sistema de transmissão de arquivos pela *Web*, permite que um ouvinte receba automaticamente as novas edições de determinado programa de rádio sempre que entrar na Internet, sem necessidade de visitar a todo o momento o *site* em que o programa é reproduzido: A cada nova edição o ouvinte é notificado e o programa, *podcast*, é automaticamente baixado em seu computador.

1 Esse texto integrou o Simpósio Temático *Estudos Transdisciplinares da Herança Africana: A Religião como tema - questões epistemológicas e metodológicas*, coordenado por Ronilda Iyakemi Ribeiro, durante o III Simpósio Internacional sobre *Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridos*, coordenado por Jérri Roberto Marin e realizado em Mato Grosso do Sul, de 22 a 24 de abril de 2009.

2 Professora da USP e UNIP.

Umbandistas utilizam ferramentas tecnológicas modernas?!!!

O fato de o *podcast*, ferramenta tecnológica incluída entre os mais recentes recursos de mídia, ser adotado por umbandistas produziu estranheza e motivou a realização dessa matéria. O convite para conceder entrevista sobre o assunto me levou a questionar: Por que tal fato provoca estranhamento? Afinal de contas, o *podcast* é um meio de comunicação como tantos outros e a Umbanda, obviamente, não vive isolada.

O estranhamento que levou à produção desse *podcast* justifica-se pelo fato de permanecerem vivos no imaginário coletivo um conjunto de estereótipos negativos da Umbanda, de outras práticas religiosas de matriz africana e, evidentemente, dos adeptos dessas religiões. A questão que motiva tais produções muitas vezes é a seguinte: como uma religião “primitiva”, praticada por “ignorantes”, recorre a modernos recursos tecnológicos?

Implicações econômicas dos estereótipos negativos

As caricaturas antigas são mantidas apesar da inserção dessas religiões no amplo espectro de práticas religiosas do Brasil e a despeito da estrutura teológica e litúrgica que lhes confere estabilidade e coerência interna. Isto porque tais religiões não escapam às lamentáveis conseqüências da escravidão. E sempre é bom que se insista no fato de que quaisquer ações ou debates relativos ao preconceito e à discriminação étnico-racial não servem apenas ao propósito de estabelecer condições justas no âmbito de relações interpessoais ou inter-grupais, embora se prestem a isso, sem dúvida. Suas conseqüências comprometem a vida social como um todo e têm fortes implicações econômicas. Quem chama especial atenção a esse aspecto é o economista Helio Santos (2001), que considera o preconceito racial a principal causa das desigualdades sociais no país e afirma ser praticamente impossível um projeto de nação que desconsidere as disparidades existentes entre os diversos segmentos étnico-raciais que compõem a sociedade brasileira.

Objetivos

Considerando que os preconceitos são em grande parte criados e mantidos por agentes da Educação e da Mídia vemos que o tema aqui abordado insere-se num conjunto de estudos sobre identidade étnico-religiosa e pertença grupal e sobre inclusão de indivíduos e grupos marginalizados. No presente estudo foi definido o objetivo geral de contribuir com subsídios para o debate do tema *relações étnico-raciais no Brasil* e o objetivo específico de debater o tema da presença das religiões de matriz africana no universo *on line*.

Recorrendo a conclusões de estudos de interesse análogo ao meu, encontrei algumas fontes bastante úteis. Entre elas, destacam-se os trabalhos de Airton Luiz Jungblut (2002) e de Cristiana Tramonte (2004, 2005).

Considerações sobre a contribuição de Jungblut

Airton Luiz Jungblut, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em seu estudo *Os evangélicos brasileiros e a colonização da Internet*, aborda características e objetivos da presença de grupos religiosos no ciberespaço e aprecia as relações inter-grupais a partir de uma ótica cristã-evangélica. Essa ótica, sendo distinta, quando não oposta, àquela adotada por adeptos de religiões de matriz africana, propicia bons elementos para debate do tema aqui proposto.

Além de assinalar o fato de indivíduos e grupos religiosos realizarem disputa mercadológica e trabalho conversionista no espaço *Web*, atenta para as especificidades do uso que indivíduos e grupos evangélicos fazem da rede para os seus exercícios de negociação e de expressividade identitária nesse âmbito.

Nos sítios evangélicos, o autor reconhece um formato de templos virtuais: espaços de implantação de rotinas religiosas, locais de vivência e aprimoramento da fé. Verdadeiros *fronts* de evangelização, esses *sites* localizam-se em ruas virtuais e têm por vizinhança, “centenas de canais onde

se reúnem espíritas, judeus, *punks*, *hackers*, homossexuais³ etc.”, o que lhes proporciona boa oportunidade de evangelização.

(...) “Assim, por exemplo, se quem estiver se utilizando deste programa se deparar com um espírita, ele tem disponível para imediata utilização, textos bíblicos que desautorizam as práticas e crenças espíritas. Basta escolher num menu, clicar em cima do item e a mensagem é imediatamente enviada”.

Caberia observar que o autor, além de desprezar categorias de classificação, reunindo num mesmo saco de gatos os espíritas, judeus, *punks*, *hackers* e homossexuais, divide a humanidade em dois subgrupos – evangélicos e não-evangélicos. Sugere então, que aos integrantes do primeiro subgrupo está reservada a tarefa de salvar os integrantes do outro subgrupo, de ajudá-los a superar sua condição inferior. Diz Jungblut:

“Alguns participantes evangélicos destes tipos de *chats* me revelaram, em conversas privadas, que se sentem desafiados a testemunharem sua fé e tentar obter a conversão de alguém em espaços com estas características, pois ali, convivendo com católicos, espíritas, satanistas, ateus etc., predispostos a defenderem posições contrárias a sua fé, sentem-se na clássica situação do evangelizador que tem que ir ‘como ovelha ao meio dos lobos’, só que com as vantagens e confortos domésticos que a situação de internauta proporciona.”

As convicções religiosas dos não-evangélicos não são reconhecidas como legítimas. Dos evangélicos se espera que realizem sua tarefa, como diz o autor, que façam o “que se esperaria de um cristão mais fundamentalista, zeloso de suas obrigações religiosas: levar a todo lugar as boas novas cristãs”.

Ao chamar atenção ao fato de que a disputa mercadológica e o trabalho de conversão religiosa demandam divulgação e disputa por adeptos,

3 Grifos meus.

Jungblut destaca a “iniciativa bastante audaciosa” da Igreja Católica, que criou no Brasil, em 2000, o “Católico”, portal e provedor de acesso gratuito à Internet. Isso, segundo entende o autor, demonstra que a Igreja Católica no Brasil “tem claras intenções de atuar de forma arrojada na colonização religiosa do ciberespaço”.

Observa que ao longo de quatro anos ocorreram grandes mudanças, uma vez que no início havia pouquíssimos portais disponibilizando uma ou duas salas de bate papo ou algum fórum de assuntos religiosos, geralmente genérico, sem definição confessional, acessados a partir da opção “religião”. Gradualmente, esses *chats* e fóruns proliferaram em vários portais, dando origem a uma crescente oferta segmentada: evangélicos, católicos e espíritas, entre outros, conquistaram espaços próprios. Atualmente alguns grandes portais disponibilizam *sites* segmentados, por denominação institucional, por exemplo, com informações sobre crenças, formas de organização, personagens, datas, símbolos, ritos, comércio de produtos.

Nesse contexto, Jungblut inclui referências ao “repentino uso que as casas de religião afro-brasileira passaram a fazer da *Web*”, considerando o fato “bastante interessante”, o que corrobora minha impressão de que tudo se passa como se os recursos da modernidade não pudessem ser utilizados por esse segmento religioso. Ao assinalar o fato de esse segmento religioso haver passado de uma condição de quase total invisibilidade para outra, quatro anos depois, de crescimento ‘surpreendente’ do número de páginas pessoais ou institucionais, aponta como características principais as seguintes: são geralmente muito simples e têm por intenção básica a mera publicidade dos serviços oferecidos pelas casas religiosas. O autor prossegue em suas considerações, de caráter etnocêntrico:

“A impressão que passam muitas destas páginas é que foram criadas apenas para satisfazer os fetiches tecnológicos que o uso da Internet parece provocar na sub-cultura afro-brasileira como item atribuidor de prestígio para quem dela faz uso”.

Ao elaborar uma classificação esquemática das principais formas utilizadas por algumas modalidades religiosas na Internet brasileira, clas-

sifica tais modalidades em *católicos*, *afro-brasileiros*, *espíritas*, *evangélicos* e *esotéricos*.

Cabe observar aqui, a ocorrência de outro equívoco relativo às categorias utilizadas: *católicos*, *espíritas* e *evangélicos* são palavras que designam pertença religiosa; *afro-brasileiros* é palavra designativa de pertença étnico-racial e, por fim, *esotéricos*, é palavra designativa de um grupo que inclui diversas posturas e crenças, no conjunto dos chamados novos movimentos religiosos. Feita essa ressalva, vejamos os resultados obtidos.

A presença dos católicos na Internet caracteriza-se pela preponderância institucional, havendo grande número de páginas de dioceses, de organizações católicas e de serviços de acesso a Internet. Apresentam pouca interatividade e pouco relacionamento com adeptos de outras religiões.

Os espíritas têm presença institucional marcante, considerável rede de páginas, algumas bastante complexas onde disponibilizam, entre outras coisas, livros espíritas completos. Sua interatividade é expressiva embora ocorra principalmente intra-muros. Possuem um bom número de listas de discussão e salas de bate-papo e mostram-se bastante interessados por debates *on line*.

Os evangélicos, de presença muito marcante, possuem um número considerável de páginas de igrejas locais, regionais, nacionais e internacionais, de organizações ecumênicas, para-eclesiásticas e inter-denominacionais, entre outras. Também possuem um número considerável de páginas com publicidade de livrarias e lojas especializadas em artigos evangélicos. Têm um grande número de páginas pessoais visando divulgar a fé evangélica e uma intensa interatividade extra e intramuros. Apresenta-se como o grupo religioso de maior presença nos espaços de interação *on line*. Visam formar comunidades de crentes e realizar trabalho conversionista.

Os esotéricos possuem um número crescente de *sites* que oferecem serviços de tarô, astrologia e outros recursos oraculares. Suas páginas de divulgação de temas esotéricos são geralmente pessoais e a interatividade não é muito expressiva. Seus espaços de interatividade “não despertam muita atenção”.

Quanto aos “afro-brasileiros” sua presença é caracterizada pela intenção de dar visibilidade publicitária, uma vez que a maioria das páginas veicula informações sobre local e horário de atendimentos, mostra fotos de estabelecimentos e de médiuns, por exemplo. Há um bom número de páginas de lojas de artigos religiosos e de editoras e livrarias. Praticamente não há interatividade: não foi notada nenhuma lista de discussão nem *chat* importante desse segmento e a presença de indivíduos identificados com essa religião, de um modo geral, é bastante rara.

Considerações sobre a contribuição de Tramonte

Os achados e considerações de Jungblut podem ser considerados à luz das contribuições de Cristiana Tramonte (2004, 2005), pesquisadora da Universidade Federal de Santa Catarina, que entre seus objetos de estudo inclui o tema da presença das religiões de matriz africana, particularmente do Candomblé e da Umbanda, no universo *on line*. Em livro de múltipla autoria, recentemente publicado no Brasil, Índia e países da Europa Francófona, Tramonte indaga: como lidar com preconceitos e discriminação na era digital? Essa questão insere-se tanto no contexto de debates sobre preconceito e discriminação, quanto no contexto de debates sobre democratização das informações. Considerando que o processo de democratização inclui iniciativas sociais que rejeitam imposições, a autora enfatiza a importância da micropolítica e dos aspectos do cotidiano para a democracia.

De minha parte, nesse contexto, pretendo particularizar o questionamento a respeito do modo de inserção dos praticantes de religiões de matriz africana no conjunto de movimentos sociais que se confrontam com círculos estabelecidos de poder.

Tramonte identifica uma proliferação de espaços virtuais ocupados por esse assunto nos últimos anos e ao estudar a atuação eletrônica da Umbanda e do Candomblé busca identificar caminhos através dos quais

vem se expandindo a influência desses grupos. Verifica a presença de inúmeros e variados *sites* e *home-pages* dos terreiros de Candomblé na Internet, o que evidencia a convivência entre tradição e modernidade. Identifica a ocorrência simultânea de duas tendências: a de afirmar as próprias origens culturais nos terreiros e a de participar da modernidade buscando inserção no ciberespaço e a interpreta como um sinal da disposição desses grupos religiosos para expandir seu campo de influência, estabelecer intercâmbio com a sociedade abrangente, dialogar e democratizar o conhecimento.

Aponta para o fato de haver *home-pages* criadas por iniciativa dos muitos grupos religiosos de matriz africana, de diversas localidades do país, bem como inúmeros *links* para bibliotecas, livrarias especializadas, editoras, programas de rádio, organizações não-governamentais, empresas alternativas, listas de bibliografia, boletins e manifestos de apoio ou repúdio. Sua primeira tentativa de classificação do material veiculado no ciberespaço pelos praticantes do Candomblé a levou a identificar a necessidade de uma triagem cuidadosa que possibilite distinguir grupos de intenções predominantemente comunitárias e de afirmação cultural, de outros, de intenções preponderantemente sensacionalistas ou comerciais.

Sendo a rede um instrumento multifacetado, as mensagens acham-se sujeitas a riscos relativos à fidedignidade das informações veiculadas. Às lideranças dos grupos religiosos compete decidir sobre as formas mais adequadas de uso do ciberespaço e aos internautas ansiosos por diálogo e conhecimento, compete criar condições teórico-práticas prévias para discernir sobre a qualidade dos textos. Já é fato sobejamente assinalado que as tecnologias em si apenas facilitam acesso às informações. A aquisição de conhecimentos é processo muito mais exigente.

Considerações sobre a contribuição de Gonzaga e Gonzaga

Aos achados e considerações de Jungblut e de Tramonte, somamos os de Gonzaga e Gonzaga (2001), autores de *Religião on-line - O Melhor da Internet sobre as Grandes Religiões*. Segundo nos informa a sinopse da obra

apresentada pelos editores, Gonzaga e Gonzaga discorrem sobre as “doze principais religiões do mundo” - Bahá’í, Budismo, Confucionismo, Cristianismo, Hinduísmo, Islamismo, Jainismo, Judaísmo, Siquismo, Tauismo, Xintoísmo e Zoroastrismo.

Nas 264 páginas do livro não são encontradas referências às religiões africanas, nem às de matriz africana. Ou seja, todo o imenso universo religioso constituído pelas religiões do continente africano e dos países da diáspora não se encontra minimamente representado nessa obra, levando a supor que tais religiões não se incluem entre as Grandes. Os autores afirmam haver navegado “por várias centenas de *sites*, seguindo apontadores, trocando informações com muitos outros especialistas, usando diversos motores de pesquisa, escolhendo o que de melhor se faz por esse mundo afora sobre religião⁴. Depois disso apresentam nessa obra “os 120 melhores *sites* sobre religião na Internet (com uma introdução sobre cada religião e apresentação da respectiva comunidade religiosa em Portugal).”

Autores e editores desse livro, ao que parece, pouco atentos à presença africana no mundo, referem-se a essa publicação como sendo “*uma obra de grande importância para todos aqueles que estão atentos ao fenómeno religioso: religiosos, leigos, estudantes ou simples curiosos*”.

Os autores, Luis e Susete Gonzaga, apresentados como católicos que reúnem grande experiência em tecnologias de informação e em gestão e desenvolvimento de conteúdos, e que têm assumido responsabilidade por diversos projetos na Internet sobre religião⁵, dizem:

“Nosso principal objetivo ao fazermos esta obra é proporcionar-lhe um primeiro contacto com as várias religiões através dos seus sites na Internet. A quantidade e variedade de informação na Internet é, como sabemos, muito grande e diversificada. A primeira grande decisão que tivemos de tomar foi escolher que religiões

4 Grifo meu.

5 Por exemplo, o projeto Paróquias de Portugal (*Paroquias.org*), cujo objetivo é divulgar paróquias com presença na Internet e ajudar as paróquias a construir uma própria página.

deveríamos abordar. Depois de alguma investigação e ponderação, decidimos optar apenas pelas doze grandes religiões do mundo, quer pela sua importância histórica, quer pelo número de fiéis.⁶ Todas as outras religiões que decidimos não abordar neste livro seriam suficientes para fazer outro livro semelhante a este.”

Pode-se constatar, sem maiores esforços, o tom apologético dos autores aqui mencionados. Ou seja, facilmente se percebe seu esforço para defender sua escolha religiosa, bem como sua dificuldade para abandonar sua postura etnocêntrica, tão prejudicial à construção do conhecimento.

O que se constata, mais uma vez, é que as religiões africanas ou de matriz africana são invisibilizadas, quando não expostas a grosseiras estereotípias.

Contribuição adicional

Na pesquisa por mim desenvolvida transitei apenas em *blogs* e *sites* e não em ambientes de interatividade. Para os menos familiarizados com essa nomenclatura, esclareço que os *blogs* são páginas pessoais, em que o dono propõe uma conversa sobre um ou vários assuntos e deixa aberto um mural para opinião de visitantes. Todo tipo de conteúdo pode ser aí veiculado e seus usuários não precisam de conhecimento técnico especializado. *Sites*, ou sítios, são conjuntos de páginas *Web*, ou seja, de hipertextos - podem conter textos, gráficos e informações multimídia.

Os ambientes de interatividade, por sua vez, incluem fóruns, salas de bate-papo (*chats*) e *mailing-lists*. No fórum as mensagens, postadas a qualquer momento, ficam registradas para leitura dos participantes do grupo. São enviadas com o nome dos destinatários e geralmente ficam organizadas em listas de perguntas e respostas. Por tratar-se de um ambiente de comunicação assíncrona, em que os tempos de escrita e leitura não in-

6 Grifo meu.

fluenciam o fluxo da comunicação, os fóruns são adequados para debates e estudos aprofundados.

O bate-papo, espaço de comunicação síncrona, possibilita a troca aberta de mensagens, havendo ambientes em que dois participantes podem conversar de modo reservado e outros, de interatividade grupal. As *mailing lists* (grupos de discussão), reúnem pessoas que desejam compartilhar informações e optem por debater temas de interesse comum, de modo assíncrono. Trata-se, pois, de um espaço virtual de intercâmbio de conhecimentos e experiências. Há grupos abertos e fechados, coordenados por moderadores.

Minha busca evidenciou haver grande redundância de informações, tanto nos *sites* de busca, quanto no interior de cada *site*. Facilmente se identifica a existência de dois conjuntos de dados: um constituído de discursos produzidos por indivíduos ou grupos religiosos e o outro conjunto constituído de discursos sobre esses discursos. Ou seja, temos um conjunto de manifestações de indivíduos e grupos religiosos e um conjunto de textos produzidos sobre o tema *religiões no universo on line*.

No que diz respeito às religiões em geral verifiquei que o material veiculado cumpre, entre outras funções, a de formar opiniões - há uma presença expressiva de propaganda religiosa, com ou sem finalidade econômica. Nos debates sobre religião realizados *on line*, os recursos de formação de opiniões são colocados, muitas vezes, a serviço do trabalho conversionista, ou seja, da disputa mercadológica pela conquista de adeptos. O apelo, quando realizado por religiões cristãs, serve-se de argumentos fundamentados no princípio da salvação.

Considerações sobre a contribuição de Fernandes

Francisco Assis Martins Fernandes (2003), da Universidade de Taubaté (SP), inclui-se entre os autores que reconhecem o fato de que o ciberespaço não se limita a interesses dos mundos acadêmico e empresarial, pois as religiões também fazem dele um meio eficaz de atingir seu

público-alvo. Visando mobilizar a opinião pública, organizações religiosas utilizam o ciberespaço para transmitir suas mensagens, servindo-se dos códigos icônicos, lingüísticos e sonoros ali disponibilizados, veiculando brasões (logotipos) e *slogans*. O autor refere-se ao fato de alguns *sites* católicos, como os do Vaticano, dos Franciscanos e dos Jesuítas, por exemplo, apresentarem conteúdos em diversos idiomas, para atingir povos de todos os continentes.

Considerações complementares

Verifiquei a ocorrência de uma complexa trama de informações sobre as religiões de matriz africana. Alguns de meus achados contrariam as conclusões de Jungblut, pois nos muitos espaços da Internet o tema é abundantemente abordado, com grande diversidade de sub-temas, entre os quais destaco alguns: Eficácia dos atendimentos religiosos; (In)tolerância religiosa; Diversidade e inclusão social; Religiões de matriz africana: ataque e defesa; Reparação devida aos descendentes de africanos escravizados; Sacrifício animal; Ritos fúnebres; Oráculo africano.

Como o material aqui apresentado sujeita-se a múltiplas possibilidades de análise, pode ser interessante estabelecer alguns eixos temáticos para melhor conduzir o processo de reflexão sobre os dados obtidos pelos diversos pesquisadores aos quais me referi. Proponho dois eixos: (1) Identidade étnico-religiosa e pertença grupal e (2) Voz dos excluídos: a comunicação a serviço da afirmação da identidade de grupos marginalizados.

Identidade étnico-religiosa e pertença grupal

Compartilho com Lewin (1948) e Tajfel (1981) a posição teórica que admite ser a identidade étnico-religiosa marcada pelas relações maioria/minoria. No caso brasileiro, o contexto histórico e sócio-econômico determina que a identidade branco-cristã constitua o modelo identificatório hegemônico. Sendo o segmento branco da população apresentado

como “maioria”, tal identidade torna-se marco de referência para os demais grupos. O segmento negro de nossa população é impropriamente considerado minoritário, dada a expressiva presença de afrodescendentes. No entanto, como esclarece Muniz Sodré Cabral, a definição de minoria, nesse caso, é feita a partir de critérios políticos:

“Minoria não é nunca quantitativa. Minoria é certa qualidade do agir político. Então, como é que sabemos que um grupo é minoria? É porque estava calado e passou a falar. Quem não fala é infantilizado, é isso que quer dizer infância – aquele que não fala. A minoria é um grupo que tenta crescer, que tenta falar, que tenta se expandir. Inclusão de minorias é criação de espaço de fala, de espaço de discussão.”

Evidentemente, a conformidade à norma majoritária dominante exige maior renúncia de si e do próprio grupo de pertença étnico-racial e maior aceitação de representações coletivas hegemônicas, em detrimento da autonomia individual.

Por outro lado, a escolha de pertença a grupos religiosos identificados com negros e com praticantes de religiões de matriz africana, talvez expresse, igualmente, anseios de superação da condição de excluídos, por um caminho alternativo: em vez de negar a própria pertença étnico-racial, busca-se sua afirmação com base agora num olhar negro-africano e não branco-europeu. Um olhar que reconheça a África-sujeito e a negue como objeto. Nesse grupo identificamos maior investimento das pessoas em si mesmas e menor adesão à norma dominante.

Souza Filho (1999) assinala a crescente presença de afrodescendentes em grupos religiosos identificados com valores brancos/cristãos e levanta a hipótese de que a escolha de pertença a tais grupos esteja expressando anseios de superação do *status* de excluídos, o que exige, muitas vezes, negação da própria pertença étnico-racial. A busca de pertença a tais grupos pode ser determinada, em parte, pela suposição de que, uma vez conformado às normas sociais do grupo considerado majoritário, torna-se possível a conquista de mobilidade social ascendente, à qual se as-

sociam evidentes vantagens sociais e econômicas. Tal opção tende a ser acompanhada pelo estabelecimento de relações de indiferença, ou mesmo de hostilidade, para com grupos considerados minoritários, com o propósito de não deixar dúvidas quanto à afiliação ao grupo dominante.

A questão da identidade étnico-religiosa em nosso país é, segundo me parece, muito séria e preocupante. Digo isso a partir da surpresa produzida pelos dados censitários obtidos através das declarações pessoais dos entrevistados. Também pela surpreendente quase invisibilidade das religiões de matriz africana nos textos acadêmicos produzidos em nosso país.

Quanto às informações oficiais, os resultados do Censo 2000 (IBGE) dizem:

REGIÃO	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro- oeste	Total %
População	12.911.170	47.782.488	72.430.194	25.110.349	11.638.658	
Católicos (%)	72 %	80,1 %	69,7 %	76,7 %	68,8 %	73,8
Evangélicos (%)	18,3 %	10,4 %	17,7 %	15,4 %	19,1 %	15,5
Espíritas (%)	0,5 %	0,6 %	2,0 %	1,3 %	2,2 %	1,4
Umbanda e Candomblé (%)	0,0 %	0,1 %	0,5 %	0,7 %	0,2 %	0,3
Outras religiosidades(%)	1,7 %	0,9 %	1,3 %	1,4 %	1,3 %	1,3
Sem religião (%)	7,0 %	7,8 %	8,0 %	4,1 %	8,0 %	7,3

As informações censitárias deixam margens a dúvidas, uma vez que os dados colhidos nas entrevistas de recenseamento sofrem necessariamente a influência de fatores relativos à identidade dos informantes, ou seja, envolvem fatores de auto-imagem e auto-estima que, como sabemos, são pontos nevrálgicos quando se trata de indivíduos pertencentes a grupos minoritários. Deve-se considerar, ainda, a dupla (quando não múltipla) pertença religiosa, bastante comum entre nós. Quando diante do agente do IBGE, que ali está para coletar informações, que religião declaram professar, por exemplo, os devotos de Orixás e de Nquices e mesmo

os sacerdotes dessas divindades africanas, que integram, simultaneamente, pastorais afro, participam ativamente de missas de liturgia africana, pertencem à Irmandade de São Benedito, de Santa Ifigênia, de Nossa Senhora da Boa Morte? Lembro de uma situação na Igreja do Paissandu, em São Paulo, tradicional lugar de encontro de negros: o padre discursava sobre a importância de não misturarmos credos e liturgias. Um dos anciãos da Irmandade, muito sério, constricto, todo paramentado, apoiado em seu cajado, concordava fazendo sinais afirmativos com a cabeça o tempo todo. Tão logo terminou a missa, ansioso trocou de roupa e saiu apressado para não perder o início da sessão de umbanda, onde incorporava para atender a clientela de seu preto-velho. Diante do agente do censo esse homem declara pertencer a qual religião?

Nos defrontamos freqüentemente com casos como esse e outros análogos. Observei um fenômeno parecido em Cuba. O devoto de Orixá compreende Ori, sua divindade pessoal, como sendo seu Anjo da Guarda, e recebe recomendação de homenagear seus ancestrais em missas realizadas em memória dos mortos. A confluência de saberes e de práticas religiosas é inevitável. Daí a dificuldade de aceitarmos os índices censitários como verdadeira representação do fenômeno religioso no complexo sócio-cultural brasileiro. É preciso que o procedimento de coleta de dados do Censo seja revisto para que a coleta de dados seja mais fiel.

E os textos acadêmicos produzidos em nosso país? Em muitos por mim consultados, textos de responsabilidade de consagrados e respeitáveis autores, encontrei descrições do panorama religioso brasileiro nas quais as religiões de matriz africana não são sequer mencionadas. Simplesmente desaparecem. Ou não chegam a existir. Vejamos um exemplo. Na obra *Sociologia da Religião e Mudança Social. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil* as religiões de matriz africana estão ausentes, embora a obra persiga o propósito de *estudar as complexas relações entre os fenômenos religiosos, modernidade e mudança social* e leve em consideração que *não é possível compreender a realidade brasileira sem levar em conta a atuação dos diversos grupos religiosos no cotidiano*.

Embora os artigos tenham sido elaborados utilizando como *referência e ponto de apoio a obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, um dos fundadores da religião no Brasil* que, como se sabe, é autor de obras clássicas - *Católicos, Protestantes e Espíritas; Igreja e Desenvolvimento; Kardecismo e Umbanda*, a obra de Souza e Martino foi estruturada em torno de três pilares: Catolicismo, Protestantismo e Novos Movimentos Religiosos. Cabe perguntar: onde foram parar as religiões de matriz africana?

Voz dos excluídos: a comunicação a serviço da afirmação da identidade de grupos marginalizados

O uso da palavra relaciona-se diretamente à auto-imagem e à auto-estima, dado que sua privação favorece uma espécie de diluição identitária: pessoas ou grupos privados desse direito encontram grandes obstáculos para conquistar e/ou manter autonomia econômica, social e política. A busca de lugar onde a expressão seja possível conduz, entre outros, a grupos religiosos. Ao discorrer sobre diversidade brasileira, Muniz Sodré Cabral, em entrevista concedida ao Programa *Salto para o Futuro*⁷, refere-se ao papel da mídia no processo de inclusão de minorias:

“(...) Como o Brasil é plural e heterogêneo, uma coisa é o pensamento das elites. As elites brasileiras não refletem diversidade nenhuma. Você conversa com o mais esclarecido dos representantes do Brasil no exterior, com os representantes da mídia, eles são racistas, pois esse é um país racista, discriminatório. Fortemente discriminatório. E a mídia segue esses padrões e esses estereótipos. Claro que em função da pressão de movimentos civis, você vê a mídia tratá-los mais respeitosamente. Sejam os homossexuais, sejam os negros, sejam os indígenas. Mas com pressão, e porque algumas leis foram votadas. As leis, mesmo quando não são cumpridas, são importantes, porque são instrumentos de luta. Veja a Lei Caó, a lei anti-racismo, uma lei importante, ninguém foi conde-

7 Entrevista concedida em 20 de maio de 2002.

nado até hoje por racismo. Mas ela é um instrumento de luta. Então, eu não creio que pacificamente, beneficentemente, a sociedade, as elites e a mídia incorporem essa diversidade. A cultura brasileira só pode ser entendida como um monopólio das idéias dominantes, ou seja, das idéias que as elites fazem sobre si mesmas. E que idéias elas fazem? Que todos são brancos, todos são descendentes de europeus, todos falam línguas estrangeiras. Não querem ver a realidade nacional que é essa coisa diferenciada. O povo, para as elites, é uma massa amorfa, catíngenta, suada, feia e, extensivamente, negra. Portanto essa realidade é a realidade da luta das pessoas do povo. As elites estão com os olhos voltados para os Estados Unidos, chorando a queda das duas torres, e vendo se vão passar o verão em Paris.”

A comunicação pode apoiar a afirmação da identidade de grupos marginalizados, favorecendo seu potencial de interlocução e o seu reconhecimento. Com isso, favorece a resistência desses grupos à lógica da dominação e da opressão. Ou seja, a comunicação pode colocar-se a serviço de reivindicações e proposições de grupos privados do uso da palavra. Trata-se, pois, de um recurso para conferir poder, “segundo uma lógica que Jean Blairon e Jean Pol Cavillot, na esteira de Alain Touraine, caracterizam como ‘defesa do sujeito’: institui os mais precários em verdadeiros atores” (Vários organizadores, 2005, p. 37).

Constata-se mais uma vez que é impossível abordar o tema das religiões de matriz africana, seja qual for o aspecto priorizado, sem esbarrar na questão da exclusão e da intolerância, sem tocar o ponto nevrálgico do preconceito e da discriminação contra os negros, sem reconhecer que nós, brasileiros, integramos uma sociedade em que o racismo, de cordial, só tem a fama.

Referências

CABRAL, Muniz Sodré de Araújo. *Muniz Sodré Cabral*. Entrevista concedida ao Programa Salto para o Futuro, em 20 de maio de 2002.

FERNANDES, Francisco Assis, Martins. A Internet na propaganda religiosa. In: CONGRESSO ANUAL EM CIÊNCIA DA COMUNICAÇÃO, XXVI, 2003. *Anais...* Belo Horizonte/MG, 02 a 06 de setembro de 2003.

GONZAGA, Luis e GONZAGA, Susete. *Religião on-line: o melhor da Internet sobre as grandes religiões*. Porto-Lisboa: Centro Atlântico, Ltda., 2001. (Com a colaboração de Bispo Irineu Cunha, Dolar Parshotam, Esther Mucznik, Henrique Pinto, Mahomed Iqbal Omar, Padre António Bonito, Padre António Rego, Paulo Borges e Tsering Paldron).

JUNGBLUT, Airton Luiz. Os evangélicos brasileiros e a colonização da Internet. *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 4, n. 4, p. 149-166, out 2002.

LEWIN, Kurt. *Solving social conflicts*. N.Y: Harper & Row, 1948.

PARTHASARATHI, Vibodh et al. Introdução geral. In: SAUQUET, Michel et al (orgs.). *A comunicação na aldeia global: cidadãos do planeta face à explosão dos meios de comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SANTOS, Helio de Souza. A busca de um caminho para o Brasil. In: *A trilha do círculo vicioso*. SP: SENAC São Paulo, 2001.

SAUQUET, Michel et al (orgs.). *A comunicação na aldeia global: cidadãos do planeta face à explosão dos meios de comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2005. Disponível em: <www.olhardigital.com>. Acesso em: 19 abr. 2006.

SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA FILHO, Edson Alves de e DURANDEGUI, Angel Beldarrain. *Representações sociais, multiculturalismo e desempenho na escola: o racismo sociocultural*. Faculdade de Educação, UFRJ, 1999.

TAJFEL, Henri. *Human groups and social categories: studies in social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TRAMONTE, Cristiana. Religião afro-brasileira e cyberespaço: estratégias da tradição na modernidade. *Textos de la CiberSociedad*, 4, 2004. Disponível em: <http://www.cibersociedad.net>.

TRAMONTE, Cristiana; SCHERER-WARREN, Ilse. As redes sociais da religiosidade afro-brasileira. *Estudos Interdisciplinares em Ciências Humanas*. Florianópolis, 2003, p. 331-372.

TRAMONTE, Cristiana et al. As múltiplas formas de abordar o tema da comunicação e suas tramas. In: SAUQUET, Michel et al (Orgs.). *A comunicação na aldeia global: cidadãos do planeta face à explosão dos meios de comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 17-32.

Identidade judaica: modernidade e transformações

Daniela Susana Segre Guertzenstein¹

Identidade e transliterações

O sistema de escrita hebraico utiliza caracteres originariamente aramaicos. Portanto, assim como para o grego, para o árabe e para os outros idiomas orientais, é necessário estabelecer como é efetuada a transliteração destes idiomas para as letras latinas de modo que o nosso leitor possa captar a sonoridade mais próxima possível do idioma transliterado.

Neste artigo as letras ‘*yh*’ das palavras hebraicas transliteradas para o português devem ser lidas como a letra ‘*x*’ no português e as letras ‘*ih*’ devem ser pronunciadas como a letra ‘*j*’ em espanhol e ‘*h*’ de Helen no inglês. Esta transliteração é a mais utilizada pelos integrantes dos diversos segmentos da comunidade judaica brasileira, apesar dela ter sido copiada do modelo utilizado pela comunidade judaica norte-americana para transliterar o hebraico para as letras latinas da maneira como elas são pronunciadas no inglês - em desfavor das fonéticas portuguesas e brasileiras.

É importante ressaltar que neste artigo as palavras hebraicas foram transliteradas para o português da maneira na qual elas são pronunciadas pelos judeus sefaraditas (ascendência espanhola). Pois, no hebraico, assim como no português, as mesmas letras e palavras podem e são pronunciadas de modos distintos em regiões diferentes.

1 Professora da USP e Midreshet Orot.

Identidades, transformações e hibridações

O dicionário Houaiss da língua portuguesa (versão eletrônica 2001)² define identidade como: “... o estado do que não muda, do que fica sempre igual.” De modo que uma pedra será sempre identificada como uma pedra, se as suas propriedades refletirem as características do conceito que estabelece o que significa a palavra pedra. Contudo, as pedras adquirem conotações diferentes em cada cultura e sociedade. De modo que, assim como a palavra pedra, cada símbolo ou letra representa um determinado conceito. E, quando cada letra e palavra recebem novos sentidos e seus significados vão se transformando em consequência das circunstâncias em que elas se encontram.

O dicionário Houaiss esclarece também que identidade é: “... a consciência da persistência da própria personalidade e como um conjunto de características e circunstâncias que distinguem uma pessoa ou uma coisa e graças às quais é possível individualizá-la”. Esclarecendo um pouco mais, podemos definir a identidade de um indivíduo através das atitudes dele, do que ele consome e do que ele produz. Portanto, a identidade de uma pessoa tem raízes na sua personalidade, na sua auto-estima e em como ela se distingue socialmente.

Este artigo tem como objetivo expor resumidamente o que é judaísmo. Com este objetivo são apresentadas as principais características dos segmentos judaicos mais conhecidos na atualidade e como cada um deles se identifica como judeu para que seja possível entender um pouco sobre as diversas identidades judaicas e seus pertencimentos sociais.

Deve-se levar em conta que a áurea do alfabeto hebraico/aramaico das escrituras hebraicas (Bíblia Hebraica) e o cumprimento de leis e costumes interpretados estritamente através da doutrina rabínica, pelos segmentos mais submissos as normas e padrões doutrinários da comunidade

2 Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0 em CD. Editora Objetiva. Dezembro de 2001.

judaica, resultam a manutenção de elementos e costumes que identificam a comunidade judaica através dos séculos; enquanto que outras culturas e civilizações com origens em comum apareceram e se esvaneceram no espaço e tempo.

É importante lembrar que a interação entre o judaísmo, os judeus e os sucessivos ambientes em que eles se encontram é determinante na formação de novas tendências doutrinárias, vertentes religiosas e movimentos judaicos. Esta transferência simbólica é mútua e ocorre do mesmo modo que os elementos judaicos vão sendo incorporados por outras culturas e religiões adquirindo novos pertencimentos sociais e significados.

Nesse sentido, todas as religiões, filosofias e as diversas tendências e correntes da religião judaica podem ser entendidas como linhagens, fragmentos e desenhos institucionais com valores universais em propostas definidas de pertencimento social. Estas linhagens acabam por ser elementos pós-modernos de consumo que servem para aplacar a ânsia dos ávidos navegadores pós-modernos na formação de suas identidades e na conversão de seus costumes e do seu pertencimento social.

Judeus e judaísmo

Para que possamos entender o judaísmo e a comunidade judaica na atualidade faz-se necessário expor algumas noções básicas sobre judeus, judaísmo e religião judaica.

Podemos considerar judeus os seguidores do judaísmo, conhecidos também como membros do povo judeu ou da nação israelita, ou ainda denominados filhos de Israel. Portanto, os judeus podem ser considerados um grupo de origem étnico-religiosa, que descende dos antigos israelitas e dos convertidos ao judaísmo em vários momentos e situações, já que a religião judaica somente considera judeu/judia uma pessoa gerada e concebida pelo órgão reprodutor de uma mãe judia e todos aqueles que se convertem ao judaísmo com o objetivo de cumprir todas as leis da religião judaica.

O judaísmo é uma das primeiras religiões monoteístas de que se tem notícia e uma das mais antigas a ter suas tradições praticadas ainda hoje. Sabe-se que a sua história está vinculada à formação de outras religiões semitas monoteístas e que os valores judaicos tiveram grande importância na estruturação de religiões como o samaritanismo, o cristianismo e o islã.

Contudo, não se pode definir facilmente o judaísmo como uma religião, etnia ou cultura. Sua história de 4.000 anos inclui períodos de escravidão, anarquia, teocracia, conquistas, ocupações e exílio. Os judeus foram influenciados pelos antigos egípcios, pelos babilônicos, persas e pela cultura helênica. E, com a dispersão dos judeus pelo mundo, as sociedades, as culturas e os movimentos modernos como o iluminismo e o nacionalismo influenciaram a formação de novas tendências doutrinárias, vertentes religiosas, movimentos e correntes dentro do judaísmo.

Não obstante, é importante notar que entre os judeus encontram-se não só indivíduos que cumprem as leis e costumes judaicos, mas também os que abandonam as tradições judaicas e têm outras convicções, aqueles que se definem como agnósticos ou ainda os que se definem judeus ateus e aqueles que se denominam judeus seculares.

Os judeus seculares são de modo geral pessoas que não sustentam os princípios de fé da religião judaica e se opõem aos fundamentos e diretrizes das autoridades religiosas dos diversos segmentos da comunidade judaica. No entanto, desejando manter uma identidade judaica sem obrigação religiosa, eles adotam ideais humanistas seculares que procuram respeitar a diversidade religiosa e cultural. Aliás, os judeus seculares por vezes comemoram algumas tradições judaicas, no entanto de uma forma laica e isenta das leis religiosas formalidades que dividem os judeus dos não judeus.

Deve-se lembrar que não existem estatísticas sobre a quantidade de indivíduos que se sentem judeus, são descendentes de judeus, se identificam como judeus e daqueles que fazem parte das mais diversas comunidades judaicas.

Grupos étnicos judaicos

Para entender as diferenças entre as entidades dos diversos grupos e setores da comunidade judaica, suas filosofias e características sociais, deve-se levar em conta que os judeus podem ser divididos em três grandes subunidades étnicas: 1) os judeus asquenazitas;³ 2) os judeus sefaraditas⁴ e 3) os judeus orientais, conhecidos também como judeus mizrachistas⁵. Outras subunidades étnicas judaicas que não têm presença significativa no Brasil, mas merecem atenção, são os judeus iemenitas, os judeus hindus *Benei Israel*⁶ e os judeus etíopes conhecidos como *Betei Israel*.⁷

A comunidade judaica brasileira é formada principalmente por famílias e grupos de judeus asquenazitas, sefaraditas e orientais. Para que os diversos segmentos da comunidade judaica possam ser estudados e entendidos é importante considerar, além da divisão intra-étnica, as principais tendências doutrinárias, vertentes e distinções de religiosidade.

3 *Asquenazita*: termo utilizado para denominar os judeus oriundos da Europa Central e Oriental e suas comunidades. *Ashkenaz*: do hebraico: é uma região da Europa Central. *Asquenaz* é uma referência geográfica a Alemanha Medieval ou a região do Sacro Império Romano Germânico.

4 *Sefaradita*: do hebraico: espanhol. Usado para denominar os judeus espanhóis que fugiram na época da Inquisição, muitos formando *comunidades judaicas sefaraditas* pelos países ao redor do Mar Mediterrâneo e em países como a Síria e o Líbano e outros mais ao leste já no continente asiático. Este termo é também utilizado para denominar as comunidades judaicas que seguem a doutrina rabínica através do Compêndio de Leis *Shulchan Aruch* redigido pelo Rabino Iosef Karo (1488-1575), ou Beth Iosef. Deve-se lembrar que outros grupos de judeus também utilizam o Compêndio de Leis do *Shulchan Aruch* para seguir a doutrina rabínica, considerando que os judeus asquenazitas cumprem as leis contidas nos comentários ao texto do *Shulchan Aruch* redigidos pelo “Rema” ou “Ramo”, o Rabino Moses Isserles (1520-1572), sobre como os costumes judaicos asquenazitas locais devem prevalecer para os judeus asquenazitas perante esta legislação.

5 *Mizrachistas*: do hebraico: orientais (atenção: lê-se o ‘*ch*’ como ‘*j*’ no espanhol). Muitos destes judeus têm origens sefaraditas. Os judeus orientais são os judeus de países euro-asiáticos e asiáticos. O termo é usado também na denominação de algumas comunidades judaicas norte-africanas, que não têm obrigatoriamente ascendência sefaradita ou asquenazita.

6 *Benei Israel*: do hebraico: filhos de Israel.

7 *Betei Israel*: do hebraico: casa de Israel. São os judeus etíopes, chamados pejorativamente de *falashas*, e os judeus etíopes convertidos ao cristianismo, conhecidos como *falashmuras*.

Grupos religiosos judaicos e ortodoxia judaica

Os judeus asquenazitas não formam um grupo ou categoria religiosa específica e muitos deles não são religiosos e inclusive se opõem à religião judaica, a ponto de se autodenominarem judeus ateus, entre outras definições. Mesmo assim, podemos classificar quatro tendências doutrinárias principais dentro do judaísmo entre os judeus de origem asquenazita: 1) judaísmo liberal e reformista; 2) judaísmo reconstrutivista; 3) judaísmo tradicionalista ou conservador; 4) judaísmo ortodoxo. A ortodoxia dos judeus asquenazitas pode ser dividida em duas vertentes: a) judaísmo ortodoxo moderno⁸ e b) judaísmo ultra-ortodoxo, que abrange o hassidismo.⁹

No caso dos judeus sefaraditas e orientais, não existem escolas ou tendências doutrinárias específicas dentro da religião judaica. Além dos que deixaram de cumprir os costumes religiosos, os judeus sefaraditas e orientais podem ser distinguidos em: 1) judeus tradicionais e 2) judeus religiosos. Entre os judeus religiosos sefaraditas encontram-se: a) os judeus

8 Os Rabinos Samson Raphael Hirsch (1808-1888) e Azriel Hildesheimer (1820-1889) tiveram grande influência no desenvolvimento do judaísmo ortodoxo moderno. Este surgiu na Alemanha em oposição à proposta reformista do judaísmo naquele país e como tentativa de integração dos judeus e do judaísmo à modernidade estritamente através dos preceitos da doutrina rabínica.

9 *Hassidim*: do hebraico: piedosos, e também devotos. Apesar do termo *hassidim* ter sido anteriormente utilizado na longa história judaica, ele define uma vertente do judaísmo ortodoxo que provém da Europa Oriental (Bielo-Rússia e Ucrânia) no século XVIII, com o Rabbi Israel ben Eliezer (1700-1760). O *hassidismo* dá início ao desenvolvimento de correntes judaicas que enfatizam a espiritualidade e a alegria, tornando seus seguidores judeus místicos, puristas e sectaristas. O *hassidismo* surgiu como um movimento que revelava aos judeus não eruditos, fora das academias rabínicas, de uma maneira não racionalista, o que são considerados como segredos divinos contidos na doutrina judaica.

religiosos melhor denominados como judeus tementes centristas¹⁰ e b) os judeus tementes puristas.¹¹

Mesmo que as subunidades étnicas e religiosas tenham sido devidamente delineadas, deve-se saber que as categorias não são herméticas. Isto é, as distinções entre elas não implicam a existência de grupos completamente fechados.

Devemos constatar que, somente a partir do surgimento de uma tendência doutrinária reformista judaica na Alemanha do século XIX, a obediência rigorosa aos princípios da doutrina rabínica recebeu a conotação de tendência doutrinária ortodoxa, especificamente ortodoxa judaica, dando origem ao termo “judaísmo ortodoxo”. E, do instante em que a escola reformista do judaísmo começou a formar as suas próprias autoridades rabínicas, as quais se baseiam não somente nos princípios da doutrina rabínica para explicar seus princípios e a sua fé, em se tratando de distinguir os diversos setores da comunidade judaica, surge a necessidade de especificar a tendência doutrinária de cada autoridade rabínica ou fazer referência à comunidade judaica da qual ela faz parte.

Para que se entenda quem é ortodoxo e por que essa definição foi aplicada a uma tendência doutrinária da comunidade judaica, deve-se levar em consideração que ortodoxia significa uma condição de conformidade absoluta com um determinado padrão, norma ou doutrina. Expressa a interpretação ou sistema teológico implantado como único e verdadeiro

10 Esta vertente judaica sefaradita estuda as ciências seculares e os conhecimentos de outros grupos e comunidades utilizando a doutrina rabínica como único referencial religioso. Este foi um dos tipos de judaísmo que floresceu na comunidade espanhola até a Inquisição. Entre muitos rabinos e eruditos judeus daquela época, o rabino, médico e filósofo Moisés ben Maimon (1135-1204), conhecido como Maimônides, ou Rambam, é um exemplo. Contudo, deve-se lembrar que diversos rabinos se opuseram aos trabalhos de Maimônides e a esta vertente do judaísmo, a qual não pode ser entendida como a única representante do judaísmo da Espanha da sua época.

11 Judeus que se opõem ao estudo das ciências e conhecimentos das outras comunidades não judias de sua época, receosos de que as influências destes venham a desvirtuar o judaísmo e a sua comunidade.

e informalmente usado para demonstrar intolerância em relação ao que é novo ou diferente.

Quanto ao judaísmo ortodoxo, sua característica principal consiste no fato de que suas autoridades e comunidades obedecem às leis, regras e normas decretadas através da hermenêutica da doutrina da Lei Oral¹² (Berger 1998). As comunidades judaicas ortodoxas reconhecem uma pessoa como rabino¹³ ou como autoridade rabínica somente se ela demonstra erudição profunda na Bíblia Hebraica e utiliza unicamente os princípios doutrinários da Lei Oral e a legislação do *Shulchan Aruch*¹⁴ como referência básica para a tomada de qualquer decisão. Portanto, não é somente a obediência aos 613

12 A Lei Oral, segundo a interpretação que a literatura rabínica dá ao versículo Ex 34:27 do Pentateuco, são as leis, considerações e explicações orais recebidas junto com as Tábuas da Lei (no hebraico/aramaico: Tábuas da Aliança) e com o Pentateuco no Sinai. De acordo com a literatura rabínica, o Pentateuco foi escrito, mas a Lei Oral tinha que ser transmitida e ordenada oralmente. No entanto, a Lei Oral foi compilada, porque muitos de seus sábios estavam sendo mortos pela dominação romana. O primeiro texto da Lei Oral é a *Mishná*, redigido por volta dos anos 200 da era comum. A *Mishná*, com a adição da *Guemará*, formou inicialmente o *Talmud Jerusalemita*, redigido aproximadamente em 350 e.c., e posteriormente o *Talmud Babilônico* finalizado somente nos anos 700 e.c.. O *Talmud Babilônico* é mais estudado nas comunidades judaicas por ser mais completo.

13 Segundo a tradição judaica, a primeira autoridade rabínica foi Moisés, que, como consta no Tratado Ética dos Pais 1:1 do *Talmud Babilônico*, a transmitiu a Josué. A autoridade rabínica é transmitida da autoridade rabínica vigente à geração posterior através do ato simbólico de cobrir com as mãos seus discípulos, quando estes são ordenados responsáveis pelo cumprimento de todas as leis orais e escritas recebidas no Sinai. Estas autoridades recebem o poder oracular, de acordo com a interpretação que a tradição rabínica dá ao versículo Deut. 17:10 do Pentateuco: “eles vão te dizer e instruir o que fazer”. Apesar de os romanos terem proibido a ordenação de rabinos, esta prática continuou até 425 e.c.. No hebraico a palavra *samchut* vem do ato de cobrir. Hoje em dia, como símbolo da antiga prática, o rabino recebe um certificado chamado *Semichá* de uma autoridade rabínica ou da instituição onde completou seus estudos rabínicos.

14 *Shulchan Aruch*: do hebraico: "Mesa Posta". O *Shulchan Aruch* foi publicado pelo Rabino Iosef Karo entre 1550 e 1559. O Rabino Iosef Karo fundamentou-se principalmente nas obras legislativas dos legisladores talmudistas Rabino Isaac Alfasi (1013-1103), Maimônides (1135-1204) e Rabino Ascher ben Iehiel (1250 ou 1259-1328). O *Shulchan Aruch* é considerado pelos judeus ortodoxos, exceto os iemenitas, a obra de maior importância da jurisprudência rabínica desde o *Talmud Babilônico*.

*preceitos deduzidos do Pentateuco e considerados como ordens ou leis de D-us que define as comunidades judaicas ortodoxas.*¹⁵

As comunidades judaicas ortodoxas são reconhecidas por seguirem a rigor unicamente a doutrina rabínica, de modo que a ortodoxia judaica pode ser corretamente identificada pelo zelo e o apego absoluto às regras desse sistema doutrinário e pelo modo como este é implantado e mantido principalmente nos setores ortodoxos da comunidade judaica.

Contudo, um versículo da Bíblia Hebraica freqüentemente usado para caracterizar o judaísmo ortodoxo é a lei que proíbe, em certa circunstância, os grãos novos. O Rabino Moses Schreiber (1762-1839), conhecido como Hatam Sofer, e outros rabinos de comunidades judaicas ortodoxas utilizavam esta lei bíblica como referência para a proibição de inserir qualquer inovação no judaísmo e nos cultos judaicos (Topel 2005:72).

No entanto, do ponto de vista destes mesmos rabinos, esta sanção somente ilustra a proibição de inovar e modificar os costumes e rituais judaicos introduzindo em estado de igualdade estudos e costumes, inclusive religiosos, da sociedade circundante, como desejavam por fazer os adeptos de um judaísmo mais liberal e reformista em formação na Alemanha naquela época. De qualquer modo, esse dado demonstra que as autoridades rabínicas das comunidades judaicas ortodoxas e as suas comunidades tendem a repelir qualquer inovação e modificação em seus cultos, estendendo essa rejeição aos aspectos mais comuns da vida cotidiana.

Para reconhecer os ambientes judaicos ortodoxos é importante ter como ponto de referência que todas as comunidades judaicas ortodoxas se destacam, assim como outras comunidades judaicas religiosas, pela preocupação de organizar uma sinagoga, ou

15 Maimônides, no *Séfer Hamitsvot*, codificou 613 decretos, que segundo ele resumem e abrangem todas as leis orais e escritas judaicas. As obras de Maimônides foram consideradas controversas por várias autoridades rabínicas de seu tempo. No entanto, o patamar em comum das comunidades judaicas ortodoxas atuais, além da obediência às leis codificadas por Maimônides (autor do *Compêndio de Leis Iad HaChazaká* e considerado pelos judeus iemenitas o autor da obra de maior importância da jurisprudência rabínica após o Talmud Babilônico) encontra-se principalmente nas discussões que têm como base legal o *Shulchan Aruch* (nota 14).

um centro de rezas e estudos da prática dos preceitos religiosos e uma escola de estudos judaicos para seus filhos. Porém, as características principais mínimas e básicas de todas e quaisquer comunidades judaicas ortodoxas são três: a preocupação fundamental de que o shabat¹⁶ seja santificado e respeitado estritamente de acordo com as leis da tendência doutrinária do judaísmo ortodoxo nas casas e nas instituições dos integrantes das comunidades, o consumo de alimentos estritamente kasher¹⁷ e, para as mulheres casadas, a observância das leis de pureza familiar e a utilização de um micve.¹⁸

Tipos de ortodoxia judaica

Do ponto de vista de classificação, os “judeus ortodoxos modernos” asquenazitas e os “judeus tementes centristas” sefarditas, conhecidos por associar os estudos religiosos judaicos ao aprendizado das ciências da sociedade moderna podem ser classificados como “judeus ortodoxos centristas”. De modo que podemos denominar essa vertente doutrinária como “judaísmo ortodoxo centrista”.

Entre os “judeus ortodoxos centristas” encontramos os “judeus ortodoxos centristas moderados”, que seguem a ortodoxia judaica de forma mais branda e moderada, e os “judeus ortodoxos centristas radicais”. Essas definições equivalem às utilizadas por Menachem Friedman (Friedman

16 *Shabat*: do hebraico: *lshbbot* ou greve, interrupção do trabalho do começo do pôr-do-sol de sexta-feira até o aparecimento das primeiras três estrelas no sábado à noite.

17 *Kasher*: do hebraico: permitido para consumo de acordo com a lei judaica.

18 *Micve*: do hebraico: Tanque especial de água de chuva ou de fonte natural para o ritual de purificação. O uso do *micve* é fundamental para a continuidade de qualquer comunidade judaica ortodoxa. As mulheres judias ortodoxas casadas imergem em um *micve* quando terminam de contar sete dias após o término de um sangramento uterino para voltar a ter contatos físicos, interrompidos ao início do sangramento, com seus maridos. O *micve* é necessário no final do processo de conversão de um(a) gentio(a) ao judaísmo. Existem muitas leis e costumes judaicos que relacionam a imersão em um *micve* à purificação religiosa.

1993),¹⁹ mas foi efetuada uma adaptação dos termos para a língua portuguesa, para evitar associações incorretas com noções políticas.

Os “judeus ultra-ortodoxos” asquenazitas e os “judeus tementes puristas” sefaraditas são reconhecidos pela extrema intolerância à introdução de novidades nos cultos e nos costumes dos judeus. A vertente judaica ortodoxa desses grupos ficou conhecida como “judaísmo ultra-ortodoxo”. Dentro do judaísmo ultra-ortodoxo asquenazita encontram-se também correntes hassídicas.²⁰

Judaísmo tradicionalista, liberal, reformista e reconstrutivista

O judaísmo tradicionalista ou conservador surgiu na Alemanha na metade do século XIX como uma proposta não fundamentalista religiosa com origens na corrente conhecida como judaísmo histórico em reação aos movimentos mais liberais e aos reformistas que enxergam o judaísmo como uma religião do passado com costumes que devem ser atualizados.

O judaísmo reformista e o judaísmo liberal foram criados com o objetivo de modernizar o judaísmo e atualmente eles podem ser classificados como sub-ramificações do judaísmo progressista. Já no século XX os desenlaces posteriores destes movimentos vieram a gerar o movimento reconstrutivista judaico entre outras novas vertentes judaicas progressistas com subgrupos e segmentos dos mais propositalmente inovadores.

Os judeus ortodoxos enxergam o judaísmo tradicionalista como um tipo de folclore judaico. Contudo, justamente o judaísmo tradicionalista, que não tem o objetivo de inovar e nem de ater-se aos fundamentos da doutrina rabínica, às vezes, é o tipo de judaísmo que apresenta maiores

19 "... Entre os grupos ortodoxos, além disto, há uma continuação: no lado 'direito' nós podemos colocar os grupos mais reacionários que procuram preservar o máximo possível o modo de vida tradicional religioso; à 'esquerda' as comunidades que, apesar da sua professada obrigação com a halachá, têm um papel ativo na sociedade moderna e produzem artefatos de sua cultura" – em Friedman (Friedman 1993:209 – nota 20).

20 Vide nota 8.

semelhanças entre os seus cultos religiosos e alguns antigos costumes hebraicos narrados nos episódios bíblicos.

É importante lembrar que na doutrina judaica a tradição oral antecede as escrituras hebraicas. E, que os rabinos ortodoxos consideram que o desenvolvimento da tradição oral marca sua presença determinando os costumes judaicos desde os tempos dos patriarcas do povo hebreu até os dias de hoje. A escrita desta tradição iniciou-se no segundo século da era comum após a destruição do Segundo Templo de Jerusalém no ano 70 da era comum.

De qualquer modo todas as ideologias, doutrinas e religiões têm seus fundamentos. E, qualquer indivíduo que se submete estritamente ou radicalmente a uma determinada doutrina, sendo ela judaica ou não, é um fundamentalista. Aliás, é importante considerar que uma pessoa pode ser considerada um déspota fundamentalista à medida que ela se sente obrigada em impor normas que violam as necessidades alheias em favor dos seus próprios ideais, impedindo que sejam efetuados acordos entre as partes em prol de um bem comum.

Outro assunto interessante e que deve ser levado em consideração é que cada vez existem mais pessoas que se sentem judias, consomem artigos judaicos e algumas delas por vezes sabem mais da história do judaísmo e conhecem melhor o idioma hebraico do que muitos judeus e até alguns professores judeus de escolas judaicas. Estas pessoas não são reconhecidas como judias pelas autoridades religiosas da comunidade judaica. Elas não obrigatoriamente obedecem às leis rabínicas, não se identificam como judias ou necessariamente devam ser consideradas como tais.

No judaísmo existem conflitos entre as suas sub-ramificações assim como em outras religiões, por exemplo, o cristianismo (cristãos ortodoxos, católicos apostólicos romanos, protestantes, evangélicos, etc.) e o islã (xiitas, sunitas, etc.). Contudo, como o judaísmo é considerado uma única religião, um dos maiores pontos de atrito judaicos dá-se na aceitação das conversões ao judaísmo pelos diversos segmentos da comunidade judaica e no reconhecimento de 'quem é judeu'.

Este conflito surge porque um convertido ao judaísmo pelos judeus ortodoxos tem como pré-requisito se tornar submisso às leis, normas e padrões das autoridades religiosas judaicas ortodoxas e não ser um conhecedor da história, religião dos judeus ou mesmo do idioma hebraico. Portanto, um convertido ao judaísmo através de um processo não ortodoxo, que não o ensina e estipula a sua obrigação em seguir estas normas, não o fará ser considerado judeu pelos judeus ortodoxos.

Deve-se lembrar que os judeus ortodoxos apesar de serem reconhecidos com facilidade por vestirem trajes característicos judaicos no dia a dia, eles são uma minoria entre os judeus contemporâneos. E, que são justamente as tendências judaicas não ortodoxas e os judeus seculares que abrem espaço para sincretismos na elaboração de cerimônias híbridas que intercalam elementos, tradições e costumes de religiões e culturas diferentes.

Modernidade, globalização, identidade e judaísmo

Os conceitos *modernidade*, *globalização* e *identidade* são relevantes para que se entenda quem são os integrantes de cada uma das diversas comunidades judaicas atuais e para perceber como o mercado moderno dissemina seus produtos e valores, fazendo com que seus consumidores assimilem novos comportamentos, criem novas comunidades e transformem continuamente suas culturas e identidades.

Zygmunt Bauman (Bauman 2005:53) explica que a modernidade cria uma sociedade cada vez mais privatizada na qual as pessoas se sentem abandonadas à suas próprias iniciativas e recursos, ambos desordenados e insuficientes. E justamente estes elementos de dessocialização e sensação de abandono são muito bem aproveitados por líderes doutrinários na tentativa de aumentar quantitativamente seus rebanhos.

A *globalização*, segundo Anthony Giddens (Giddens 2002:13), é a dinâmica do mercado mundial nas regiões, que acarreta a pluralização de contextos de ação e a diversidade de escolhas, fatores cada vez mais im-

portantes na constituição da auto-identidade e na transformação da intimidade, da atividade diária e dos estilos de vida amplamente difundidos nas formas de comportamento e no consumo.

Conseqüentemente, a modernidade e a globalização possibilitam a formação e transformação de identidades porque a multiplicidade de escolhas permite a mutação de estilos de vida, que implicam diretamente o pertencimento social. Tais fatores justificam, em parte, a quantidade de pessoas que convertem seus comportamentos a outros estilos de vida.

Portanto, é importante lembrar que Pierre Lévy (Lévy 2003:39) acredita que não são mais as identidades étnicas e nacionais que fazem diferença entre os grupos sociais, mas as qualidades de “inteligência coletiva”, a qual pode ser explicada como conhecimento partilhável pela humanidade. E é neste contexto da alta modernidade que a tradição local perde o seu domínio. E, como Giddens (Giddens 2002) escreve, ela passa a fazer parte do “desencaixe” das instituições sociais. Ou, como Bauman (Bauman 2005) teoriza, as tradições são como “fragmentos” da sociedade e, na modernidade, suas “autoridades” passam a ser entendidas somente como peritos de seus respectivos desencaixes institucionais pós-modernos.

Segundo Lévy (Lévy 2003:131), a pós-modernidade é determinada pela cultura universal e a globalização é a convergência de tradições, que ele chama de linhagens. Desse modo, não existe mais a “filosofia oriental” ou a “ciência ocidental”. Por conseguinte, sabedoria é sabedoria em qualquer lugar. Neste contexto, a caridade também não deve ser vista somente como cristã, ou a compaixão como budista, e sim como qualidades humanas universais.

Segundo Giddens (Giddens 2002:95-98), o corpo parece um conceito simples se comparado ao “eu” e à auto-identidade. Contudo, afirma ele, a pluralidade de opções da modernidade tardia torna possível a escolha da aparência do corpo, de sua postura e de seus adornos. Os tratamentos corporais, como dietas, adornos, postura e modos de vestir, são meios de individualização que refletem estilos de vida e suas respectivas identida-

des, de modo que podemos inferir a identidade de uma pessoa com base em sua escolha alimentar, incluindo a opção pelo *kasher*²¹ dentro do judaísmo, no modo como ela se veste no que consome e nas referências que utiliza para efetuar as suas tarefas.

Assim, o extremismo de identidades e o fundamentalismo de seus portadores são perceptíveis no corpo e nas ações dos indivíduos, em suas roupas e no estilo de vida. Os integrantes das comunidades judaicas mais ortodoxas são mais facilmente reconhecíveis na medida em que consomem mais bens compatíveis com seus padrões de identidade. Podemos constatar o aumento da ortodoxia no judaísmo pelo aumento do consumo estritamente direcionado e pelo maior nível de isolamento de suas entidades.

A liberdade pós-moderna deixa conservadores, tradicionais, moderados, radicais e fundamentalistas submissos a determinadas teorias, filosofias ou religiões, na situação arcaica na qual o indivíduo afita pela dúvida, diante da liberdade de escolha, refugia-se nas certezas e dogmas de uma doutrina supostamente capaz de garantir a sua segurança ontológica. Giddens (Giddens 2002:182) avalia que, nas versões mais pronunciadas, a submissão a uma autoridade assume a forma de paranóia ou de uma paralisia da vontade tão completa, que o indivíduo efetivamente se retira por inteiro do intercurso social ordinário.

O judaísmo ortodoxo caracteriza-se pela fidelidade às autoridades rabínicas e quanto mais ortodoxo um judeu, mais seu estilo de vida é respeitoso para com a autoridade religiosa. Quanto mais obediente ele é, mais regulada a sua assimilação de elementos da inteligência coletiva e de produtos do mercado global, o que limita a sua aquisição de conhecimento, as suas oportunidades de trabalho, os seus relacionamentos sociais, as suas atividades de lazer e o uso das tecnologias dos meios de comunicação na sua interação na sociedade.

21 *Kasher*: do hebraico: significa permitido para consumo de acordo com as leis judaicas.

Do mesmo modo, quanto mais subordinado um indivíduo a uma autoridade rabínica ortodoxa (nos diferentes graus de ortodoxia), menor o casulo cultural e social em que vive. Menor o seu sincretismo cultural, menor a sua inclusão e maiores seu provincianismo e a exclusão da sociedade externa à sua própria comunidade.

Como foi mencionado, a modernidade trouxe a possibilidade da transformação das identidades. O mundo virtual possibilitou a criação de identidades abstratas e relacionamentos fluidos, em que as interações dependem de características pessoais e não de identidades étnicas, sociais ou geográficas. Estes novos parâmetros se chocam com o rigor da concepção de “identidade judaica” da doutrina rabínica, para a qual somente a mulher judia transfere a toda a prole que ela concebeu através de seu próprio órgão reprodutor a identidade judaica, que pode ainda ser adquirida pelo processo de conversão presencial, que exige submissão total às leis das autoridades rabínicas. E se chocam, ainda, com o conceito de mestre e tutor responsável de muitas autoridades rabínicas convencionais que enxergam seus pupilos como filhos.

Apesar de o casulo cultural e social ser proporcional ao nível de ortodoxia, como resultado dos decretos das autoridades rabínicas que determinam a obrigatoriedade do relacionamento presencial entre os membros da comunidade, existem muitos endereços na rede mundial de computadores subsidiados por estas autoridades e mantidos pelos seus subordinados mais próximos. Os endereços virtuais de entidades judaicas ortodoxas são fontes ricas de conhecimento coletivo, universal mesmo que seus produtores tenham o propósito de divulgar suas informações somente a pessoas de suas próprias comunidades.

Judaísmo e o ciberespaço

A cibercultura pode ser entendida como o universo de informação do aparato tecnológico da sociedade moderna e pode ser interpretada como um processo de rendição da cultura à tecnologia. Segundo Neil

Postman (Postman 1994), o estágio mais avançado desse processo é o tecnopólio, em que as resoluções da sociedade são ditadas de acordo com as informações obtidas pelos processos tecnológicos.

Para pensar a relação entre judaísmo ortodoxo e cibercultura podemos emprestar de Postman (Postman 1994:86-87) o exemplo das Escrituras, que teriam um núcleo mitológico poderoso usado como um minucioso mecanismo de controle para certas pessoas, de modo que aqueles que aceitam a Bíblia como palavra literal de Deus estariam livres para dar um peso mínimo às noções que se baseiam em outras teorias. Além disso, continua Postman, os que observam as leis de Deus, ou, como concluímos aqueles que se submetem aos princípios de qualquer teoria ou doutrina, terminam por receber orientação sobre quais livros não devem ler quais peças e filmes não devem assistir qual música não devem ouvir quais assuntos seus filhos não devem estudar, e assim por diante.

Isto torna óbvia a afirmação de Postman de que as pessoas estritamente fundamentalistas acreditam que as normas e condições deduzidas de sua doutrina as protegem da informação indesejada, de maneira que suas ações são investidas de sentido, clareza e, acreditam elas, autoridade moral.

É justamente esta característica ortoprática a responsável pelo imperativo do relacionamento presencial entre os integrantes das comunidades judaicas ortodoxas. Pois as autoridades rabínicas determinam que os preceitos judaicos exigam a presencialidade física dos judeus ortodoxos. Por exemplo, é necessário, para a manuscrição dos rolos das escrituras, o trabalho físico presencial de um escriba autorizado pelas autoridades rabínicas reconhecidas pelas comunidades judaicas ortodoxas, assim como é necessária a presença de uma pessoa conhecida como judia ortodoxa para acender o fogo e supervisionar o processamento de alimentos *kasher* que necessitam cozimento para serem consumidos, do mesmo modo que é necessária a presença física de um, três ou dez homens judeus para diferentes rezas e para que sejam executadas algumas atividades religiosas. Não é

permitido que estas atividades sejam intermediadas por máquinas, ondas de rádio, impulsos e dígitos. Ou ainda que estas mesmas atividades sejam substituídas por gestos simbólicos, ou produzidas virtualmente, por exemplo, através do telefone ou por videoconferência, ou em qualquer situação divergente do que foi outorgado pelas autoridades rabínicas.

A diferença entre o real e o virtual pode ser ilustrada com uma explicação do Rabino Levi Itzhak Halperin diretor executivo do Centro de Tecnologia e Lei Judaica situado em Jerusalém,²² que interpreta que o nome divino gravado ou escrito em qualquer material sólido não pode ser apagado. Como se sabe, uma projeção deste nome, ou ainda a memória digital destes caracteres pode ser cancelada ou deletada. Assim, a proibição de apagar o nome divino é válida somente para a grafia concreta e não para projeções e reflexos. Este mesmo rabino explica que existem elementos concretos insubstituíveis nos mais diversos rituais judaicos,²³ do mesmo modo que a intenção não substitui a prática dos rituais. No entanto, o mundo virtual equivale à presencialidade na execução de determinadas práticas religiosas.

A diferença entre o concreto e o virtual é demonstrada na obrigação do judeu ortodoxo de relacionar-se presencialmente com as suas autoridades e comunidade. Um dos muitos exemplos é que pelo menos algumas vezes por ano o homem judeu tem um dever maior de escutar a voz do leitor litúrgico lendo os manuscritos dos pergaminhos bíblicos hebraicos qualificados pelas autoridades rabínicas.

E, quanto mais ortodoxo o judeu, maior a quantidade de práticas religiosas e rituais comunitários presenciais que ele se sente obrigado a vivenciar. Lembrando que estas atividades estritamente presenciais são insubstituíveis, pois os fundamentos da doutrina rabínica proíbem usar ampliações e reproduções de textos e sons nos rituais litúrgicos presenciais.

22 Institute for Science and Halacha at 1 Hapisa St, Jerusalem 91161, POB 16121, Israel.

23 Entrevista realizada com o Rabino Levi Itzhak Halperin pela autora em janeiro de 2007.

A transmissão e o estudo do judaísmo devem se dar presencialmente na convivência com outros judeus submissos às leis rabínicas.

Reformulação de identidades judaicas no mundo e no brasil

Atualmente a quantidade ilimitada de informações digitais públicas sobre qualquer assunto aumenta a possibilidade de sincretismos, apropriações e transferências de elementos culturais entre diversos grupos sociais. Contudo, todas estas novas mensagens adquirem a mesma linguagem digital do formato virtual.

Pérolas de sincretismo judaico são, por exemplo, os filmes e vídeos cliques de judeus e não judeus que apresentam elementos judaicos fora do contexto religioso, transformando-os em expressões eletrônicas passíveis de serem apropriadas por quaisquer usuários da internet.

No Brasil, no Pernambuco, na Paraíba e em outros estados, assim como em outros países latinos americanos são encontradas comunidades inteiras de pessoas que se consideram judias, porque acreditam ser descendentes de judeus convertidos ao cristianismo; mesmo que seus integrantes não sejam reconhecidos automaticamente como judeus pelas autoridades religiosas judaicas contemporâneas. Nos últimos vinte anos alguns integrantes destas comunidades começaram a incorporar costumes judaicos modernos no seu próprio cotidiano supondo que estas fossem as tradições de seus ancestrais judeus. Estas pessoas são chamadas de *Benei-Anusim* (em hebraico: ‘filhos violentados’, digamos; ‘violentados pela conversão forçada ao cristianismo’) e em português de marranos (em espanhol: porcos, gado de má qualidade).

No Brasil também são encontradas algumas comunidades de *karaitas*. Também nos últimos vinte anos cada vez mais brasileiros que acreditam ser descendentes de judeus portugueses passaram a se apresentar como karaitas. Diferente dos karaitas em Israel e dos karaitas babilônicos (iraquianos), que se fundamentam nos textos da Bíblia Hebraica; os novos karaitas brasileiros expressam sua fé no Messias cristão revelado no

Evangelho tornando-os mais cristãos e evangélicos do que propriamente karaitas.

É bom esclarecer que nas comunidades religiosas é necessário um ritual de aceitação ou iniciação, que não encontra equivalente nas ofertas de consumo de mercado um mercado livre. Assim, por exemplo, pode-se consumir material católico publicado pela Editora Vozes, que, aliás, não é uma editora confessional e que publica também obras polêmicas ao catolicismo. Deste mesmo modo a editora e livraria paulistana Sêfer é um exemplo de livraria que publica títulos judaicos e israelenses para o mercado em geral. As publicações de ambas editoras, assim como de outras editoras dos mais diversos grupos sociais, religiosos e culturais podem ser adquiridas através da internet por quaisquer consumidores que procuram suas publicações por curiosidade, ou para auxiliá-los a manter ou a resgatar um legado religioso e cultural com o qual se identificam.

Também no resgate de uma ‘identidade judaica’, inúmeros caboclos dos estados do Amazonas e do Pará que se dizem filhos de católicos-judeus começaram a se converter oficialmente ao judaísmo pelo Rabinato Chefe do Estado de Israel a partir dos anos oitenta. É interessante constatar que a maioria destas pessoas passou a seguir costumes religiosos diferentes dos costumes judaicos marroquinos dos seus ancestrais.

É conhecido que grande parte da população brasileira descende diretamente de judeus e que a cultura popular brasileira tem muitos costumes cripto-judaicos no seu folclore²⁴. No entanto, não todos os cristãos com ascendentes portugueses e espanhóis que saíram da Península Ibérica para a América durante a inquisição são descendentes de mulheres judias ou ainda de homens judeus; apesar dos sobrenomes com nomes de

24 Cripto-judaísmo são costumes que a Inquisição definia como judaicos proibidos (no entanto nem sempre eram de origem judaica). Estes costumes divulgados pela Inquisição foram adotados secretamente, para que não fossem descobertos pelos inquisidores, por pessoas que acreditavam ser judeus e descendentes de judeus.

árvores, plantas, frutas, animais e cidades serem caracteristicamente judaicos ibéricos.

E, deve-se levar em conta que a riqueza cultural brasileira é diretamente produto de uma colonização portuguesa predominantemente cristã, com uma ‘pitada’ de ‘marranismo abraçado’, além da vigorosa influência das religiões afro-brasileiras, do peso da variedade de ambientes físicos (do panorama continental sul americano brasileiro) sobre os costumes brasileiros, entre eles alguns semelhantes a hábitos indígenas locais além de muitos outros fatores. E, também que a cultura brasileira recebeu posteriormente a influência de muitos outros valores culturais adquiridos através das consecutivas ondas migratórias e através do desenvolvimento dos meios de comunicação virtual instantânea e global.

No momento que uma cultura, religião ou religiosidade pode ser vista como uma identidade social é importante lembrar que a religiosidade de uma pessoa não possui relação direta com a sua submissão às autoridades de alguma instituição religiosa. Isto quer dizer que a religiosidade é o resultado da influência dos escrúpulos de um indivíduo com relação aos valores de sua crença pessoal e aos seus princípios éticos sobre as suas atividades cotidianas; ao passo que uma religião é definida não só por sua fé, mas principalmente pela rigorosa conformidade da execução de suas ações estritamente de acordo com as leis e normas das autoridades religiosas de sua comunidade, indiferentemente dos motivos que levam a ter este comportamento e identidade.

Portanto, independentemente das culturas e religiões, ou, justamente devido a absolutismos identitários exacerbados; a pós-modernidade, infelizmente, não disseminou a tolerância e o respeito assim como difundiu maciçamente o desejo de consumo.

E, justamente no contexto da globalização que proporciona o aumento de ofertas, a formação de identidades globais, através de um consumo em comum e uma riqueza cultural na qual todos os valores podem ser entendidos como bens descartáveis; todos os internautas deveriam se encontrar sempre em estado de alerta para não se tornarem elementos de arenas

virtuais que tem entre seus objetivos cometer abusos e inclusive crimes contra grupos e pessoas com os quais suas lideranças não querem se identificar.

Estas considerações foram feitas pela importância de não esquecer que em todas e quaisquer situações sociais e culturais não interessa a religião, religiosidade e cultura e sim deve prevalecer a qualidade da interação humana e o respeito pela diversidade.

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ. 2005.
- BERGER, Michael S. *Rabbinic Authority*. Oxford University Press, New York – Oxford. 1998.
- FRIEDMAN M. *The Market Model and Religious Radicalism*. In: SILBERSTEIN, Laurence - (ed). *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective – Religion, Ideology, and Crisis of Modernity*. New York University Press. 1993. Pgs 192-215.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ. 2002.
- GUERTZENSTEIN, Daniela Susana Segre. *O uso do computador e da internet pela comunidade judaica ortodoxa paulistana*. Tese de Doutorado pelo DLO-FFLCH-USP, SP. 2008.
- GUINSBURG, J. *O Judeu e a Modernidade*. Editora Perspectica, São Paulo, SP. 1970.
- HEILMAN, Samuel C. and COHEN, Steven M. *Cosmopolitans & Parochial Modern Orthodox Jews in America*. The University of Chicago Press, Chicago 60637. 1989. LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Editora 34 Ltda, São Paulo, SP. 1999 (reimpressão em 2003).
- POSTMAN, Neil. *Tecnopólio: A Rendição da Cultura à Tecnologia*. Nobel, São Paulo, SP. 1994.
- TOPEL, Marta F. *A Nova Ortodoxia Judaica em Cena*. Topbooks Editora, Rio de Janeiro, RJ. 2005.

A fenomenologia de Mircea Eliade, a escola romana de história das religiões e a história cultural: questões teóricas e metodológicas

Eliane Moura da Silva¹

Introdução:

A disciplina de História das Religiões com suas cátedras, áreas de pesquisa e teorias surgiu na segunda metade do século XIX, sob a influência do orientalismo, da filologia e da secularização da sociedade. O campo específico de estudo e pesquisas sobre temas religiosos foi ocupando um importante espaço nas universidades européias e americanas.

No Brasil, este movimento não aconteceu e os estudos de religião continuaram, até um período bastante recente, vinculados a instituições confessionais ou seminários teológicos. Como estudo acadêmico e científico, esteve atrelado e subordinado a diferentes áreas de Ciências Humanas, sobretudo à sociologia e à antropologia. Esta situação está mudando e a História das Religiões começa a aparecer com autonomia. É fundamental que os historiadores comecem a debater e a procurar definições conceituais e teóricas que insiram os estudos históricos sobre as religiões em suas diferentes tendências e nos debates historiográficos contemporâneos. Trata-se de constituir dentro das diferentes correntes historiográficas, o campo de trabalho dos estudos específicos da história das religiões.

1 Professora da Unicamp – Departamento de História.

Estudar a história das religiões significa identificar conjuntos de ideias, crenças, comportamentos, literatura, arte e instituições que hoje chamamos de “religiosos”, ao longo de determinado período de tempo. A única afirmação segura que podemos fazer é esta: estes conjuntos podem ser identificados na pré-história e estão presentes nas culturas de todos os grupos humanos, embora não possamos cientificamente individualizar ou reconstruir, uma primeira forma de religião da humanidade.

É importante analisar algumas das principais tendências teóricas contemporâneas da História das Religiões: a fenomenologia religiosa representada por Mircea Eliade e a Escola Italiana de História das Religiões. Para tanto, serão destacados cinco de seus mais importantes representantes: Raffaele Pettazzoni, Ernesto de Martino, Vittorio Lanternari, Angelo Brelich, e Marcelo Massenzio. Cabe também destacar a importância da História Cultural, sobretudo de Roger Chartier e Michel de Certeau, para avanços necessários e atualizados no que diz respeito ao estudo histórico das religiões.

A Fenomenologia religiosa - Mircea Eliade (1907-1986):

A fenomenologia religiosa exerceu influência marcante nos estudos da história das religiões no Brasil. O principal representante desta vertente, o estudioso romeno Mircea Eliade, teve boa parte de sua obra traduzida para o português.² Como, no caso brasileiro, parte significativa dos estudos sobre religião se desenvolveu dentro de instituições confessionais, a

2 Estudiosos de Mircea Eliade estimam que sua produção bibliográfica exceda a 1.500 – livros e artigos – excluindo-se traduções e republicações. Ressaltam também, que ele não foi um escritor ou pensador sistemático. Sua obra foi marcada pela sua verve literária. Os aspectos teóricos da fenomenologia nunca apareceram de forma ordenada ou sistemática. Contudo, uma sistematização é possível, baseando-se nos principais trabalhos publicados entre 1945 e 1986. Sobre análises gerais do pensamento eliadiano, destacamos: 1) GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000; 2) RENNIE, Bryan S. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany, State University of New York Press, 1987.

relação entre Teologia e História das Religiões sofreu influência da fenomenologia, uma teoria marcada pela metafísica religiosa. Pouco se avançou, em termos de discussões conceituais sobre a historiografia e a metodologia dos estudos históricos das religiões. Esta talvez tenha sido umas das principais consequências das interpretações fenomenológicas-hermenêuticas com suas características a-históricas.³

Em 1959, Eliade expressou a seguinte observação:

*“Atualmente, os historiadores das religiões estão partilhados entre duas orientações metodológicas divergentes mas complementares: concentram uns a sua atenção em primeiro lugar sobre as **estruturas** específicas dos fenômenos religiosos, interessam-se outros de preferência pelo **contexto histórico** destes fenômenos; os primeiros esforçam-se por compreender a **essência** da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar a sua **história**.”*⁴

Embora a afirmação de Eliade remeta a uma idéia de “complementariedade”, o problema da relação histórico-religiosa, sob o ponto de vista fenomenológico, fica evidente o conflito entre uma abordagem histórica e outra essencialista das religiões. Temos, de um lado, a afirmação da complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos; de outro, uma essencialidade que é a marca específica de uma natureza das estruturas e experiências religiosas. Existiria um *homo religiosus*, da mesma forma que um inconsciente coletivo universal cujos conteúdos e estruturas seriam resultados de situações imemoriais, que conferem perenidade ao religioso. Para a fenomenologia eliadiana, “(...) o inconsciente é o resultado das inúmeras experiências existenciais. Ele não pode deixar de assemelhar-se aos diversos Universos religiosos. Porque a religião é a solução exemplar de toda crise existencial. Solução exemplar (...) porque indefinidamente repetível (...)”⁵

3 Sobre esta questão e a constituição da Ciência da Religião, ver USARSKI, Frank In: *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo, Paulinas, 2006, p. 15-54.

4 In: ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Lisboa, Edição Livros do Brasil, s. d., p. 20

5 Op. Cit., p. 216.

Dentro desta linha de raciocínio, diferentes fenômenos culturais e religiosos se tornariam expressão de uma mesma essência religiosa, numa estrutura essencialista dos fenômenos e da experiência religiosa. E, mais ainda: se a religião tem uma história, esta história é diferente de outros eventos, sendo reversível. Há uma forte contradição que fragiliza esta definição, ou seja, torna-se muito difícil sustentar a tese da historicidade com a reversibilidade dos fenômenos religiosos numa perspectiva reducionista, sobretudo no que se refere a uma visão da religião como produto de substratos arcaicos e modernos do inconsciente.

De uma visão de momentos históricos concretos se passa a definir os fenômenos religiosos buscando uma essência das religiões. Todas as operações hermenêutico-fenomenológicas procuram recuperar o pensamento religioso para a sociedade moderna e, principalmente, operando com o par *sagrado/profano*. Aparece aqui outro problema desta abordagem fenomenológica: a definição do par *sagrado/profano*:

“(...). Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda sua complexidade e não apenas o que ele comporta de irracional. Não é a relação entre os elementos não-racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o sagrado em sua totalidade(...). Ora, a primeira definição que pode dar-se ao sagrado é que ele se opõe ao profano”⁶

Só seria possível tomar conhecimento do sagrado quando ele se manifesta nas chamadas hierofanias. Para a fenomenologia, não há solução de continuidade nas hierofanias, seja nas suas formas mais elementares ou nas mais supremas, como a encarnação de Cristo para os cristãos. Eliade afirma a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos e acentuando, de forma paradoxal, a a-historicidade da estrutura e de certas experiências religiosas.

Há uma constante tensão entre as estruturas, o essencialismo fenomenológico e a história, sobretudo, na perspectiva de haver uma relação

6 Op. Cit., p. 24-5.

indissociável entre a experiência do sagrado e o simbolismo religioso. A experiência religiosa se traduziria em certas constantes que a caracterizariam através do tempo e do espaço.

Procurando responder a todas as críticas sobre o a-historicismo de suas proposições, Eliade contra-argumentou dizendo que a abordagem fenomenológica não significava reducionismo, mas a identificação de elementos comuns que as diferentes experiências religiosas ressignificam e reinterpretam, ininterruptamente. O homem recriaria o “mundo” para dele se re-apropriar e reiterar a cosmogonia. Ou seja, recriar a variedade infinita das hierofanias dentro de uma unidade religiosa, simbólica e mitológica.

Esta hermenêutica se caracteriza por uma evidente nostalgia e também pela noção de “o terror da história”. O Sagrado (hierofania, ontologia como real, cosmos como ordem, perenidade, eficácia, tempo mítico, cíclico, contínuo, nostalgia pelas origens) estaria em oposição ao Profano (natural, ilusão como irreal, tempo histórico linear, contínuo e irrecuperável). A história das religiões, das hierofanias, do sagrado e do *homo religiosus* ancorava-se, de maneira decisiva, nos comportamentos dos antepassados religiosos que constituem o homem, tal como é hoje. O homem profano seria descendente direto do religioso e não poderia anular sua própria história. E mais, a dessacralização significaria a mais completa falta de esperança para encontrar um sentido para o drama histórico, os crimes da história e para a morte.⁷

A fenomenologia religiosa eliadiana remete a um estatuto universal e ontológico das experiências religiosas e das estruturas simbólicas fundamentais, expressas em linguagem simbólico-religiosa, que caracterizam a maneira humana de ser e estar no mundo. Estas linguagens e estruturas seriam históricas ao receberem diferentes significações ou valorizações nos diferentes contextos, mas mantendo a essencialidade e a irredutibilidade através de elementos comuns que existem em todas as diferentes expe-

7 ELIADE, M. *A Provação do Labirinto*. Publicações D. Quixote, Lisboa, 1987, p. 95-6.

riências religiosas, independentemente do período histórico ou contexto cultural.

A fenomenologia, neste viés interpretativo e hermenêutico, é bastante adequada a interpretações religiosas da história das religiões. Destacando a autonomia espiritual, o caráter irracional, místico e transcendente da experiência do sagrado, a fenomenologia mantém o estudo da história das religiões num patamar de compreensão religioso e permite compreender religiosa e miticamente, a religião, suprimindo a distinção entre historiografia e visão religiosa de mundo. Tal ponto de vista é claramente enunciado pelo próprio Eliade, em várias de suas obras:

“A história das religiões toca ao que é essencialmente humano: a relação do homem com o sagrado. A história das religiões pode desempenhar um papel importante na crise que conhecemos. As crises do homem moderno são em grande parte religiosas devido à tomada de consciência da ausência de um sentido. (...). Nesta crise, nesta desorientação, a história das religiões é pelo menos como a Arca de Noé das tradições míticas e religiosas. É por isso que penso que esta ‘disciplina total’ pode ter uma função real”.⁸

As críticas sobre a teoria e metodologia da fenomenologia de Eliade têm alguns pontos em comum a destacar: 1) a religião embora tenha uma história, esta história seria específica e diferente, por ser reversível; 2) não é possível sustentar que existam estruturas a-históricas, de linguagens simbólico-religiosas, em existências humanas perenes; 3) baseiam-se em pressupostos metafísicos e teológicos para ajustar à sua interpretação dos fatos religiosos; 4) uso irresponsável, sem os devidos cuidados empíricos e metodológicos, do material antropológico ao comparar diferentes tradições, culturas e períodos históricos (povos sem escrita e culturas extintas com outros grupos e períodos); 6) colocam mito, religião e sagrado como essenciais aos povos arcaicos, embora saibamos que em muitos grupos de

8 Op. Cit., p. 110.

diferentes culturas e períodos, crenças e ritos fazem frente ao que há de mais comum na vida cotidiana.⁹

Escola Italiana das Religiões:

A partir de 1925, na Itália, encontramos uma importante tradição intelectual de estudos históricos das religiões que se propõe a ressaltar a historicidade dos fatos religiosos. Tratava-se de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica, de ressaltar a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais redutíveis, em sua totalidade, à razão histórica. Através da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religione* e das obras do seu principal pensador e intelectual, Raffaele Pettazzoni, (1883-1959), surgem algumas das principais considerações conceituais e teóricas que marcarão a vertente italiana dos estudos de história das religiões. Numa perspectiva histórico-religiosa, desenvolveu-se um percurso metodológico, uma tradição de estudos e pesquisas que em 1973, na cidade de Urbino, recebeu o nome de Escola Romana de História das Religiões. Os estudos históricos religiosos, desta vertente, ressaltam a historicidade das religiões, dos movimentos religiosos enquanto produtos culturais e redutíveis à razão histórica. Epistemologicamente, os estudos estão situados na confluência da antropologia com a história e polemizam todas as interpretações des-historicizantes como bem indica Marcelo Masenzio.¹⁰

Em linhas gerais, podemos destacar algumas questões centrais para os principais representantes desta escola de estudos histórico-religiosos. Raffaele Pettazzoni não restringe o conceito de religião a uma determinada

9 Entre os antropólogos que criticam os escritos de Eliade, destacamos: 1) LEACH, E. "Sermons by a Man on a Ladder". *The New York Review of Books* 7 (October 20, 1966), p. 28-31; 2) BROWN, R. "Eliade on Archaic Religion: Some old and new criticism". *Studies in Religion* 10 (1981), p. 429-449; 3) SALIBA, J. "Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections". *Religion: Journal of Religion and Religions* 6 (1967), p. 150-175.

10 Ver MASSENZIO, Marcelo. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: HE-DRA, 2005, p. 19 – 21.

religião em sentido absoluto. Ao contrário, o conceito deve ser amplo o bastante para compreender, em sua universalidade, todas as formas particulares, operar no domínio da pluralidade das religiões e de ser chave de acesso aos sistemas religiosos:

“(...) para cumprir sua função, isto é, a formação de uma consciência histórico-religiosa, longe de restringir o conceito de uma determinada religião assumida como a religião em sentido absoluto, deve, ao contrário postular um conceito bastante largo de religião que compreenda na sua universalidade todas as formas particulares, resolvendo-se concretamente nisso a própria universalidade da investigação histórico-religiosa, ao invés de uma quimérica história universal das religiões.”¹¹

Para Pettazzone, toda religião seria um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e capaz de condicionar o próprio contexto. Há uma dimensão comum que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos. Estas diferenças englobam diversidades econômicas, políticas, sociais nos diferentes âmbitos históricos. A pluralidade das religiões remeteria à pluralidade das histórias e vice-versa. A metodologia e teoria sobre em que âmbito específico se situa a religião fica assim formulada:

Segundo Ernesto De Martino (1908-1965), as religiões são a solução do devir histórico, mesmo quando, por exemplo, re-actualizam um ritual de um evento originário pretensamente meta-histórico (consciência religiosa arcaica) como pela prefiguração de cessação da história (mitos escatológicos das religiões históricas). Não é possível aceitar a explicação de uma interpretação religiosa da religião: há que distinguir a historiografia religiosa da visão religiosa e, sobretudo, jamais negar ou ocultar a história. A dimensão temporal é o pano de fundo das tramas simbólicas das religiões, dos mitos, dos ritos que sempre são fenômenos culturais.

11 PETTAZONI, R. *L'onniscienza di Dio*. Turim, 1955, p. X. In: MASSENZIO, Op. Cit., p. 148.

O homem está na história mesmo quando pretende evadir dela. Sua visão de mundo se resolve na realidade histórica, nas manifestações humanas. A história das religiões se move para as questões culturais e para a consciência historicista da vida religiosa, cuja tarefa científica e cultural consiste em desvelar as razões humanas transformadas em vida religiosa ou manifestações divinas. Assim, toda abordagem fenomenológica da religião seria uma tentativa de compreender religiosa e miticamente, a religião, suprimindo as distinções científicas necessárias entre uma historiografia religiosa e a visão religiosa de mundo.¹²

Ângelo Brelich (1913-1977) aponta para a necessidade de o historiador dos fenômenos religiosos ter uma base teórica para definir aquilo que, em certo momento histórico-cultural, uma sociedade entende como religião; a maneira como atribui sentidos ao sagrado, se recusando, desta forma, a trabalhar com uma categoria atemporal e genérica de “religião”. Ou seja, embora fenômenos que em seu conjunto podemos chamar de religiosos possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito “religião” é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico cultural determinado:

*“Hemos determinado el ámbito del fenómeno ‘religión’: hemos incluido en el mismo – no a partir de una idea preconcebida, sino únicamente ateniéndonos AL uso hoy día corriente del término – creencias, acciones, instituciones, conductas, etc., las cuales, a pesar de su extrema variedad, se nos han aparecido como los productos de particular tipo de esfuerzo creador realizado por las distintas sociedades humanas, mediante el cual éstas tienden a adquirir el control de aquello que en su experiencia concreta de la realidad parece escapar a los restantes medios humanos de control”.*¹³

12 Ver a análise em GUIMARÃES, A. E. Op. Cit., p. 73-74.

13 BRELICH, A. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: *Historia de las Religiones - Volume 1: Las Religiones Antiguas 1*. Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 67. Ver também SILVA, Eliane M. “Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e educação para a Cidadania” In: *REVER- Revista de Estudos da Religião- PUC/SP*. São Paulo, v. II, nº04, 2004, p. 1-14 (www.pucsp.br/rever);

As crenças religiosas, mitos, ritos e religiões são definidos dentro de universos históricos, culturais e sociais específicos, não aceitando, por exemplo, trabalhar com conceituações que só tem sentido na tradição religiosa cristã ou judaico cristã, alertando, inclusive, para o fato de que existem crenças extra religiosas, sobretudo nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Assim, para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Este seria, portanto, o objeto específico da disciplina histórica que estuda os fenômenos religiosos. É necessário pensar religião como categoria analítica e conceitual e metodologia de pesquisa que seja aberta as alteridades culturais, assumindo as críticas da diversidade extra-ocidental.

Uma característica epistemológica da história das religiões para estes intelectuais italianos é a perspectiva cultural e a preocupação em definir o conceito “religião” como categoria interpretativa e conceitual. Embora a religião possa ser analisada em diferentes perspectivas, a cultura é objeto específico e limitativo do próprio historiador, sendo a religião um fator privilegiado para qualificar a cultura com seus valores próprios. Sem isolar a religião de seu contexto histórico e cultural, do sistema de valores, trata-se de definir aquilo que é “a religião”. Para Nicola Gasbarro, é somente no ocidente que *“encontramos uma cultura que se inventa em termo de civilização e religião, e que constrói a própria história e a do mundo como uma contínua oscilação entre os dois termos e, a partir destes pressupostos, temos a religião e o direito naturais. O Ocidente inventa a civilização e a religião como construções culturais. Produto da cristianização e não da latinização”*.¹⁴

Uma convergência geral de diferentes problemáticas sobre os estudos histórico-religiosos da Escola Italiana pode ser encontrada em três pontos:

1) a valorização das religiões como produtos culturais de importância primária e historicamente determinados;

14 Citado in MASSENZIO, M. Op. Cit., p. 23.

2) o reconhecimento da igual dignidade cultural dos sistemas religiosos, que exclui qualquer ordenação de caráter hierárquico;

3) a necessidade de harmonizar a abordagem histórico-filológica às formações religiosas específicas, apresentadas de maneira a permitir uma abordagem comparativa.¹⁵

A História Cultural e os estudos de religião:

O termo “religião” originou-se da palavra latina *religio*, cujo sentido primeiro indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas. Assim, o conceito “religião” foi construído historicamente e culturalmente, no Ocidente, adquirindo um sentido ligado à tradição cristã. O vocábulo “religião” não possui um significado original ou absoluto que poderíamos reencontrar. Ao contrário, somos nós, com finalidades científicas, que conferimos sentido ao conceito. Tal conceituação não é arbitrária: deve poder ser aplicada a conjuntos reais de fenômenos históricos suscetíveis de corresponder ao vocábulo “religião”, extraído da linguagem corrente e introduzido como termo técnico.

Por isso, uma definição para uso acadêmico e científico não pode atender a compromissos religiosos específicos, nem ter definições vagas ou ambíguas, como, por exemplo, definir “religião” como “visão de mundo”, o que pressuporia que todas as “visões de mundo” fossem religiosas. Do mesmo modo, se “religião” é definida como “sagrado”, a questão torna-se saber o que é “sagrado” e o seu oposto, “profano”. Outras definições são muito restritivas: a definição “acreditar em Deus” deixa de fora todos os politeísmos e o Budismo, enquanto a crença numa realidade sobrenatural ou transcendental também não satisfaz por não ser comum a todas as culturas religiosas.

15 AGNOLIN, Adone. *Prefácio*. In: MASSENZIO, M. Op. Cit., p. 27-28.

Uma definição para efeitos de organização e análise é a de que a “*religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos*”.¹⁶ Aqui, é necessário fazer duas observações: de um lado, é importante ressaltar que, nas línguas de outras civilizações e culturas distintas do Ocidente pós-clássico, não existe um termo para designar “religião” (no caso da tradição hindu, por exemplo); de outro, que todas as culturas conhecidas possuem manifestações que costumamos chamar de “religião”. Isto significa pressupor que pode existir uma religião sem essa conceituação, ou que o nosso conceito de “religião” é válido para determinados conjuntos de fenômenos nas culturas onde aparecem, mas não se distinguem como “religiosos” no interior de outros universos histórico-culturais. Assim, o conceito de “religião” deve levar em conta a variedade dos fenômenos que costumamos chamar de “religiosos”.

Assim sendo, o problema fundamental a ser colocado no estudo dos fenômenos religiosos deve ser o seguinte: como determinada cultura constrói, historicamente, seus sistemas religiosos, já que para estudar os fenômenos religiosos deve-se estar atento aos usos e sentidos dos termos que, em determinada situação histórica, geram crenças, ações, instituições, livros, condutas, ritos, teologias, etc.

A História Cultural tem muito a contribuir e pode ser definida como o estudo da construção das subjetividades, as formas históricas como os indivíduos são ligados, vinculados a identidades e suas características, a construção dos papéis sociais e das relações de gênero, etnicidade e classes. Historicizar não é mais, simplesmente, narrar uma história (s) de vida(s), mas analisar como e quando, dada posição/situação, foi construída, através de quê mediações, representações se chegou a uma determinada experiência histórica, como foi construído um personagem, um contexto, uma “realidade”. Temos mais um diálogo, uma conversa com o

16 SILVA. Eliane M. Op. Cit., p. 4-5.

passado, ao invés de uma reconstrução do passado por meio de uma pesquisa documental “pura”.¹⁷

Religiões seriam representações culturais que aspiram à universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam, legitimam projetos, regras, condutas, etc. Trata-se de identificar a maneira através da qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado e lido.

Incorporando teorias pós-estruturalistas e pós-modernas, a História Cultural problematiza diretamente o texto como mediação, desafiando o historiador a confrontar o que havia sido até então “realidade”, a partir dos documentos com o poder das representações da escrita, da materialidade textual. Trata-se, portanto, de refletir sobre os sentidos da História, analisando eventos do passado, construídos a partir de documentação variada e do próprio discurso histórico, buscando os sentidos organizadores de textos/disciplinas como formas de conhecimento que produzem a verdade, racionalizando o passado e referendando situações e sistemas. Assim é possível pensar que a própria linguagem ajuda a moldar a percepção de mundo, os interesses, a construir o local das ideias.

Nesta direção, procura-se destacar os esquemas geradores das classificações e percepções de cada grupo social, de cada gênero, tendo como objeto a compreensão das formas e motivos – as representações do mundo social – descrevendo a sociedade tal como pensam ser, ou como gostariam que fossem. Assim, o conceito de representação é articulado, em três modalidades de relação com o mundo social: classificações e delimitações através das quais, intelectualmente, uma realidade é contraditoriamente construída por diferentes grupos; as práticas de reconhecimento de

17 CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1990, p. 16-21. Ver também do mesmo autor *À Beira da Falésia: A História entre Certezas e Inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2005 e os seguintes artigos: 1) “Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p. 179-192; 2) “A História Hoje: Dúvidas, Desafios, Propostas. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, p. 97-113.

identidades/subjetividades como maneiras de ser e estar no mundo, dotadas de sentidos e significados simbólicos; formas institucionalizadas, através das quais, pessoas ou grupos tornam-se visíveis e perpetuam sua existência (ou se definem) como grupo, classe ou comunidade.

Tomando como perspectiva interpretativa a definição de cultura como a maneira através da qual, em diferentes lugares e históricos, uma determinada realidade social foi construída, pensada e vivida, esta interpretação nos leva a diversos caminhos que são produzidos por diferentes grupos, construídos e vividos, no cotidiano. Agimos no sentido de construir realidades que mudam constantemente. Produzimos classificações, divisões e delimitações. As representações do mundo social são fruto de construções culturais e históricas. As representações, que almejam ser universais, foram construídas e forçadas por determinados grupos, interesses e em certos momentos históricos, sendo dotadas de parcialidades e ambiguidades. As representações do social não são neutras e se impõem como autoridades, legitimando determinadas concepções.

A religião é um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo, estando sujeita, portanto, a mudanças. Religião e crenças religiosas só podem ser definidas em determinados contextos espaciais e temporais.

Desvendar a cultura é revelar as estratégias de identidade que constituem cada grupo social. A identidade religiosa estabelece parâmetros culturais que influenciam as práticas cotidianas, os lugares, relações, posições hierárquicas, atitudes e representações. É importante reavaliar o papel que a identidade religiosa exerce na construção dos papéis de gênero e que influenciam, de forma ampla, os valores e os sentidos de uma dada sociedade, sendo referência de uma intenção em que o imaginado, proposto e idealizado adquire um sentido.

Como resultado destas novas perspectivas historiográficas, assistimos a uma rápida multiplicação das pesquisas e temas que contribuem significativamente para a História em geral. Afinidades produtivas conectam a História Cultural à análise do discurso, ao desconstrucionismo, ao novo historicismo e aos estudos culturais, em linhas de estudos voltadas à questão da construção do(s) sujeito(s).

Conclusão:

É importante também pensar historicamente os fenômenos religiosos, como formas de pensamento cuja natureza deve ser delimitada com base nas correntes que os compõem, bem como o de uma história das representações religiosas, no domínio do imaginário, sobre o divino e o transcendente.

Como categoria explicativa para os estudiosos dos fenômenos religiosos, religião pode ser definida, para efeitos de organização e análise, como conjunto de crenças definidas dentro de universos históricos, culturais e mentais específicos. Para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos, que em determinada situação, geram crenças religiosas, ações, instituições, livros, condutas, mitos, ritos, etc.

Apesar da sua extrema variedade, os fenômenos religiosos aparecem como um tipo característico de esforço criador, em diferentes sociedades e condições, que procuram colocar ao alcance da ação e compreensão humana, tudo o que é incontrollável, sem sentido, conferindo valor e significado à existência das coisas e seres.

As representações de Deus, deuses ou seres sobrenaturais; a organização da fé, doutrinas ou instituições; mundos do além e salvação são fenômenos históricos, criações específicas de impulsos e silêncios, numa trama de acontecimentos e fatos singulares que variam grandemente, tanto no tempo como no espaço.

Estudar a história das religiões significa identificar conjuntos de ideias, crenças, comportamentos, literatura, arte e instituições ao longo do tempo e que identificamos como “religiosos”. Quando pensamos a relação entre história das religiões e história cultural, podemos iniciar um rico diálogo para definirmos a especificidade dos fenômenos religiosos, dos sistemas religiosos como representações culturais.

O culto aos santos: a religiosidade católica e suas hibridações

Solange Ramos de Andrade¹

A idéia de redenção por meio do sofrimento é e continua sendo a maior idéia mágica do mundo moderno (Edgar Morin).

Um breve início

Uma cena comum tem ocorrido todos os anos, no Dia de Finados, em vários cemitérios espalhados pelo Brasil. Milhares de pessoas visitam túmulos que não são os de seus familiares e amigos que morreram, mas de seus *santos* de devoção. Esses santos são sacralizados pela religiosidade dos devotos, eleitos como santos capazes de promoverem milagres a quem lhes prestar homenagens. São santos que não constam na hagiografia oficial, mas seus cultos traduzem uma intensa manifestação da religiosidade brasileira. Ao tentar corresponder à proposta do simpósio, penso o conceito de hibridismo cultural, especificamente enquanto referência para os estudos acerca das religiosidades católicas.

Peter Burke², em seu estudo sobre o hibridismo cultural, afirma que os contatos e encontros culturais atingem a todos os povos desde tempos muito remotos e o fazem de modo sucessivo e constante.

1 Universidade Estadual de Maringá/ Coordenadora do GT de História das Religiões da ANPUH.

2 BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

Devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (BURKE, 2003, p. 31).

Desde seu processo de formação, o cristianismo e posteriormente o catolicismo, é caracterizado por ser uma religião híbrida, isto é, composta, contraditória, multiforme e construída num momento específico.

Ao mesmo tempo em que se tornou uma estrutura estruturada, também levou consigo um aspecto estruturante (BORDIEU, 2001)³, definindo formas de elaboração e discursos articulados a um conjunto de práticas, sancionados por uma hierarquia que passou a determinar o que era *ser católico* (CERTEAU, 1994)⁴.

De forma generalizada, as expressões de religiosidade, assim como outros aspectos da vida social, fazem parte do sistema de vida de um grupo que, no campo religioso, envolve além da crença, um conjunto de práticas comportamentais. Nesse sentido, minha análise se apropria da afirmativa de Michel de Certeau quando defende que:

[[...]] não se trata de elaborar um modelo geral para derramar neste molde o conjunto de práticas, mas, ao contrário, de especificar esquemas operacionais e verificar se existem entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas (1994, p. 20-21).

Conceituo como religiosidade católica todas as manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que tem como ponto crucial o culto aos santos reconhecidos ou não pela Igreja. É o contato com um transcendente que, apesar de estar fortemente ligado ao institucional, ao mesmo tempo distancia-se dele, num processo de apropriação que muitas vezes marca um conflito simbólico na adoção de crenças e prá-

3 BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

4 CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. As artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ticas não sancionadas. A partir da constatação de que, nessas manifestações fica difícil detectar o limite entre o institucional e o não institucional por se tratarem de expressões complexas, nas quais o devoto acredita estar vivendo sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela instituição, prefiro adotar um termo mais abrangente na tentativa de fugir ao reducionismo.

Especificamente, minha proposta consiste em apontar os santos que povoam os cemitérios espalhados por diversas regiões do Brasil e que representam esse hibridismo de maneira paradigmática no sentido de que apresentam tanto aspectos milenares dos cultos aos santos presentes no cristianismo dos primeiros tempos como também traduzem essa memória em crenças e práticas adequadas à realidade em que vivem. Tais circunstâncias, no dizer de Roger Chartier, significam decifrar “o modo pelo qual em diferentes momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (1990, p. 16)⁵.

O catolicismo e as características da religiosidade católica

O culto aos santos está presente desde a constituição da hierarquia cristã e sua conseqüente necessidade em firmar valores morais usando modelos exemplares que traduziriam sua visão de mundo. O destaque a um determinado modelo de santidade é histórico e revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas integradas por crenças e práticas coletivas, conectando o indivíduo a um determinado grupo, o que nos fornece elementos para a compreensão dos modelos de santidade atuais.

As vidas dos santos constituem um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Eles têm sido homenageados em ícones,

5 CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: DIFEL, 1990.

pinturas e estátuas. É impossível imaginar o cristianismo sem pecadores e é impossível vive-lo sem os santos (WOODWARD, 1992)⁶.

O culto aos santos e seus espaços/lugares

No catolicismo, a maior expressão de religiosidade encontra-se no culto aos Santos, tanto oficiais como oficiosos. A fé na sua intercessão junto à divindade ou mesmo no seu poder de realizar milagres é uma das maiores características do catolicismo.

As vidas dos santos constituem um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Na tradição cristã, o santo é alguém cuja santidade é reconhecida como excepcional por outros cristãos. As sepulturas dos santos se tornaram um lugar para peregrinação e igrejas foram construídas nesses lugares para abrigar as suas relíquias, assegurando uma celebração mais institucionalizada dos santos *padroeiros* locais.

Na cristandade, os primeiros cultuados como santos foram os mártires, e os cultos a eles dirigidos tiveram origem espontânea. O mártir era aquele que deu a vida como testemunho de sua adesão à fé cristã. Antes do final do primeiro século da cristandade, o termo santo era reservado somente ao mártir.

Com o passar do tempo a concepção de martírio, na religiosidade católica, foi sendo ampliada a ponto de caracterizar uma morte violenta resultante tanto de uma doença grave como de um homicídio, mesmo não existindo o critério adotado de que a morte seria em função da adesão à fé cristã.

Vauchez (1987)⁷, observa que o conceito de santidade encontra-se na maior parte das religiões, com um significado ambivalente, mas evocando

6 WOODWARD, Kenneth. *A Fábrica de Santos*. São Paulo: Siciliano, 1992.

7 VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. v. 12.

sempre, uma ruptura da condição humana, assim como uma possibilidade de estabelecer uma relação com o Divino susceptível de efeitos purificadores.

O martírio era o símbolo de total submissão ao Cristo, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas ‘como’ ele, de tal forma que, santidade e martírio tinham, basicamente, o mesmo significado para o imaginário cristão, daquela época.

Serge Moscovici (1990)⁸ interpreta que, por terem sido homens como nós, com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles. A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca de um intermediador. Este parece ser o ingrediente principal para o surgimento de uma gama tão expressiva de santos, institucionais ou não. Os primeiros, consagrados pela Igreja, resultam de toda a uma organização racional, enquanto os segundos são fruto de um processo místico e emocional, que se expande, apesar dos protestos e das tentativas de controle institucionais, pois para os adeptos os trâmites de beatificação e canonização são desconhecidos e, mais do que isso, totalmente dispensáveis. Aquele que crê, crê na eficácia protetora do “santo”, é nele que deposita sua esperança – independente do posicionamento da Igreja - e isso lhe basta.

É por meio do mito, enquanto uma narrativa original, que o homem religioso busca uma identificação com a divindade, com o transcendente. Quanto mais personificado for o transcendente, maior o sentimento de identificação a um projeto de salvação. No caso do culto aos santos, com o passar do tempo a oração oferecida a Deus passa a ser oferecida ao santo, que já demonstrou, pelos milagres que realizou, ser portador de poderes divinos.

Para Pierre Ansart (1978)⁹, nenhuma prática social é redutível unicamente aos seus elementos físicos e materiais. É necessário que esta se realize numa rede de sentidos e que ultrapasse a segmentação dos gestos individuais. Nessa perspectiva, o mito construído ou em construção, ex-

8 MOSCOVICI, S. *A Máquina de fazer Deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

9 ANSART, P. *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

pressa uma experiência cotidiana, um imaginário vivido, coletivamente, além de ressaltar o modo pelo qual as relações sociais se estabelecem.

É à procura de um milagre que as pessoas se dirigem aos santuários. As bênçãos, a proteção, os milagres correm de boca em boca, alongando a fila de novos adeptos. Contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos.

A vítima inocente e o criminoso

No caso desses santos, posso pensar de acordo com Edgar Morin (1997)¹⁰, ao afirmar que a morte sacrificial é um dos elementos-chave do cristianismo.

[[...]] o fundamento mágico essencial da salvação é o sacrifício de “morte-renascimento”, o sacrifício-do-deus-que-morre-para-resuscitar. Os símbolos do deus de salvação, por si sós, são suficientemente eloqüentes: [[...]] Jesus é também o *Cordeiro pascal*, cujo sacrifício, segundo a lei mosaica, consagra a “passagem” (MORIN, 1997, p. 203).

Personagens que se situam na liminaridade são canonizados e assumem características transcendentais como é o caso da prostituta, do criminoso e da criança. Suas mortes são simbólicas no que diz respeito à maneira pela qual suas histórias são narradas.

O folclorista Félix Coluccio (1995)¹¹ ao estabelecer categorias para pensar essas devoções denominadas “populares” aponta como possíveis santos aqueles que tiveram morte violenta ou injusta e nesta categoria estariam os anjos, crianças que faleceram ainda na primeira infância, vítimas de abandono ou de outras formas de desatenção; as vítimas inocentes, adolescentes e adultos espancados, estuprados e assassinados e, por fim,

10 MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

11 COLUCCIO, Félix. *Las devociones populares argentinas*. Buenos Aires, Nuevo Siglo, 1995.

as pessoas de “vida errada” – bandidos e prostitutas cujos devotos acreditam que tiveram oportunidade de arrepender-se e obter o perdão dos pecados “in extremis”.

Aqui vou apresentar três exemplos dessas histórias para percebermos como se dá esse processo num espaço que é também um espaço liminar, o cemitério. Em primeiro lugar apresento a devoção a Maria Bueno, a santinha de Curitiba, morta em fins do século XIX, analisada por Vera Irene Jurkevics (2004)¹² e Andréa Alvarenga Lima (2007)¹³, cuja narrativa mítica entra em conflito na construção de sua santidade, ao ser tratada ora como prostituta, ora como “mulher prendada”. Em segundo lugar, falo do criminoso Jararaca, analisado por Eliane Tânia Martins de Freitas (2006)¹⁴, morto em 1927 e se tornou um herói vingador, estilo *Robin Hood*, para os devotos em Mossoró, RN. Em terceiro lugar, apresento o Clodimar Pedrosa Lô, uma criança/adolescente morto em 1967 na cidade de Maringá, PR.

Esses três santos possuem um elemento comum em seus mitos fundadores, dado que é nas circunstâncias de suas mortes que a santidade brota: suas mortes estão relacionadas ao abuso de autoridade seja da polícia nos casos de Jararaca e Clodimar, seja do militar, no caso de Maria Bueno.

Maria Bueno foi vítima de um crime passionnal. O primeiro registro de Maria Bueno aparece na crônica policial de 30 de janeiro de 1893, no jornal *Diário do Comércio* noticiando que uma moça, de cor parda, havia sido assassinada, com a cabeça completamente separada do corpo e com as mãos marcadas por cortes de navalha. Morta por seu amante, o crime

12 JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. Tese de doutorado, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

13 LIMA, Andréa Alvarenga. *A saga de Maria Bueno: um retrato da alma de Curitiba*. *Psicologia Argumento*. Curitiba, v. 25, n. 49, abr/jun 2007, p. 173-185.

14 FREITAS, Eliane T. M.. *Memórias, ritos mortuários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*. Tese de doutorado. Antropologia cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2006.

abalou a população pelos traços de crueldade com que foi levado a cabo (JURKEVICS, 2004; LIMA, 2007).

João Leite de Santana, o Jararaca, teria sido enterrado vivo pela polícia que antes o aprisionou, já ferido a bala em confronto anterior. As narrativas dizem que ele foi retirado no meio da noite da cadeia e levado a um campo no qual foi obrigado a cavar sua própria cova e enterrado vivo (FREITAS, 2006). Morreu em Mossoró, em 19 de Junho de 1927, após ter sido ferido à bala durante a invasão à cidade empreendida por seu bando em aliança com o bando maior e mais conhecido liderado por Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião.

Clodimar, tinha 15 anos, em 1967, quando foi acusado de um roubo no hotel em que trabalhava. Foi preso, torturado pelos policiais e morreu vítima dos ferimentos. A revolta da população atingiu o auge quando os policiais acusados de matá-lo fugiram. Um dos desdobramentos mais significativos do crime ocorreu em 1970, quando o pai de Clodimar chegou em Maringá e assassinou o gerente do hotel, justificando que queria aliviar sua consciência, *curar as queimaduras provocadas por lágrimas que rolavam por sua face rasgando um amargo sinal de angústia e tristeza* (DINIZ, 1983: 54)¹⁵.

Tanto Mircea Eliade (1992)¹⁶ como Karen Armstrong (1999)¹⁷, afirmam que a historicidade de um personagem não resiste à força do mito. À medida que o tempo passa os feitos realizados por uma pessoa revestida de sacralidade, tornam-se heróicos ou sagrados a tal ponto que sua trajetória passa a ser narrada de maneira que todos os seus atos passam a comprovar a inexorabilidade de seu poder e seu caráter transcendental.

As narrativas dos devotos produzem variedades que em momento algum prejudicam a devoção, muito pelo contrário; os desencontros das narrativas mostram a vitalidade da permanência do santo no imaginário das

15 DINIZ, Ló. São Paulo: Ed. Dutra & Xavier Ltda, 1983.

16 ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

17 ARMSTRONG, K. *Um história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

peças que visitam seus túmulos. Oscar Calavia Sáez (1995, p. 18)¹⁸, em seu estudo acerca de mitos e mortos no campo religioso brasileiro, afirma que “é no relato – rico em equívocos – que o santo respira e se cria”.

As histórias de vida dessas pessoas passam a ter como referencial uma história de como a sua santidade manifestou-se. O tempo faz com que sua vida de pessoa comum seja completamente transformada em detalhes que se tornam justificadores de sua ação sagrada. A prostituta assassinada, agora santa, costuma ser apontada como vítima, e se o crime tem motivação sexual, mantida ou evitada com um ou vários homens, é narrada como geradora de conseqüências fatais para ela ou para eles.

Muitas vezes as narrativas passam a conter histórias de como a morte chegou devido à sua tentativa em *manter a honra*. Os elementos de suas histórias são instáveis: a condição de prostituta aparece com frequência, mas pode ser substituída pela de mulher casta, seduzida ou estuprada, o que acontece nos relatos acerca da vida de Maria Bueno.

No caso do criminoso, Freitas (2006) defende que há um esforço para aproximá-lo do tipo conhecido na literatura sociológica e histórica como “bandido social” (HOBSBAWN, 2001)¹⁹ e o modelo da vida virtuosa parece estar fora de alcance, embora haja tentativas da parte dos devotos de inserir contextos de bondade suas biografias póstumas. Daí o poder do milagre presente nas narrativas dos que chegam ao cemitério para presta-lhes homenagens.

Nos dois casos, posso pensar o sofrimento, tal como nas culturas arcaicas, como um sinal dado por Deus ao que sofre a fim de que este se arrependa. Por meio do sofrimento, a prostituta e o criminoso podem transcender em busca do perfeito e verdadeiro, deixando os prazeres deste mundo, para se unirem ao que é divino, numa concepção de que o sofrimento é a porta de acesso para a salvação (VERGELEY, 2000)²⁰.

18 SAEZ, Oscar Calavia. *Fantasma falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

19 HOBSBAWN, Eric. *Bandidos*. Barcelona: Editorial Critica, 2001

20 VERGELEY, Bertrand. *O sofrimento*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

No caso do da vítima inocente, o centro da narração é sempre a morte considerada prematura e seu inexplicável motivo, seja em função de uma doença ou de um homicídio com requintes de crueldade. A criança/adolescente aparece, ao mesmo tempo, entregue e indefesa diante da ameaça de morte e extremamente forte ao demonstrar que enfrentou o homicídio ou a doença com forças que ultrapassam em muito a medida humana. Por serem puras, ou como seus devotos o dizem, *anjinhos*, aqui ampliando um pouco mais a tipologia de Coluccio, atingindo o sofrimento de forma intensa, e por entenderem do sofrimento humano, essas crianças tornaram-se capazes de intermediar a relação entre o devoto que sofre e lhe pede a interrupção do sofrimento, e a divindade, da qual está próxima.

Todo santo tem uma característica primordial: ele só é santo se faz milagre. Dessa maneira, todos os santos não oficiais possuem milagres fundadores, aqueles considerados os primeiros, os que impulsionaram seus cultos. Difíceis de serem comprovados, até mesmo unificados, com personagens que ninguém conheceu ou conhecem por intermédio das narrativas de outros, esses milagres são sempre lembrados em dias de romaria, juntamente com a história de suas vidas de santos.

Um outro meio de preservação da memória do santo são os jornais locais. Todo ano, às vésperas do Dia de Finados surgem reportagens sobre os túmulos mais visitados do cemitério e as histórias dos santos são re-contadas, baseadas em matérias anteriores e/ou em relatos de visitantes do túmulo.

Vauchez enfatiza que, no processo de santificação dos mortos, a religiosidade inclui a sacralização de suas vidas, especialmente quando se tra-

ta de “vítimas inocentes das forças do mal, sobretudo crianças e mulheres barbaramente assassinadas” (1987, p. 298).²¹

A atribuição de sentido ao cemitério como espaço de estratégias culturais – o cemitério enquanto santuário

O santuário desses santos é o Cemitério. Espaço de liminaridade, no qual se entrecruzam o sagrado e o profano, o Dia de Finados resume esse encontro de maneira paradigmática. O dia 2 de Novembro, a despeito de sua instituição religiosa como parte do calendário católico, é para muitos uma prática mundana de caráter privado, que consiste em homenagear o morto próximo.

Entrar no cemitério é sair do mundo comum, cotidiano e profano e aproximar-se do além. É introduzir-se numa dimensão sagrada, ao lado dos vendedores de velas, dos flanelinhas e dos vendedores de flores. Esse “campo santo” guarda os mistérios daquilo que queremos esquecer: o fato de que um dia morreremos.

O cemitério é o *axis mundi* (ELIADE, 2001) é o lugar no qual terra, céu e inferno formam um todo meio que indistinguível, como se encon-

21 No contexto da religiosidade popular o imaginário social tem se mostrado historicamente vulnerável às mulheres e, sobretudo às crianças, quando envolvidas em mortes trágicas. Seguem alguns dos muitos exemplos desse fenômeno: a devoção à “Menina sem Nome”, mendiga da Praia do Pina, em Recife (PE), batizada assim pelos repórteres policiais que acompanharam o caso, morta aos sete anos aproximadamente, após ter sido estuprada (SÁEZ, 1995); a Menina Izildinha, de Monte Alto (SP), considerada protetora das crianças. Tendo morrido muito jovem em Portugal, seu caixão foi trazido para o Brasil, em 1930, pelo comendador Antonio Castro Ribeiro, seu irmão que teria afirmado que aberto o ataúde ainda em Portugal, o corpo da menina estaria intacto e as rosas depositadas durante o velório, ainda estariam vivas e perfumadas (SANTOS, 1997); Iracema, a menina de 7 anos que também morreu após ter sido violentada em Marília (SP) (REIS, 1993), ou ainda Antonio Marcelino, o Santo Menino da Tábua, morto em 1945, depois de alguns anos de intenso sofrimento físico. Filho de família muito pobre, não teve qualquer acompanhamento médico e os relatos apontam para o fato de que não aceitava roupas, nem alimentos sólidos. Sua existência se resumia a ficar deitado em uma tábua, de onde se originou sua alcunha (DAVID, 1994).

trasse na origem cosmogônica. O ritual no cemitério funciona como produção de uma memória social, vinculada à percepção que o devoto tem de seu santo.

É neste espaço que estão as vítimas sacrificiais. Estas podem ser familiares e amigos que morreram de forma dolorosa e recebem homenagens em sua memória. Memória que se materializa no cuidado com o túmulo, nas flores deixadas, nas preces realizadas. Além desses existe outro personagem que também recebe homenagens: o santo. Esses santos têm mobilizado pessoas que ao saberem do milagre realizado se deslocam rumo aos seus santuários, na tentativa de pedirem para que esses santos ouçam seus lamentos.

São os *mortos especiais* (BROWN, 1984)²², aqueles elevados a condição de mediadores porque os vivos ao rezarem pela sua salvação acreditavam que, cumprida esta tarefa e a proximidade com a divindade daria a esses mortos o privilégio de não somente proteger, mas também interceder por aqueles que velaram pela sua salvação.

O espaço central dessa devoção, o altar desse santuário, é o seu túmulo que recebe uma multidão de fiéis durante o ano todo. Contudo, é no dia do aniversário de sua morte ou no Dia de Finados, que a presença dos fiéis se torna maior. Como forma de devoção, as pessoas que o visitam acendem velas, fazem pedidos, deixam mensagens de agradecimentos pelo milagre recebido e rezam. Se o santo tiver uma capela ou uma *sala de milagres*, são deixados *ex-votos* (objetos em gesso ou cera representando a parte do corpo curada, fotografias, chupetas e outros objetos), que representam a efetivação do milagre alcançado. Esta manifestação também pode ser identificada nos santuários oficiais da Igreja católica, como é o caso, por exemplo, do Santuário de Aparecida e sua *Sala dos Milagres*.

Numa comunicação ritual com o sagrado, o gesto materializa a fé, dando-lhe visibilidade, como se comprova em diferentes atos de piedade,

22 BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

por vezes, de relações íntimas, diretas e pessoais, em orações feitas ajoelhadas, pelo oferecimento de flores, velas, objetos variados, placas votivas, ou ainda, aquelas de caráter mais coletivo como as festas, as procissões e as peregrinações.

Serge Moscovici (1990) avalia que os devotos destas práticas sentem que os santos se engajam a favor deles nas dificuldades cotidianas: doenças, problemas familiares, assuntos de amor, desemprego, endividamentos, entre outros. Por isso, o fiel sem qualquer mediação sacramental ou clerical estabelece uma relação contratual com o santo, em vista da obtenção de uma graça ou benefício, uma vez que os devotos recorrem a quaisquer argumentos para justificar sua fé, ainda que tenha de driblar os eventuais controles da Igreja. Para tanto, valem simpatias, gestos mágicos, orações, tudo com a intenção de transformar a alma dos mortos em intermediários para a solução dos mais variados problemas. A contrapartida é o reconhecimento e a gratidão.

A proximidade desse lugar de intensa devoção certamente contribuiu para que o mito de santidade fosse aos poucos se formando. A vulnerabilidade que a morte provoca na sensibilidade, tal qual defendeu André Vauchez, pode ser comprovada nos locais onde repousam seus restos.

Eliade (2001)²³ defende que, porque para o homem religioso, nem o espaço, nem o tempo, se revelam como fenômenos homogêneos ou contínuos. Dessa forma, o culto piedoso, as festas devocionais, as peregrinações, entre outras manifestações, propiciam a recriação de práticas antigas, muitas vezes associadas com elementos novos e pessoais, sobretudo nas relações de reciprocidade, especialmente o pagamento de promessas, a oferta de flores, velas ou ex-votos.

Na religiosidade católica, cada devoto manifesta, com maior autonomia e espontaneidade, seus sentimentos, sua fala, seus medos, suas necessidades, assim como o pagamento de suas promessas ou simples agra-

23 ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

decimentos. Por meio de promessas, que se configura um sistema de troca com a santidade, o fiel sente que a salvação é possível e, sobretudo, é capaz de trazer os benefícios necessários para a sua vida, numa relação funcional com a santidade, nos momentos de maiores dificuldades materiais ou emocionais. Neles, a comunicação com o sagrado se intensifica na busca de graças e milagres que caracterizam em grande parte o caráter utilitário da religiosidade católica e a relevante importância ocupada pelas constelações devocionais, nas quais as santidades transcendem o abstrato para encarnar-se na imagem daquele que representa.

Considerações

Essas santidades representam imagens arquetípicas (JUNG, 2006)²⁴: a da criança/adolescente indefesa, cordial, amorosa, vítima da pobreza, da doença, dos males do mundo; a da mulher que vive o paradoxo entre ser prostituta e santa e que é as duas ao mesmo tempo e; a do bandido que se redime no momento final tal é a provação pela qual passa.

Esses santos suportam uma intensidade de sofrimento comparável aos sofrimentos míticos dos deuses e heróis ancestrais. Para a Igreja católica, o principal ingrediente para retratar seus *escolhidos* reside no destaque dado à sua adesão à fé cristã. As narrativas do Vaticano reforçam sempre o temor a Deus que *sempre esteve presente em suas vidas*. No caso da religiosidade católica, este fator é descartado porque o interesse maior reside na identificação com o sofrimento e a impotência vividos por essas santidades. É a pureza, a bondade e a inocência confrontadas com um mundo imerso em perigos, perdas e dores ou *apesar da vida pregressa ele se redimiu no momento da morte* somados à capacidade de interceder junto à divindade para conceder o maior atributo do santo: *santo só é santo se faz milagre*. Conforme afirma Pedro Ribeiro de Oliveira²⁵,

24 JUNG, C. G.. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

25 OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e mudança social. *CEI Suplemento. Religiosidade Popular*. Setembro 1975, n. 12, p 3-11.

A concepção popular de santo é muito mais abrangente, pois inclui, além dos santos canonizados pela Igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como os santos locais e familiares. Uma criança assassinada com requintes de crueldade, uma pessoa morta tragicamente, ou um leproso que morre sem se queixar da vida, todos esses passam à categoria de ‘santos’[...] (OLIVEIRA, 1975, p. 4).

Neste sentido, para analisar os aspectos históricos do culto aos santos, além de abordar os aspectos de como a hierarquia católica se posiciona diante desses, também é necessário atentar a todos os aspectos presentes naquilo que, apesar de ter fortes vínculos institucionais, reinterpreta normas e transcende suas práticas para além da instituição.

O culto a um determinado santo é histórico. Sua representação informa ao historiador a maneira pela qual um determinado grupo social vive sua relação com a realidade social (CHARTIER, 2002)²⁶, definindo estratégias de convivência a partir da necessidade de resolução de seus problemas procurando um contato com o transcendente por meio do ritual adequado, no qual investe de poder um *grupo de especialistas*, os santos, capazes de restaurar a ordem daquilo que é interpretado como caótico por intermédio do milagre. Para a religiosidade católica, o único *especialista* que conhece é o santo.

Ao criar um espaço paralelo ao institucional sem, contudo, se desligar dele, a religiosidade católica empreende o que Chartier (2002) denomina de esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção, verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social. Representações coletivas que se apropriam dos esquemas geradores de sentido, próprios da instituição e os reinterpreta de acordo com suas necessidades. É o que Orlandi denomina de passagem do sem-sentido para o sentido:

26 CHARTIER, Roger. *À beira da falsia*: A história entre incertezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

É a memória histórica que não se faz pelo recurso à reflexão e às intenções, mas pela “filiação”[...] aquela na qual, ao significar, nos significamos. Assim, nessas perspectivas, são outros os sentidos do histórico, do cultural, do social [...] mas também se fundam sentidos, onde outros sentidos já se instalaram [...] o sentido anterior é desautorizado. Instala-se outra “tradição” de sentidos que produz os outros sentidos nesse lugar. Instala-se uma nova “filiação”. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua “memória” (ORLANDI, 1993, p. 13)²⁷.

As manifestações de religiosidade católica podem também ser vistas enquanto um campo de forças, um conjunto sistemático de diferenças que, pelo fato de oferecer objetivada uma soma de desigualdades a um conjunto de agentes que estão predispostos previamente a percebê-las de maneira discrepante, a interessar-se por elas de modo distinto, e a usá-las de formas diferentes, parece poder gerar seu próprio interesse (BORDIEU, 2001).

A urgência de livrar-se dos sofrimentos ou alcançar a solução de problemas cotidianos, ou cura de doenças, não permite às pessoas que buscam ajuda nos cultos aos santos, um distanciamento das necessidades imediatas e é no cemitério que todas as manifestações de religiosidade são possíveis. As formas de representação coletiva ligada aos cultos prestados aos mortos, ganham especial relevo quando esses mortos são considerados santos capazes de intermediar uma relação de reciprocidade simbólica, expressa de forma explícita no Dia de Finados.

Ao fazer referência a três santidades, a mulher, a criança/adolescente e o bandido, que circulam pelas margens da sociedade e que personificam a vítima sacrificial por excelência, procurei apresentar as formas pelas quais a religiosidade católica apresenta por um lado, aspectos que entram em conflito com os padrões estabelecidos pela hierarquia eclesial, ao canonizar personagens que jamais figurariam como canonizados, mas que por outro lado reproduz as principais diretrizes da instituição numa lin-

27 ORLANDI, Eni. Vão Surgindo Sentidos. *Discurso Fundador*. Campinas, SP: Pontes, 1993, p. 11-25.

guagem cultural adequada ao momento em que vive e às angústias pelas quais passa sem, contudo abrir mão de sua denominação de católico, ou seja, de adepto ao catolicismo. Logo o *ser católico* pode ser pensado como esta síntese de permanências e rupturas que marcam as relações do homem com o sagrado.

Referências

- ANSART, P. *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ARMSTRONG, K. *Um história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. As artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- _____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: DIFEL, 1990.
- COLUCCIO, Félix. *Las devociones populares argentinas*. Buenos Aires, Nuevo Siglo, 1995.
- DINIZ, Ló. São Paulo: Ed. Dutra & Xavier Ltda, 1983.
- ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FREITAS, Eliane T. M.. *Memórias, ritos mortuários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*. Tese de doutorado. Antropologia cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2006.
- HOBBSAWN, Eric. *Bandidos*. Barcelona: Editorial Critica, 2001.
- JUNG, C. G.. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. Tese de doutorado, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

LIMA, Andréa Alvarenga. A saga de Maria Bueno: um retrato da alma de Curitiba. *Psicologia Argumento*. Curitiba, v. 25, n. 49, abr/jun 2007, p. 173-185.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MOSCOVICI, S. *A Máquina de fazer Deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e mudança social. *CEI Suplemento. Religiosidade Popular*. Setembro 1975, n. 12, p. 3-11.

ORLANDI, Eni. Vão Surgindo Sentidos. *Discurso Fundador*. Campinas, SP: Pontes, 1993, p. 11-25.

SAEZ, Oscar Calavia. *Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einandi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. v. 12.

VERGELEY, Bertrand. *O sofrimento*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

WOODWARD, Kenneth. *A Fábrica de Santos*. São Paulo: Siciliano, 1992.

“Dois Lados da Mesma Viagem”: A Odisséia de um Bispo Entre *Crendices* e *Vigarices*

Carlos Eduardo Santos Maia¹

Intróito: “A Vida se Repete na Estação”

Este trabalho apresenta episódios da trajetória de Dom Eduardo Duarte e Silva no sertão goiano durante o alvorecer da República, quando imperava no catolicismo oficial o ideário romanizante. Aristocrático e ultramontanista, o bispo embateu-se contra “crendices” e “vigarices” que dominavam o “culto externo” e perpassavam as manifestações do sagrado. A análise baseia-se na autobiografia do bispo e em outras fontes documentais, como jornais e cartas pastorais, nas quais podem-se notar as ações dos sertanejos e a reação do bispo frente às “exterioridades” e “sandices”, particularmente no que se referia às devoções e às festividades.

O Pretexto: “Mande notícias do mundo de lá”

A apropriação e o povoamento de Goiás oficializado pela coroa portuguesa ocorrem embrionariamente em 1726, quando é criado o Arraial de Sant’Anna, e *de jure* dez anos mais tarde com a elevação do arraial à categoria de vila por determinação de D. João V. Desde o surgimento de Sant’Anna até 1744, o imenso sertão das minas dos Goyazes respondeu ao poder da temporal da Capitania de São Paulo, enquanto a jurisdição espiri-

1 Professor do IESA/UFG.

tual era dada pelos Bispos do Rio de Janeiro – “cabeceiras do Tocantins, e Cuiabá, às terras de São Pedro do Sul, das alterosas das Minas Gerais ao Guairá” - e do Pará – “bacia tocantina” – (SILVA, 1948, p. 72). Ressalte-se que o primeiro governador da Capitania de Goiás empossou-se junto à Câmara aos 8 de novembro de 1749, oficializando, neste momento, o desmembramento.

Coube a D. Frei Antônio de Guadalupe a criação da freguesia no arraial Sant’Anna e em outros núcleos de mineração que estavam sob seu báculo. Em 1745, pela bula *Condor Lucis Aeternae*, do papa Bento XIV, é criada a prelazia de Goiás com sede em Vila Boa, mas somente o quinto prelado eleito, D. Francisco, *O Bispo Cego* (algunha que recebe pela cegueira provocada por uma conjuntivite), fez sua solene *entrada*, em 1824, seis anos após ter sido nomeado; pois, dos quatro que o antecederam, dois renunciaram ao cargo e dois morreram a caminho de Goiás. Naquele momento, Goiás já tinha o status de cidade, o qual foi concedido por carta régia de D. João VI, em 1818, e “a disciplina eclesiástica era mantida pelos vigários da Vara de Vila Boa, Meia Ponte (...) Santa Luzia, Santa Cruz, Traíras, São José e Natividade” (SILVA, 1948, p. 139).

Em 1826, a Prelazia de Goiás foi elevada à categoria de Bispo pela bula “*Sollicita Catholici Gregis Cura*”, no pontificado de Leão XII. Porém, o Governo Imperial reconheceu a sua criação apenas no ano seguinte, tendo nomeado D. Francisco como bispo somente aos 11 de setembro de 1843 – sendo esta nomeação confirmada por bula papal de Gregório XVI expedida em 1844 (SILVA, 1948; BARBOSA, s.d.). *O Bispo Cego* comanda a Igreja Goiana até falecer em 1854.

Em 1860 é nomeado D. Domingos Quirino de Souza, mas este só faz sua *entrada* em fevereiro de 1863, estando seriamente abalado com a loucura que afetou sua mãe e duas irmãs na viagem para Goiás. No mês de setembro daquele mesmo ano o *Bispo Sofredor* falece, encerrando um momento em que, de acordo com Maia (2002), poucas condições havia para que os prelados/bispos conferissem *razão* à sede prelatícia como “lugar”, existindo no território da Igreja goiana limites tênues entre “religio-

sidade” e “profanidade”, além de “interferências mundanas” em negócios da Igreja. Desse modo, a Igreja goiana não escapou daqueles problemas comuns ao padroado alhures que são citados por Oliveira (1985) e Azzi (1977, 1978 e 1992); tais como: a subordinação da igreja ao monarca, longas vacâncias episcopais, prática da simonia, florescimento do catolicismo popular predominantemente laico, etc.

Isto começa a mudar com a *romanização*, implantada em Goiás por Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo, que comandou o bispado de 1867 a 1876, quando foi transferido para Salvador. Sucedeu-lhe, em 1881, Dom José Gonçalves Ponce de Leão até assumir a Diocese do Rio Grande do Sul, em 1890. No ano seguinte, aos 22 de janeiro de 1891, foi eleito Dom Eduardo Duarte e Silva.

Na romanização, conforme Leão XIII traduziu na Encíclica *Inscrutabili Dei Consilio*, combateu-se a degeneração dos costumes causados pelo “desprezo” e pela “rejeição” da “augustíssima Autoridade da Igreja que governa o gênero humano em nome de Deus” (LEÃO XIII, 1958, p. 4), estabelecendo-se, em efeito, uma disciplina eclesiástica mais rígida. Por tabela, combateu-se o racionalismo, a maçonaria, a separação Igreja/Estado entre outros temas (GREGÓRIO XVI, 1953; PIO IX, 1959; LEÃO XIII, 1960a, 1960b). Em relação ao catolicismo popular, de modo mais específico, criticou-se e mesmo procurou-se regulamentar seus aspectos penitenciais e devocionais.

Inspirado naquele ideário, Dom Joaquim, por exemplo, fundou um seminário, em 1872, e tentou reformar a ruínosa matriz de Sant’Anna. Já Dom Cláudio reabriu e ampliou o seminário (que funcionara do ano de sua fundação até 1879), adquiriu um Palácio Episcopal, efetuou visitas pastorais e advertiu seu clero pelo desleixo, desrespeito e indisciplina em Carta Circular Reservada, a qual embasou a convocação de um Sínodo Diocesano (LEÃO, 1885). Sobre Dom Eduardo falaremos nas linhas seguintes. Assim, de um modo geral, neste momento, ao contrário daquela *ausência* do alto clero verificada nos primeiros anos da igreja goiana, instaurou-se uma *proximidade*, ainda que marcada pelo *distanciamento* que os

bispos reformadores firmaram entre as diretrizes de Roma e a religiosidade sertaneja.

Destarte, não foi por acaso que veio para o sertão goiano um bispo nitidamente ultramontano, D. Eduardo Duarte e Silva, eleito pelo Papa Leão XIII, que o intimou (intimidou) pessoalmente a assumir a diocese. Vale lembrar que o cargo fora destinado, originariamente, a D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti o qual, “antes, porém, de tomar posse da longínqua igreja goiana, renuncia a esse posto de sacrifício” (SILVA, 1948, p. 314). Dom Eduardo, entretanto, embora tenha protestado, assumiu o cargo:

...Dizendo eu ao Santo Padre que Goyaz era muito distante do Rio de Janeiro, Sua Santidade respondeu: “San Francesco Savério è andato anche più lontano”. “Mas Santo Padre, continui, e minha velha mãe não pode empreender tal viagem”. “Conducetela com voi a Goyaz”, replicou ele.

“Não pode, Santo Padre” disse eu.

“Allora venite ogni anno a Rio per vederla”, contestou Sua Santidade e acrescentou: “ecco una Croce pectorale ed il libro pontificale, che vi dono e partite”.

Fui, portanto, eleito Bispo de Goyaz por Breve de 22 de Janeiro de 1891... (SILVA, 2007, p. 59-60).

O Contexto: “*Tem gente que vai e quer voltar*”

D. Eduardo recebeu o básico de sua formação religiosa a partir do ensino secundário como interno, em colégio lazarista, e externo, em instituição jesuítica, na cidade de Florianópolis. Terminada esta etapa, sua “propensão religiosa” aliada ao “desejo do pai de vê-lo sacerdote” levam-no ao Rio de Janeiro, onde se matricula no Seminário São José, instituição que ele próprio desejava estudar até conhecê-la:

Não gostei nada daquele estabelecimento de educação eclesiástica. O reitor era invisível, o vice-reitor, um ex-franciscano só aparecia à hora das refeições. Não havia disciplina alguma e os estudantes

não primavam pela moralidade...

Mês e tanto depois de lá estar, quebravam-me a cabeça com uma pedrada. No fim do ano, prestei todos os exames e fui aprovado plenamente com distinção... (SILVA, 2007, p. 31)

Quando estava de férias no Seminário, surgiu a oportunidade de continuar seus estudos no recém fundado Colégio Pio Latino Americano, em Roma, a qual ele aproveitou, pois aí via a possibilidade de serem satisfeitas suas aspirações. Na capital do mundo católico cursou filosofia e recebeu a láurea doutoral em Teologia pela Universidade Gregoriana. Acerca deste período da sua vida, D. Eduardo comenta:

Durante a minha estada em Roma os fatos principais que ocorreram foram a abertura do Concílio Ecumênico do Vaticano, a definição dogmática da infalibilidade do Pontífice Romano em matéria de fé e costumes, que tanta celeuma injustificada provocou no mundo político e no eclesiástico; e finalmente a tomada de Roma pelas tropas do governo Italiano. (SILVA, 2007, p. 38)

Da Europa, o estudante Eduardo Duarte e Silva relata ainda com entusiasmo suas viagens pela França, Portugal e Espanha, antes de retornar ao Brasil após oito anos de afastamento. De volta ao Brasil, permaneceu por curto período no Rio de Janeiro, até ser promovido coadjutor da Paróquia do Desterro. Como “a hora do encontro é também, despedida” (NASCIMENTO, BRANT), tal momento marcou-lhe profundamente:

Saíra de casa menino e regressara Sacerdote do Altíssimo.

Meu pai ficou tão repleto de alegria que, como disseram os médicos que examinaram-no depois de morto, dias depois de minha chegada, morrera de alegria. (SILVA, 2007, p. 49)

A morte do pai levou-o a solicitar transferência para o Rio de Janeiro, onde teria contatos que possibilitariam uma melhor colocação e, conseqüentemente, rendimentos para sustentar a família; mas isto não foi atendido. Contrariado, o padre Eduardo permanece por mais um ano em

Santa Catarina até fazer outra solicitação pessoalmente ao bispo do Rio de Janeiro, porém, para ser excardinado para São Paulo. Desta vez o bispo muda de idéia e decide alocá-lo no Rio de Janeiro, submetendo-o, para isto, a um exame em Teologia Moral. A seu ver, o bispo tomara tal “atitude humilhante” na intenção de “abater o orgulho dos doutorinhos de Roma” (SILVA, 2007, p. 50). No Rio de Janeiro, tornou-se Cônego da Capela Imperial, recebeu o título de conde, além de desempenhar outras funções eclesíásticas, até ser nomeado Bispo de Goiás, conforme mencionamos anteriormente.

Embora não fosse por vontade própria, D. Eduardo assumiu a diocese de Goiás e, por ser aliado à corrente conservadora e monárquica da Igreja, chocou-se contra os republicanos instalados no governo do Estado antes mesmo de fazer sua *entrada*; já que Rodolfo Gustavo da Paixão, então governador de Goiás, como medida principal de sua pálida e rápida administração de seis meses, “desrespeitando o decreto de 7 de janeiro de 1890, que mandava reconhecer a favor da Igreja as propriedades de que a mesma estivesse de posse, apropriou-se do edifício do Seminário de Santa Cruz” (FERREIRA, 1980, p. 73). Seu objetivo era instalar no prédio do Seminário um hospital militar. Apesar de seus vínculos com o ideário Imperial, D. Eduardo procurou o Marechal Deodoro da Fonseca, que lhe concedeu 20 contos de réis para a viagem e a seguinte recomendação:

“Sabe o que há de fazer? Vá para o mato com todos os padres e seminaristas”; surpreendido por tal resposta, perguntei: “Para que, Excelentíssimo?” “Sim, vá, continuou ele, porque o povo é católico, e vendo o bispo e os seus padres no mato, mete o pau naquele governador maluco, que para lá mandei, e é o que quero” (SILVA, 2007, p. 73).

Em Goiás, D. Eduardo defrontar-se-ia com o fervor do catolicismo popular; pois o ideário romanizante, ali implantado de modo incipiente no episcopado de Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo, não conseguira subverter a religiosidade popular e suas devoções, penitências e festas. D. Eduardo, mais que os seus predecessores, combateria

esse modo de religiosidade praticado por leigos e tolerado (ou mesmo incentivado) pela baixa clerezia. Para tanto, seriam utilizadas cartas, visitas pastorais e regulamentos. Em termos econômicos, pesavam os graves problemas financeiros da Igreja goiana que mal conseguia manter o clero, a despeito de sua grandiosidade patrimonial. “A caixa Pia da Mitra diocesana acusava um saldo de trezentos mil réis, embora Dom Cláudio deixasse para seu sucessor oito contos de réis. O Seminário, com meia dúzia de candidatos, estava quase expirando...” (SILVA, 1948, p. 332). Politicamente, o bispo enfrentaria o clã bulhônico, defensor do regime republicano, da maçonaria e do positivismo, cuja influência junto à população era favorecida pela imprensa, da qual os Bulhões se utilizavam para combater o doutrinário romanizante e ultramontano dos bispos, enquanto, paralelamente, expunham a estrangeiridade desses “*santarrões*” ao sertão goiano. Apesar de tudo, sua *entrada* ocorreu aos 29 de setembro de 1891, quando “as circunstâncias políticas” tentaram “não só desorientar, mas até desvirtuar a atenção do povo” (SILVA, 1948, p. 329). Mesmo sem recepção oficial, o bispo foi conduzido com “grande acompanhamento” à Igreja da Boa Morte, onde, ao entrar, ficou apavorado: “sentí tanto sobre os meus ombros o peso da tremenda responsabilidade do episcopado que desatei a chorar e disse: *Não, não entro e não me sentarei naquela Cadeira Episcopal...*” (SILVA, 2007, p. 92 – grifos nossos).

Este choro de D. Eduardo não passou de um desabafo diante do *campo de possibilidades* com que ora o bispo se defrontava, já que sua viagem para Goiás tinha sido repleta de agruras e decepções que soterravam suas expectativas. Mesmo assim, em alguns trechos de sua autobiografia, o bispo demonstra regozijo durante a descoberta do sertão na qualidade de autoridade eclesíastica:

Aproximávamo-nos do majestoso rio Grande, que divide os estados de São Paulo e de Minas Gerais, e, portanto do Triângulo Mineiro, que então fazia parte da diocese de Goiás; estávamos por conseguinte às portas da diocese. Tudo provocava-me emoção que não posso descrever...

Estamos, depois do segundo lance, na Estação de Jaguará, estamos na diocese! Foi tamanha a minha comoção que não me foi possível conter as lágrimas, quando vi os padres de minha comitiva ajoelharem-se e pedirem a primeira benção na diocese! (SILVA, 2007, p. 74-75).

Mas do regozijo à contrariedade com a recepção que recebia e o “modus vivendi” daquelas populações tradicionais é apenas uma questão de linhas:

Na estação, além dos empregados havia uns sujeitos ajudengados, encarantonhados, que olharam para mim e para os meus companheiros com a maior indiferença deste mundo, o que causou-me péssima impressão.

É que estavam habituados a verem só o vigário de Uberaba nas suas caçadas e pescarias (SILVA, 2007, p. 75).

A chegada no território da diocese fez-se por Uberaba, a qual foi muito festejada por um “povão”, o que exigiu do bispo uso sobrepeliz e pálio em seu curso processional sob chuva e por rua enlameada. Nesta cidade D. Eduardo permaneceu cerca de um mês até continuar viagem. Marcara sua partida de Uberaba para Goyaz no dia 23 de agosto bem cedo; mas “eram já as onze horas da manhã, nem condutor, nem tropeiros, nem os animais. Estavam todos presos na cadeia por haverem de noite em uma farra provocado grande desordem (...) Escrevi uma cartinha à autoridade policial pedindo a soltura de meus tropeiros...” Continuando sua saga à sede diocesana, o ex-cônego da capela imperial pernoitou em fazenda onde bezerros recém desmamados “passaram a noite inteira berrendo”, o que lhe causou intensa dor de cabeça; quase assistiu a dois de seus tropeiros esfaquearem-se, levou várias ferroadas de carrapato e dormiu ao relento; teve de “desembaraçar o ventre” em meio a porcos e “ir-lhes batendo ora de um lado, ora de outro”; destroncou o dedo ao cair do lombo do burro, entre outros dissabores. Ao cruzar a divisa de Minas com Goyaz, foi recepcionado por um certo padre que tinha em sua casa

espingardas e roupas femininas. Além disso, este o tratou com absoluta indiferença e demonstrou total desmazelo com as coisas da igreja, somente oficiando os poucos casamentos e batizados e organizando as festas. Tais fatos levaram D. Eduardo a destituí-lo do posto de vigário, o que, observa o bispo, descontentou o povo do lugar, pois, “sem padre, a banda de música, o fogueteiro, o vendeiro, o leiloeiro e o sacristão não ganham dinheiro” (SILVA, 2007, p. 79-85).

Numa fazenda, denominada Santa Maria, teve a experiência “*mais cômica*” de “*sua vida episcopal*”:

Sabendo os agregados da fazenda e outros moradores da circunvizinhança que lá estava o bispo novo, que havia de haver missa, confissão, batizados e crisma, acudiram em grande número.

As mulheres vinham em magotes, acocoravam-se na sala, junto às paredes, e naquela posição ficavam por muito tempo a contemplar-me.

Cansadas, retiravam-se e eram substituídas por outras.

Aborrecido e estafado por estar ali como uma estátua e como um objeto de curiosidade, precisei desembaraçar o ventre, chamei o estudante e lhe disse que me procurasse ali no mato um lugar oculto e reservado.

Pouco depois voltou dizendo ter encontrado uma grande árvore derrubada e deitada no chão e que bem podia servir-me para o meu caso.

“Bem, pois”, disse-lhe eu, “arranje um pretexto qualquer e chame-me lá para fora”.

Assim o fez, e então recomendei que levasse a espingardinha, e fosse passarinhando ali pela entrada e não deixasse ninguém entrar onde eu estava. Distraiu-se o meu Lamego e, estando eu de costas para a estrada e com a frente para o mato e muito a meu cômodo, ouço uma vozeria, viro-me, e que hei de ver? Toda aquela gente que estava na sala, homens, mulheres e crianças, não me vendo voltar procuravam-me e encontrando-me naquela posição, ajoelharam-se ao redor do tronco, de mãos postas.

Assustado, envergonhado e bastante contrariado perguntei: “Que me querem? Que vieram aqui fazer?”

“Nós qué sua benção, porque nós já vai simbora.”

Fiz com a mão uma grande cruz e disse-lhes: “Pois vão-se com a

benção de Deus!”

Ao voltar à fazenda escrevi o ocorrido no meu livro de apontamentos acrescentando: creio que até hoje bispo algum não deu benção em tal posição e num trono como o em que hoje dei.

Meu Deus, *quanta simplicidade a deste povo sertanejo!* (SILVA, 2007, p. 81-82 – grifos nossos).

Os Textos: “*Tem gente a sorrir e a chorar*”

Já no Estado de Goiás, ainda durante sua primeira viagem à capital, o bispo travaria conhecimento de *crendices* e *vigarices*, sobre as quais agiria de modo enérgico. Ao pousar em Campininhas, antes de atingir Barro Preto, foi assediado por um sujeito chamado Moura que fora expulso da irmandade de Barro Preto, então responsável pelo santuário de do Divino Pai Eterno que havia neste arraial (Barro Preto). Moura solicita a intercessão do bispo no assunto, já que se dizia um dos “fundadores da romaria”. D. Eduardo responde a Moura que em pouco tempo estaria em Barro Preto e cuidaria deste caso. Em seguida, narra o bispo, o suposto membro da irmandade mostra-lhe um embrulho e segue-se o diálogo: “‘Achei, Sr. Bispo!’ Acheu o quê?, perguntei. ‘Achei a Senhora Aparecida, lá na gruta das Antas’, respondeu”. Sem acreditar na veracidade do achado, D. Eduardo ouve, porém, o “conto do vigário”:

Estive muito doente e não havendo nem remédio nem ensalmos que me fizesse sarar fiz minha promessa de confessar meus pecados e depois ir em romaria à Lapa das Antas, onde como me disseram a Nossa Senhora da Aparecida fazia muitos milagres aos que lá fossem e bebessem da água que ali corre. De fato assim o fiz; imediatamente fiquei curado, e cavacando ali no chão, achei a Senhora da Aparecida (...), que aqui trago para lhe mostrar”. (SILVA, 2007, p. 87)

D. Eduardo, de pronto, desacreditou no “achado”, observando que essa história seria forjada para que, com o seu aval, o sujeito “pudesse começar uma nova exploração de milagres e fazer a fortuna que pretendia fazer em Barro Preto e que seus companheiros não deixaram, não querendo

sócios na comandita milagreira”; e complementa: “que espertalhão! Quer-
ria fazer uma Lourdes em Goyaz!” (SILVA, 2007, p. 87).

Após ouvir *atenciosamente* a narrativa, Dom Eduardo toma a ima-
gem, “que certamente não viera do céu”, e adverte o incauto: “Meu ami-
go, o senhor achou um tesouro e de tanto valor religioso e tão sagrado que
ninguém a não ser o Bispo nele pode tocar’, e sem mais nada acrescentar
fechei a imagem à chave na minha canastra que ali estava”. Moura, se-
gundo D. Eduardo, saiu “a porca mal capada”, pois não esperava ter seu
“achado” confiscado. Dias depois, na capital, D. Eduardo soube que aque-
la imagem era produzida por um artesão local e se comprovou de ter fini-
dado com “a nova fábrica de milagres” (SILVA, 2007, p. 87).

A Lapa de Antas, naquele momento, como Moura falara, era ponto
de romaria para onde afluíam, nas palavras do bispo, “beócios” que acredi-
tavam em aparições da Virgem e do próprio Pai Eterno, estimulados pelo
“vigário bastante ignorante”. Indignado com a farsa ali existente, o bispo
suspende o vigário e proíbe a celebração no local. Para tanto, colaborou o
seguinte relato do Padre Gomes, Vigário de Bonfim, que também buscava
expungir as superstições ali existentes:

A tal lapa ou loca (...) tem dois orifícios; de um lado deitam-se os
que querem ver as aparições e ali ficam como que hipnotizados.
De repente um exclama: “Aí vem uma procissão”, e todos vêem a
tal procissão.

Outras vezes, o que dizem ver é o padre Eterno, outras, Nossa
Senhora e outras, também, o grande missionário padre Jerônimo
ou qualquer missionário muito falado.

Estando eu a presenciar aquele triste espetáculo, vi junto a mim um
grande sapo, dei-lhe com o pé e ele lá se foi mergulhar dentro da
loca. Imediatamente gritaram todos: “- um anjo, um anjo!!!” Quer
saber mais, senhor Bispo? Retirei-me e uma légua perto de Bonfim
mandei o meu camaradinho encher de água de um córrego que por
ali passa, uma garrafa vazia. Chegando a Bonfim veio muita gente
pedir informações sobre a loca, sua água e suas aparições. Inventei
e contei mil coisas que eu disse lá ter visto. Senhor Vigário, disse-
ram então, porque não nos trouxe da tal água farta? Trouxe sim, e
logo mandei buscar a minha garrafa. Causa inaudita, senhor bispo!

Toda aquela gente que viera à minha casa pôs-se em redor da mesa, sobre a qual eu pus a garrafa e toda ela afirmara estar vendo tudo quanto inventei e contei. Eis o efeito da sugestão!... (SILVA, 2007, p. 87-88)

Como dissemos antes, o Bispo pousou em Campininhas objetivando atingir o Santuário do Divino Padre Eterno, do qual recebera notícias de “milagres extraordinários” e da grandiosa romaria que foi se formando a partir da reza do terço que se fazia em torno das imagens impressas no medalhão “achado” por um casal de lavradores. Como esta romaria já se configurava como uma grande festa, suas investidas contra as “crendices” e “vigarices” provocaram sérios conflitos; principalmente pelo fato de o bispo tencionar o controle do cofre:

Àquele santuário acodem anualmente romeiros de todo o Estado de Goyaz e fora dele para levarem suas ofertas, cumprirem suas promessas e assistirem à festa que celebra no primeiro domingo de julho.

Como sempre, em tais lugares de santuários há sempre jogos, bersundelas [sic], brequefestes e reúnem-se as bilhardonas e as calonas de todas as freguesias, bem como sujeitos avilanados e rapazes mariolas, que aproveitam essa reunião de gente ruim e de marafonas para saciarem a sua luxúria e executarem suas vinganças; de sorte que não há ano algum em que não haja assassinatos e ferimentos graves.

A renda anual do santuário é avultada e dela até a minha chegada era dona e proprietária uma comissão de três indivíduos, a que davam o nome de Irmandade!! Irmãos de mesa, irmãos do cobre é que eles eram.

De pobres tornaram-se ricos fazendeiros, donos de imensas terras e abundante gado... (SILVA, 2007, p. 86).

Sua passagem por Barro Preto deu-se pouco depois da festa, o que fez D. Eduardo inquirir o tesoureiro da irmandade do Divino Padre Eterno do Barro Preto sobre o seu rendimento. Foi informado que a festa rendera vinte e dois contos. Ordenou-lhe a entrega da chave, juntamente com o compromisso da irmandade e o livro de contas. Teve às mãos o com-

promisso (que não possuía aprovação canônica), entretanto, negaram-lhe acesso à chave e ao livro de contas, o que irritou D. Eduardo, mas não foi o suficiente para dissuadi-lo de seu propósito:

...Lá fiquei três dias aboletado na sacristia dia e noite à espera da chave e do livro de contas, que não apareceram. Reiterado o meu chamado, veio o tesoureiro e afinal confessou que no cofre nada havia, porque o regimento fora aplicado na compra de bois.

Marquei-lhe um prazo para a prestação de conta, dissolvi a comissão e nomeei administrador do santuário o padre Francisco Inácio de Souza...

Esta providência, absolutamente necessária e urgente, irritou os Irmãos de mesa, que revoltaram-se e com seus apaniguados pretenderam matar-me, o que não fizeram porque um caboclo avalentado dali apresentou-se em minha defesa (SILVA, 2007, p. 89).

A nomeação do padre Francisco Inácio de Souza não solucionou o problema do descontrole da Igreja sobre a festa, já que sua autoridade não era reconhecida (JACÓB, 2000, p. 187). Em efeito, o próprio padre propôs a D. Eduardo que o Santuário fosse destinado a uma missão religiosa. Aceita a sugestão, o bispo partiu para a Europa a fim de contatar ordens religiosas. Depois de sucessivos malogros, conseguiu o auxílio de Redentoristas da Baviera, com os quais firmou um contrato pouco proveitoso para a Diocese, como as palavras do próprio bispo deixam transparecer: “Vindo eles a sua custa e devendo fazer grandes despesas, impus o onus único de concorrerem com a pensão e mais o que fosse necessário para a manutenção de dois seminaristas, o que sempre fizeram, com o rendimento da festa” (SILVA, 1962, p. 85).

Esse contrato, obviamente, desagradou a irmandade que, até então, era “dona” do cofre. Assim sendo, seus membros passaram a conspirar contra os missionários, acarretando drástica redução na quantidade de participantes dos atos religiosos. Afora isso, agravou-se a intolerância dos *católicos goianos* com a administração dos *católicos romanos*. Em 1897, por exemplo, “um grupo de arruaceiros, sob pretexto de que queriam o di-

nheiro do cofre para embelezar o Santuário, canalizar água e fazer pontes (...) tentou invadir o santuário e buscar à força o dinheiro das doações, sob ameaça de morte” (JACÓB, 2000, p. 189). Mas, segundo Dom Eduardo, não haveria outro caminho para a santificação da festa e o fim das “crendices” e “sandices” que a perpassavam:

Barro Preto, insignificante arraial, só era conhecido pelos muitos milagres que a simplicidade do povo atribuía, não a Deus, e sim pura e materialmente àquele grupo de pequenas imagens...

Em sinal de agradecimento fazem longas jornadas, às vezes a pé, e lá vão para pendurarem nas paredes da igreja quadros representando ao vivo os milagres feitos, facas, pistolas, e membros do corpo feios de cera virgem até mesmo os genitais.

Há quem prometa exibir ao público as partes do corpo, até mesmo as pudendas, em que tiveram qualquer doença, e essa exibição, que chama logo atenção dos romeiros, chamam um “milagre”.

Lá vi mulheres com lenços amarrados à cabeça cheios de velas acesas e neles espetadas, caindo os pingos dentro dos olhos, sobre o nariz e por todo o rosto, o que as obriga a fazerem as mais ridículas e extravagantes caretas e esgares.

Outros prometiam ficar deitados à porta da igreja a fim de serem machucados pelos que entram, e outros a tirarem com a boca e depois irem deitar fora a lama e quanta porcaria vem nas botas, sapatos, e pés dos romeiros...

Que direi das rezas e das ladainhas, que cada família promete lá ir cantar? Quantos arranhões no latim! Começando pelo Deus in adiutorium [meum intende], cantam: Deus no oratória não me en[te] e respondem: É o dom da Joana e da Fostina. [Domine ad adjuvandum me festina]

Mater Christi é: Matem a Cristo.

Virgo Praedicanda = Virgem pé de cana.

Virgo Potens = Vira o pote.

Speculum Justitiae = Espetem a justiça... (SILVA, 2007, p. 166)

Em 1899, durante uma viagem que fazia a Roma, D. Eduardo dirigiu aos seus diocesanos uma longuíssima *Pastoral Sobre o Culto Interno e Externo e Regulamento Para as Festividades e Funções Religiosas*, na qual havia prolegômenos comparando as manifestações de religião do povo romano

(“santíssimas e solenes”) às do povo goiano (“desatentas e com intuítos mercantis”). Paralelamente, de modo provocativo, o bispo convidava seu rebanho a refletir sobre si mesmo e sobre o porquê de “suas solemnidades religiosas não hão de ter o cunho catholico” (SILVA, 1899, p. 8-9).

D. Eduardo reparava que as festas serviriam para adorar a Deus e prestar-Lhe culto com dignidade e “sentimentos d’alma”, pois, somente assim, poder-se-ia adentrar nos “páramos celestes”. Reclamava ainda que uma festa religiosa não seria assistida à maneira de um espetáculo profano, ou qualquer outro tipo de recreio, posto que importava procedimentos penitentes. Não escapavam também de suas críticas os foguetórios, o excesso de barulho e as “exterioridades” em geral, além dos “canticos, ou em latim ou em portuguez, cuja letra é tão estropiada, que frequentemente dá um sentido ridiculo”. Continuando sua mensagem pastoral, D. Eduardo profere: “Não, filhos, adorar Deus com taes festas, e celebradas por tal modo, não é adorar: é offendel-o” (SILVA, 1899, p. 11-2).

Apesar de reprovar o excesso de “exterioridades” cultivado pelo seu rebanho, D. Eduardo não era contrário às manifestações festivas ligadas ao culto externo. Nesta mesma Carta, ele reconhecia que “abolido o culto externo, aos poucos a fé esfria-se, certas verdades da religião obliteram-se, a pratica das virtudes fica no ouvido, começa o reinado do indifferentismo, e em vez do christianismo, surgirá o racionalismo...” Desse modo, a seu ver, nas festas e nas manifestações de culto externo, o cristão deveria expressar sua submissão e adoração ao Todo Poderoso, afastando-se dos vícios, dos pecados e da lascívia; ao invés de aproveitar-se para fazer espetáculos, mercadejar e cair na jogatina e na bebedeira, “prestando talvez mais honra e gloria a Deus, si em vossas casas santamente fizesseis vossas devoções” (SILVA, 1899, p. 29-32).

Terminadas as advertências, D. Eduardo expediu o Regulamento visando afastar das funções religiosas “exterioridades”, mas sem que isto implicasse na abolição do culto externo. Paralelamente, o bispo atingia, entre outros alvos, no artigo primeiro, os “Irmãos do Divino Padre Eterno” que porventura se julgassem no direito de ter ingerência sobre o cofre e

mesmo na organização da festa, visto que o Compromisso da Irmandade fora aprovado por um “juiz de capelas”, e não por uma autoridade diocesana:

Artigo 1 . Em suas parochias os Rev.^{os} Sen.^{res} Vigarios são os absoluta e exclusivamente competentes para fazer as festas ou funções religiosas, designar dia, hora e modo de celebral-as. Onde os não houver, recorram á auctoridade diocesana. Ficam exceptuadas as Irmandades que tiverem compromissos aprovados pela Auctoridade Ecclesiastica e as Conferencias de S. Vicente de Paulo, em cujo regulamentos já este ponto está determinado (SILVA, 1899, p. 56-8 – grifos nossos).

Apesar do Regulamento e das diretrizes dadas aos missionários Redentoristas para que a festa transcorresse na maior piedade possível, o bispo não se contentou e baixou uma Portaria transferindo a data da festa para 15 de agosto, pois, desse modo, sua data coincidiria com as Festas de Muquém e Corumbá, dispersando o povo. Com isso, estourou uma “revolução” em Barro Preto.

D. Eduardo conta-nos que, retornando de uma visita pastoral que fizera a Bela vista foi abordado por “padre Speth, superior do convento, o qual, chegando à sala exclama todo apavorado:- Revolução, Sr. Bispo, revolução!!” (SILVA, 2007, p. 158). O Pe. Speth avisou que o Coronel Anacleto, líder da localidade, expulsara os padres Redentoristas, provisionara um sacristão no santuário e ordenara que a romaria ocorresse na data de sempre. Segundo o bispo, aproveitando-se disso, “gente de todas as paróquias, mascates, jogadores e mulheres decaídas lá estavam em grande número e todos eram partidários do Coronel palhaço” (SILVA, 2007, p. 159).

Após acalmar o Padre Speth, D. Eduardo seguiu para Barro Preto sob a guarda do Juiz de Direito e de seu séquito de religiosos. Ao chegar, encontrou “o arraial em completo silêncio” e somente após insistir, conseguiu do sacristão a chave do Santuário. Ao adentrar na igreja com sua comitiva, eis a surpresa: o Santuário encheu-se de gente disposta até a ma-

tá-lo. À frente de todos estava o Coronel Anacleto, que se identifica como católico apostólico, mas não romano. D. Eduardo retruca:

Pois então o que pretendem se não são católicos romanos, quando eu o sou, os padres o são, o povo o é, e este santuário é de católicos romanos?

“Qual nada”, contestou o Anacleto, “estamos em República e quem governa é o povo, e o povo há de fazer como e quando quiser; eu é que hei administrar as rendas da romaria, e não estes Frades estrangeiros (SILVA, 2007, p. 162).

Como D. Eduardo viu que não conseguiria demover os coronéis de sua idéia, seguiu o conselho dado pelo Frade Joaquim Mestellau: recolheu a imagem e os vasos sagrados para levá-los a Campininhas. Com isso, a insurgência agravou-se e, à porta da Igreja, segundo o Bispo, “havia grande aglomeração de homens armados de garruchas e um bando de mulheres da vida alegre armadas de facas” (SILVA, 2007, p. 162). De posse da Imagem, D. Eduardo explica aos revoltosos que “não estava ali para amaldiçoá-los, mas para perdoá-los”. Nesse momento, houve uma trégua temporária, mas o Coronel Anacleto insuflou novamente o povo contra o bispo e os “frades gringos”, encontrando apoio incondicional entre os mais exaltados, entre eles, destacou-se um morador da localidade conhecido como Joaquim de Morais, que conseguiu pôr mais lenha na fogueira:

Joaquim de Morais arrombou a porta do Santuário, gritanto: A Igreja é do povo!... Os padres são simples empregados!... Não queremos mais padres... eu sou o chefe do povo, ajudai-me! Fora com os padres! Um baiano (...) entusiasmado com o histerismo de Joaquim, acrescenta: “Tenho costume de matar padres... Já matei cinco, quero matar também estes padres, estes ladrões!...

Caetano Assunção e João Gomes do Nascimento unem seus xingatórios aos de Joaquim Morais (...) Ouviram-se exclamações como estas: - Botam fogo nestes diabos! Matem estes ladrões! (SANTUÁRIO DA TRINDADE, 23 jun. 1957, p. 3)

Acautelado pelo Juiz de Direito, D. Eduardo retirou-se do Santuário sem levar a imagem, lançou o Interdito e partiu com os missionários. Nisso, o povaréu gritava: - Viva no céu o Padre Eterno e na terra o Coronel Anacleto!” (SILVA, 2007, p. 163). Foi o fim da revolução e o início da decadência da festa e da própria cidade, pois, enquanto durou o Interdito (de 1900 até a festa 1903), tanto a romaria oficial, que passou a ser realizada em Campininhas no mês de agosto, como a extra-oficial, promovida pelos coronéis em Barro Preto na data de costume, perderam em concorrência de fiéis.

A suspensão do Interdito envolveu concessões de ambas as partes: o Coronel Anacleto desculpou-se formalmente com o bispo e D. Eduardo teve que aceitar a continuidade da romaria (idéia que, a princípio, ele descartava terminantemente). Jacob salienta que o levantamento do Interdito marcou “a redenção do Santuário das mãos leigas e o princípio, sem peias, do trabalho missionário” (2000, p. 223).

Hoje em dia, das *aparições* na Lapa das Antas só os “antigos” ouviram falar, mas a festa de Trindade continua e, a cada ano, a exemplo do que fizera o bispo, novas maneiras de controlar as “exterioridades” são *inventadas*. Não se podem negar, contudo, as contribuições do bispo “mais estrangeiro” que Goiás teve para a composição da cultura e da religiosidade do povo goiano, deixando-nos um legado precioso de relatos e medidas publicadas em sua odisséia contra “*crendices*” e “*vigarices*”.

Referências

AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil Frente ao Catolicismo Popular*. Petrópolis: Vozes, 1977, 115 p.

_____. *O Catolicismo Popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978, 158 p.

_____. A Instituição Eclesiástica Durante a Primeira Época Colonial. In: HOORNAERT, Eduardo, AZZI, Riolando, GRIJP, Klaus van der *et al.* *História da Igreja no Brasil (primeira época)*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, Tomo II/1, p. 154-244.

BARBOSA, Orlando (org.). *Album de Goyaz*. São Paulo: Irmãos Vitae, s.d., 278 p.

FERREIRA, Joaquim Carvalho. *Presidentes e Governadores de Goiás*. Goiânia: Ed. Da U.F.G., 1980, 174 p.

GREGÓRIO XVI (Papa). *Encíclica Mirari vos – Sobre os Principais Erros de Seu Tempo*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1953, 16 p. (Documentos Pontifícios 34).

JACOB, Amir Salomão. *A Santíssima Trindade de Barro Preto*. Trindade: Redentorista, 2000, 358 p.

LEÃO, (Bispo) D. Cláudio José G. Ponce de. *Carta Circular (reservada) Dirigida aos Parochos e aos Demais Clerigos de ordens Sacras da Diocese de Goyaz*. Goyaz: Typographya Perseverança de Tocantins e Aranha, 1885, 32 p.

LEÃO XIII (Papa). *Encíclica Inscrutabili Dei Consilio – Sobre os Males da Sociedade Moderna, suas Causas e seus Remédios*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1958, 16 p. (Documentos Pontifícios 30)

_____. *Encíclica Humanum Genus – Sobre a Maçonaria*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1960a, 30 p. (Documentos Pontifícios 13)

_____. *Encíclica Immortale Dei – Sobre a Constituição Cristã dos Estados*. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 1960b, 16 p. (Documentos Pontifícios 14)

MAIA, Carlos Eduardo S. Enlaces *Geográficos de um Mundo Festivo – Pirenópolis: a tradição cavaleiresca e sua rede organizacional*. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2002, 353 p. Tese (Doutorado em Geografia).

NASCIMENTO, M., BRANT, F. *Encontros e Despedidas*. Disponível em: <http://letras.terra.com.br/>. Acesso em: 18/03/09.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. 357 p.

PIO IX (Papa). *Encíclica Quanta cura e o Sílabo – Sobre os Erros do Naturalismo e Liberalismo*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1959, 29 p. (Documentos Pontifícios 36)

SANTUÁRIO da Trindade, 23 jun. 1957, p. 3

SILVA, (Bispo) Eduardo Duarte. *Pastoral Sobre o Culto Interno e Externo e Regulamento Para as Festividades e Funções Religiosas*. Roma: Scuola Tipográfica Salesiana, 1899, 63 p.

_____. *Autobiografia*. Trindade, 1962, 88 p. (Datil.).

_____. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007, 273 p.

SILVA, (Cônego) José Trindade da Fonseca de. *Lugares e Pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Salesianas, 1948, Vol. 1, 467 p.

Rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania

Rudolf von Sinner¹

Um dos fenômenos teológicos mais importantes da segunda metade do século 20 foi a Teologia da Libertação Latino-Americana. Ela se tornou um fenômeno mundial e não apenas nacional ou continental. Mundo afora, eu diria que não há mais preleção ou compêndio de teologia que possa deixar de mencionar a Teologia da Libertação.² Permito-me refletir sobre ela na perspectiva mais ampla de uma teologia pública, como contribuição à reflexão sobre nossa temática de hoje.

A fé cristã é eminentemente pública – e portanto também a teologia que sobre ela reflete. Disse Jesus ao sumo sacerdote que o interrogava: “Eu tenho falado francamente ao mundo; ensinei continuamente tanto nas sinagogas como no templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em oculto” (João 18.20). Com franqueza, firmeza, em público foi que Jesus falou, e assim seus seguidores. Sempre as igrejas e seus teólogos e, mais recentemente, também suas teólogas têm se pronunciado a respeito de assuntos de interesse público, e estendido seu serviço além daqueles que a elas pertenciam. Se o conteúdo é, portanto, milenar, o conceito de uma “teologia pública” é relativamente recente. Em 1974, o teólogo norte-americano Martin E. Marty cunhou o termo, designando com ele contribuições religiosas no espaço público como feitas por pessoas como Jonathan Edwards, Abraham Lincoln e Reinhold Niebuhr nos Estados Unidos dos séculos 18 a

1 Professor titular na Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo/RS, e pesquisador do CNPq.

2 Cf. exemplarmente GIBELLINI, 1998; GRENZ; OLSON, 2003; BLASER, 1995.

20.³ A questão do papel da religião, nomeadamente da fé cristã no contexto estadunidense já foi explorada de antes disto. Em 1966, Robert N. Bellah falou de uma “religião civil”, enfocando referências religiosas usadas por políticos para dar coesão à sociedade, assim constituindo uma religião oriunda do cristianismo, mas não diretamente ligada às igrejas.⁴ Algo semelhante formou-se no Brasil do regime militar, quando a “educação moral e cívica” introduziu um tipo de religião civil brasileira.⁵ Contudo, diferente da religião civil, a teologia pública está claramente enraizada na fé e teologia cristãs, com base na vida comunitária das igrejas, querendo levar ao sério sua tarefa no espaço público.

O teólogo católico David Tracy falou de três diferentes públicos da teologia: a sociedade, a academia, e a igreja, a quem responderia o teólogo. Outros autores acrescentaram outros públicos, como a economia.⁶ De modo geral podemos dizer a teologia pública visa explicitar a fé cristã de modo compreensível a um público além das fronteiras da igreja, como contribuição para o bem comum. Recentemente, o conceito vem sendo retomado numa rede internacional de teologia pública também em países onde não fora usado: Na África do Sul e na Austrália, por exemplo.⁷ Para o Brasil é de especial interesse o intercâmbio Sul-Sul com outro país emergente, como é a África do Sul, onde também foi necessário reformular a teologia diante dos desafios da sociedade pós-Apartheid.⁸

Embora o termo seja pouco usado na América Latina, o conteúdo não é novidade. Retoma muitas intuições da Teologia da Libertação lati-

3 Para a origem e as facetas do conceito, veja BREITENBERG, 2003. Por ora inexistente tal abordagem histórica e conceitual em português; o Grupo de Pesquisa Ética Teológica e Sociedade na Escola Superior de Teologia (EST) está preparando uma coletânea a respeito. Veja também as comunicações do I Simpósio Internacional de Teologia Pública na América Latina; SINNER, 2008.

4 BELLAH, 1991.

5 AZEVEDO, 1981.

6 TRACY, 2006, p. 19-72; STACKHOUSE, 2007, p. 110.

7 Vide <http://www.csu.edu.au/gnpt> (29/3/2009).

8 Cf. LAMOUNIER, 1996; KUSMIERZ; COCHRANE, 2006.

no-americana, que preparou a base para uma forma de pensamento que sustenta e torna plausível a importância fundamental do aspecto contextual da teologia. Vem tendo em vista, de modo especial, as dimensões econômica, política e social deste contexto. É uma teologia que parte de um contexto específico e interage com ele, embora não esteja restrita a ele. A Teologia da Libertação se vincula com a teologia cristã feita em nível mundial, interage com organizações cristãs mundiais, confessionais ou ecumênicas, e com a academia e a sociedade civil nos níveis nacional e internacional. Isso lhe rendeu reconhecimento e visibilidade muito além de limites nacionais ou continentais. Portanto, é plausível concentrar-se nesta linha teológica, que está presente na literatura e na percepção pública – tendo-se tornado virtualmente hegemônica no Brasil – e questioná-la em termos de desdobramentos novos e adicionais dentro dela.

Descreverei e exporei os mais importantes fundamentos da Teologia de Libertação latino-americana e seus últimos desdobramentos. A partir disso, proporei o que considero um dos focos temáticos mais promissores e necessários atualmente: uma teologia com enfoque na cidadania. Por fim, tentarei vincular o esboço desta teologia com o debate mundial mais amplo sobre a teologia pública.

Teologia da Libertação: desdobramentos recentes

A espinha dorsal da Teologia da Libertação é, sem dúvida, a “opção preferencial pelos pobres”, adotada oficialmente pelas II e III assembleias continentais do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em Medellín (1968) e Puebla (1979) e mantida desde então⁹. Como lembra Gustavo Gutiérrez, ela é uma opção “preferencial” por causa da “universalidade do amor de Deus que não exclui ninguém”¹⁰. O mesmo amor universal de Deus compromete os cristãos a “dar às pessoas um nome e um rosto”, especialmente àquelas a quem isso é negado, justamente “os

9 Cf. GUTIÉRREZ, 1990.

10 GUTIÉRREZ, 1997, p. 74.

pobres”¹¹. “Opção”, por outro lado, não significa que seja “facultativa” no sentido de não ser necessária, mas o “caráter livre e comprometedor de uma decisão”, de uma “solidariedade profunda e permanente, de uma inserção cotidiana no mundo do pobre”¹².

Os pobres são tanto o foco principal da Teologia da Libertação quanto os sujeitos a quem ela se dirige, seu “*locus* epistemológico” e prático a partir da qual a teologia deve ser desenvolvida; por isso, a importância da “educação popular” na linha da *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), onde isso poderia se tornar concreto. Os teólogos deveriam compartilhar a vida das pessoas e trabalhar entre elas como “intelectuais orgânicos” (Gramsci), e, de fato, muitos começaram a intercalar trabalho acadêmico com trabalho nas bases, como “teologia pé no chão” (Clodovis Boff).

Possivelmente a influência mais evidente da Teologia da Libertação foi seu aprimoramento do tripé metodológico do Cardeal belga, Cardijn: “ver – julgar – agir”, ou, em linguagem mais técnica, “mediação prática”, “hermenêutica” e “socioanalítica”¹³. A mudança importante foi a passagem da filosofia como o tradicional e principal parceiro de diálogo da teologia para a contribuição de pesquisas sociológicas e econômicas, que passaram a ser levadas a sério. Isto pretendia ajudar a explorar o contexto *antes* de interpretá-lo à luz de uma teologia bíblicamente orientada para finalmente contribuir para a transformação da realidade social, sendo, assim, indutiva e não dedutiva, afastando-se do modelo tomista-escolástico predominante na teologia católica romana.

A libertação se tornou a categoria hermenêutica central, e gastou-se uma considerável quantidade de tinta fazendo uma *releitura* de conceitos

11 Ibid., p. 75.

12 GUTIÉRREZ, 1990, p. 309.

13 BOFF, 1978. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) acrescentou um quarto elemento: “revisão”, quando propôs o modelo para uma preparação e um acompanhamento críticos das eleições. CNBB, 2006, p. 22-24. É comum que também “celebração” seja acrescentada como quarto elemento.

tradicionais através da ótica da libertação. Os teólogos da libertação se recusaram a separar a história secular da história da salvação, pois esta última seria o próprio coração da primeira: “[...] há uma só história – uma história cristofinalizada”, diz Gutierrez¹⁴. Portanto, “construir a cidade temporal é [...] situar-se plenamente em um processo salvífico que abrange todo o homem [sic] e toda a história humana”¹⁵.

Afirmou-se repetidamente, e em princípio com razão, que os eventos ocorridos no final de 1989, o fim do socialismo real do leste europeu, simbolizado pela queda do Muro de Berlim, causaram uma grande perplexidade entre os teólogos da libertação em muitos sentidos e tornaram as mudanças inevitáveis. A visão utópica de uma nova ordem social iminente foi totalmente frustrada. O líder sindicalista Luís Inácio “Lula” da Silva não foi eleito, na ocasião, por uma pequena margem de votos para a presidência do Brasil, a alternativa socialista ruiu junto com o Muro de Berlim, a Nicarágua não se ateve à linha sandinista. As expectativas tinham sido muito grandes, considerando, aos olhos de muitos, as conquistas significativas obtidas pela sociedade civil e, junto com ela, pelas CEBs e pelos teólogos da libertação. Embora talvez fosse possível aceitar um mero adiamento, qualquer alternativa concreta parecia agora ter perdido totalmente sua plausibilidade.

No entanto, seria errado considerar a Teologia da Libertação “morta” depois de 1989 ou afirmar que mudanças aconteceram somente por causa dos acontecimentos mencionados, embora eles certamente tenham servido como catalisador. Por um lado, a pobreza assustadora de certa forma transformou sua face, e houve algumas melhoras, mas ela ainda se faz maciçamente presente. A globalização e especialmente a política neoliberal deram a muitos, na América Latina, a impressão de estarem “*bajo un cielo sin estrellas*”, para citar uma expressão de Franz Hinkelammert – sem solidariedade, sem espaço para a humanidade se realizar.¹⁶

14 GUTIÉRREZ, 2000, p. 205; cf. ELLACURÍA, 1990.

15 GUTIÉRREZ, 2000, p. 214.

16 Cf. TAMEZ, 2001.

Em segundo lugar, a década de 1980 tinha presenciado mudanças consideráveis em termos de sujeitos e temas. Sujeitos, porque “os pobres” ou, mais amplamente, “os oprimidos” passaram a ser vistos e descritos mais e mais claramente como pessoas concretas com um rosto, e não como uma categoria supostamente homogênea. Mulheres começaram a reivindicar abertamente seu papel específico e clamar por libertação. Uma teologia a partir da experiência dos afro-brasileiros também passou para o primeiro plano, como aconteceu no caso dos povos indígenas. Assim, “os pobres” ou “oprimidos” se tornaram identificados mais especificamente, e entre eles havia pessoas que não eram todas materialmente pobres, mas ainda assim oprimidas. Outros “sujeitos novos” ainda estão lutando para serem reconhecidos inclusive entre os teólogos da libertação, particularmente lésbicas, gays, bissexuais ou transgêneros (LGBT).¹⁷

Além destes “novos sujeitos” – que de fato não são novos, mas estão ocupando o primeiro plano em uma auto-afirmação explícita e são cada vez mais reconhecidos e apoiados neste empreendimento –, também surgiram novos temas. Leonardo Boff foi pioneiro em insistir na dignidade não só dos seres humanos, particularmente dos pobres, mas também da Terra¹⁸. A economia, embora fosse constantemente um tópico na Teologia da Libertação, passou a ser analisada mais profundamente, na medida em que o capitalismo de mercado neoliberal passou a ser visto como um tipo de religião em si mesma, que deve ser denunciada como idólatra de um ponto de vista cristão¹⁹. No entanto, há uma falta de alternativas concretas para uma mudança eficaz. Isto também vale para a política concreta, e especialmente para a lei (política), que não se tornaram tema de interesse entre os teólogos da libertação. Existe, como afirmou Ivan Petrella, falta de um “projeto histórico”, precisamente aquilo que mais claramente cos-

17 Cf. MUSSKOPF, 2006, p. 471-474; também as contribuições de Otto Maduro (p. 393-414) e Marcella María Althaus-Reid (p. 455-470) no mesmo volume, SUSIN, 2006.

18 BOFF, 1993; 1995.

19 HINKELAMMERT, 1983.

tumava definir a Teologia da Libertação²⁰. A meu ver, uma forma promissora de recontextualizar a Teologia da Libertação são iniciativas que buscam uma “teologia da cidadania”.

Rumo a uma teologia da cidadania

“Cidadania” tornou-se o termo-chave para a democracia no Brasil, embora haja diferenças consideráveis quanto ao que isso significaria exatamente. Em termos gerais, pode-se dizer que a cidadania tem a ver com o “direito a ter direitos” em uma situação de “*apartheid* social” onde prevalece a exclusão²¹. Portanto, um importante desafio da cidadania efetiva é que todas as pessoas compreendam que realmente *têm* direitos, que elas *são* cidadãs²². Isso pode parecer óbvio, mas não é numa sociedade com milhões de pessoas lutando pela mera sobrevivência, vivendo com menos de 1 ou 2 dólares norte-americanos por dia, em contraste assustador com a renda e riqueza de um pequeno número de pessoas muito ricas. Não é óbvio em um país onde há pessoas que têm sua primeira fotografia tirada no dia de sua morte, onde muitos recém-nascidos não são registrados e, logo, não existem juridicamente, onde as pessoas sofrem total abandono social e onde se sabe que a polícia é corrupta, incompetente e violenta. Tampouco é óbvio em um país com uma organização social e política que é tradicionalmente muito patriarcal e clientelista, onde não é a lei que define os relacionamentos ou onde ela sequer os protege.

Sendo este o caso, o conceito de cidadania deve ser mais amplo do que somente indicar os direitos – e deveres – previstos pela lei (nacional). Ele precisa incluir a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa, bem como a atitude frente ao estado constitucio-

20 PETRELLA, 2006.

21 DAGNINO, 1994, p. 105.

22 Geralmente se faz referência a MARSHALL, 1965, com sua distinção entre direitos civis, políticos e sociais; cf. CARVALHO, 2001; PINSKY; PINSKY, 2003.

nal como tal, e também a constante formação e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país. É uma maneira de superar a distinção entre “eles” e “nós”, fazendo com que as pessoas se sintam parte da história, e se outras não estão fazendo sua parte, especialmente as que ocupam cargos públicos, elas têm todo o direito de denunciar isso e pressionar por melhorias. Aspectos da participação efetiva dos cidadãos estão, pois, se tornando centrais, assim como a cultura política pela qual esta participação é incentivada ou impedida. Afirmo que é principalmente nesta área que as igrejas podem fazer uma diferença.²³

Houve alguma repercussão disso na Teologia da Libertação. Assim, José Comblin afirma que “o maior defeito nas nações latino-americanas é a falta de cidadania”²⁴, acrescentando que a participação política se restringe a uma pequena minoria. Como avanço importante, ele menciona a “Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida”, de Herbert “Betinho” de Souza, e insiste na importância de as pessoas de uma nação buscarem seu bem comum: “A nação se torna forte e unida quando seus cidadãos são capazes de compreender e assumir juntos as tarefas comuns envolvidas na vida compartilhada, empenhando-se em conviver uns com os outros e, com isso, estabelecendo um ‘projeto nacional’”²⁵. Porém, onde a sociedade está dividida entre as elites e as “massas populares”, a construção da nação se torna extremamente difícil.

Como Comblin, outros autores falaram sobre a cidadania mediante a concentração na cidade, considerando o maciço êxodo rural que aconteceu durante os últimos 50 anos. Mais do que outros, Comblin enfatiza as possibilidades de liberdade encontradas ali pelas pessoas, mesmo sob condições de pobreza: “O novo conteúdo da libertação consiste em aprender a ser um cidadão, um membro da cidade.” Os pobres do campo, de acor-

23 Para uma visão geral da histórica política recente do Brasil e do papel da sociedade civil e das igrejas, veja SINNER, 2006; 2007 (a).

24 COMBLIN, 1996. p. 222.

25 Ibid., p. 223.

do com Comblin, optaram pela cidade e preferiram “viver em uma favela [...] a viver no campo [...] Apesar de tudo, eles têm mais liberdade.”²⁶ Ele é, pois, crítico em relação a modelos de libertação e comunidade que ainda refletem modelos rurais de vida e, principalmente, uma comunidade centrada em torno de um sacerdote poderoso, em vez de ser composta por pessoas leigas autônomas. Em vez de uma teologia da libertação nos moldes anteriores, necessita-se de uma “teologia da liberdade”. Ele cita uma série de desafios a serem vencidos, entre eles a cidadania, mas não desenvolve uma proposta específica.

Também autores protestantes localizam a cidadania primordialmente na cidade. Para a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), isto é especialmente importante, pois seu modelo tradicional era o imigrante ou seu descendente vivendo como pequeno agricultor. Como a urbanização não deixou a IECLB intocada, a pastoral urbana se tornou urgente. A partir de sua experiência como pastor luterano na área metropolitana de Porto Alegre e como filiado do Partido dos Trabalhadores (PT), Evaldo Luis Pauly refletiu sobre “Cidadania e pastoral urbana” (1995). Em uma combinação bastante incomum de referências, ele se aventura a entrar na “casa” como chave hermenêutica para a cidade, ao mesmo tempo em que analisa seus grandes déficits habitacionais; na psicanálise para recuperar a subjetividade dos cidadãos; na Constituição de 1988 e sua importância para as igrejas e a cidade; na tecnologia urbana e na forma como ela poderia ser usada fecundamente pelas igrejas, para finalmente apresentar a pastoral urbana de um ponto de vista teológico e ecle-

26 Ibid., p. 165.

sial. Pauly adota uma atitude profundamente pastoral²⁷ ao tentar recuperar a cidadania das pessoas em uma democracia, repassando o que a nova constituição tinha a oferecer e, não menos importante, mostrando o que a sociedade espera da igreja. Esta conclamação à cidadania também se aplica radicalmente à própria igreja, pois “dessa cidadania pela metade [i. e. em que muitos, *de facto*, estão vivendo], a pastoral urbana parte para a construção eclesial, política, social e cultural da dupla cidadania”,²⁸ isto é, cidadania tanto na sociedade quanto na igreja através da promoção das pessoas leigas, de sua autonomia e responsabilidade – e, não menos importante, de seus desejos, que a Teologia da Libertação muitas vezes tinha esquecido de levar a sério. Ao contar histórias da paróquia onde atuou como pastor, Pauly deixa claro que a busca de mudanças políticas muitas vezes não acontecia usando o discurso correto, mas incentivando pessoas leigas a tomar suas próprias decisões. Entre outras histórias, ele conta que, como pastor, tentou introduzir uma leitura materialista do Evangelho de Marcos em um grupo de estudos bíblicos. Ficou desapontado com o fato de que o grupo quis ir a um encontro evangelical pietista, apesar de o discurso de classe que ele tinha introduzido estar em desacordo com o pietismo. Ele, porém, concordou em ir junto com elas e, depois disso, as pessoas no grupo se tornaram mais sinceras – elas disseram ao pastor que tinham pensado que, se fizessem algo que o contrariasse, ele não iria mais visitá-las. O grupo passou então de uma leitura materialista para uma leitura moralista e diretiva de Marcos, aparentemente contrária à mensagem de libertação e seu discurso de classe. O pastor deixou que o fizessem e continuou a vi-

27 Ele aponta, entre outras coisas, para a importância do ouvir e da assistência pastoral: PAULY, 1995, p. 69-73. Esse ramo da formação teológica teve de se defender da acusação de ser individualista demais e insuficientemente libertador, mas floresceu nesse meio tempo, ao menos na Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo/RS, que oferece cursos de especialização que estão invariavelmente lotados. Além disso, temas como subjetividade, corporeidade e resiliência estão em pauta, procurando combinar identidade e força pessoal com cidadania. Veja, por exemplo, HOCH, 2001.

28 PAULY, 1995, p. 173.

sitá-las. Pouco tempo depois disso, elas começaram a organizar um grupo, juntamente com a associação de bairro, a fim de fazer pressão para ter acesso à escola. Sem um discurso libertacionista, elas fizeram aquilo pelo qual os libertacionistas se empenhavam. Pauly conclui: “Seu discurso moralista só o era na minha escuta. Na deles, era libertador.”²⁹

Um dos ensaios mais desafiadores da Teologia da Libertação na década de 1990 foi um artigo do teólogo e professor de educação católico romano Hugo Assmann (1994), onde ele propôs a continuação da Teologia da Libertação como “teologia da cidadania e solidariedade”³⁰. Sua crítica da Teologia da Libertação “clássica” incluía a falta de uma percepção de quem os pobres – ou, antes, os excluídos, os descartados, como deveriam ser chamados agora mais realisticamente – de fato são, pois tinha uma visão idealizada deles como sujeitos de sua própria libertação, sem perceber seus genuínos desejos e aspirações. Assim, ele conta entre os desafios pendentes “uma teologia do direito a sonhar, ao prazer, à *fraternura*, ao *creativiver*, à felicidade”, resumida no conceito de corporeidade³¹. Ao mesmo tempo, como os pobres se tornaram “descartáveis” para o capitalismo de mercado neoliberal dominante, eles somente se tornam visíveis para as pessoas “convertidas à solidariedade”. Portanto, ele trabalhou consistentemente na necessidade de educar para a solidariedade. Assmann também insiste que é necessário “conjuguar valores solidários com direitos efetivos de cidadania”³². Pressupondo a presença duradoura de uma economia de mercado, há a necessidade de compensar os efeitos da lógica de exclusão, combinando mercado e medidas sociais mediante instituições democraticamente estabelecidas. Assmann não elabora isto com mais detalhes, porém critica a ênfase exagerada dada pelos cristãos – e, dever-se-ia acrescentar, muitos teólogos da libertação que insistem na noção de comunidade

29 Ibid., p. 60.

30 ASSMANN, 1994.

31 ASSMANN, 1994, p. 30-31. “Fraternura” e “creativiver” são neologismos criados por Leonardo Boff e Hugo Assmann, respectivamente.

32 Ibid., p. 33.

– aos “laços comunitários, como se fossem base suficiente – embora imprescindível – da efetivação da solidariedade em sociedades amplas, complexas e acentuadamente urbanizadas. [...] há um perigoso descuido do uso da lei como arma dos mais fracos [...] sobretudo um falacioso viés antiinstitucional.”³³ A teologia, então, é obrigada a pensar sobre o aspecto social da conversão, que vai além da conversão individual, embora esta última seja uma pré-condição da solidariedade. Embora Assmann situe sua argumentação mais na esfera econômica, eu acrescentaria que a nova situação de participação política, e não uma nova situação econômica, torna possível e necessário um novo tipo de teologia, justamente como uma teologia da cidadania.

Alguns anos mais tarde, o balanço autocrítico de Assmann no congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciência da Religião (SOTER) retomou muitos destes aspectos, inclusive em seu título, em busca de uma “teologia humanamente saudável”³⁴. Assmann pergunta se a teologia, particularmente a Teologia da Libertação, foi um “fenômeno saudável”. Ela ajudou “muita gente a ‘estar de bem’ com a própria vida e irradiar sensibilidade social”? Ela foi, com efeito, uma “fonte de energia solidária”? Sem dar uma resposta direta, Assmann afirma que o “negativismo” muitas vezes presente em idéias “progressistas” é “humanamente nocivo”. E ele justifica por que se sente mais à vontade agora na educação do que na teologia: “Sobre o pano de fundo do surgimento de uma sociedade aprendente, com economia de mercado e formas mutantes de empregabilidade, não cabe dúvida de que educar é lutar contra a exclusão. Nesse contexto, educar significa realmente salvar vidas.”³⁵

O teólogo metodista Clovis Pinto de Castro dedicou um importante estudo ao tema da cidadania, em que propôs uma pastoral da cidadania como “dimensão pública da igreja”³⁶. Seu conceito central é uma “ci-

33 Ibid.

34 ASSMANN, 2000.

35 Ibid., p. 130.

36 CASTRO, 2000.

dadania ativa e emancipada”, que ele desenvolve baseado na *vita activa* de Hannah Arendt, nas reflexões de Marilena Chauí sobre o mito fundador do Brasil³⁷ – que fomentou o paternalismo e messianismo, contrários a uma noção democrática e participativa de cidadania – e na crítica de Pedro Demo de uma cidadania tutelada (como em um estado liberal) ou assistida (como em um estado de bem-estar social), em favor de uma cidadania emancipada, em que a participação efetiva do povo é central para a democracia³⁸. Castro também se refere à “nova teologia política” de Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann. Teologicamente, ele fundamenta a pastoral da cidadania em Deus como aquele que ama a justiça e o direito, no mandamento do amor ao próximo, nas boas obras e na justiça de acordo com o testemunho do Novo Testamento, no conceito de *shalom* (“paz”) como bem-estar abrangente e, por fim, na noção do Reino de Deus. Daí ele deduz o mandato da igreja de viver não (somente) sua dimensão privada, mas sua dimensão pública (pastoral), orientada para os seres humanos em sua vida diária, real, e não somente para os membros da igreja. A fé cidadã é orientada pelas três dimensões da fé como confissão (conhecer a Deus), como confiança (amar a Deus) e como ação (servir a Deus), das quais nenhuma deve estar ausente, sendo todas de igual valor. Embora a pastoral da cidadania enfatize o aspecto da ação, os outros dois estão presentes concomitantemente. Esta pastoral deve ser, além disso, uma “metapastoral”, i. e., uma dimensão de toda a ação pastoral. Seus aspectos irrenunciáveis são as dimensões da ação, a formação de sujeitos cidadãos, a participação dos cristãos na administração democrática das cidades e, por fim, o paradigma missionário do *shalom*. Desta maneira, Castro toma uma posição entre a Teologia da Libertação (da qual ele retoma muitos aspectos) e uma “religião mística pós-moderna”, em que a dimensão da ação é subestimada ou compreendida equivocadamente de uma maneira individualista. Ele evita, assim, separar a fé e a ação, embora tampouco as funda. Embora Castro não ofereça quaisquer percepções específicas quanto

37 CHAUÍ, 2000.

38 DEMO, 1995.

àquilo que esta pastoral da cidadania poderia implicar concretamente, ele expõe uma base teológica para ela. Isto é especialmente notável em uma igreja onde fortes setores carismáticos tendem a enfatizar demasiadamente a fé em detrimento da ação (transformadora) e ganharam uma maioria no Concílio Geral de 2006, que decidiu se retirar de todas as instituições ecumênicas onde a Igreja Católica Romana esteja presente. Como os engajamentos ecumênico e social estiveram historicamente muito próximos no Brasil e na América Latina e, de fato, receberam muitas percepções de teólogos metodistas, eles aparecem como sinônimos na percepção tanto de quem apóia quanto de seus adversários.

A cidadania, portanto, abriu seu caminho na teologia, particularmente entre as pessoas que seguem as percepções básicas da Teologia da Libertação. A exclusão econômica a tornou urgente, a mudança política a tornou possível. É urgente se engajar mais concreta e decisivamente em questões de cidadania, tanto teológica quanto praticamente, dentro e fora das igrejas, o que considero uma recontextualização adequada das percepções da Teologia da Libertação. É um tanto surpreendente que este aspecto não tenha ganhado sua própria “cidadania” na teologia brasileira, apesar das mencionadas tentativas de implantá-la. Uma razão para isso talvez seja, além da falta geral de propostas concretas na Teologia da Libertação identificada acima, que os teólogos que levam o desafio a sério tendem a se empenhar pela cidadania em outras áreas, como a educação e a antropologia, ou através do engajamento em ONGs em vez de se engajarem nas igrejas. As igrejas estão contribuindo para esta situação por estarem aparentemente mais preocupadas com sua própria sobrevivência do que com um novo tipo de teologia, vinculado à “Teologia da Libertação” ou ao “ecumenismo”, que têm uma conotação negativa para muitos clérigos e pessoas leigas. Isto significa, infelizmente, que tanto a teologia quanto as igrejas estão sendo privadas de importantes vozes contestadoras.

É notável que uma insistência semelhante – mas isolada de forma semelhante – possa ser identificada na Ásia, ou seja, na teologia sul coreana desenvolvida por Anselm K. Min, que insiste que os próprios cidadãos têm que ser o foco da atenção, “agentes” em vez “agendas”, superando

tanto tendências “tribais” presentes na cultura asiática tradicional quanto a atribuição simplista da pobreza e da corrupção a forças de fora³⁹. Min propõe uma recontextualização na teologia *Minjung*, compreendendo que sua continuidade lógica em um contexto mudado seria a “teologia do cidadão”, que é essencialmente uma teologia de solidariedade com outros que supera a solidariedade “tribal”, ou seja, fechada, centrada no grupo. Como na América Latina, contudo, a teologia na Coreia ou na Ásia em geral não assumiu até hoje este ponto como um aspecto central⁴⁰.

Não obstante todos os retrocessos, creio que seja justo dizer que a democracia no Brasil avançou a tal ponto que se tornaram possíveis novas formas de participação popular, bem como uma inserção das igrejas na busca da sociedade civil por uma efetiva cidadania e prestação de contas por parte das instâncias governamentais. Portanto, um termo mais amplo do que “libertação” se faz necessário. “Teologia pública” me parece ser útil para este propósito, mas é demasiadamente inespecífico. Por isso, eu optaria por uma teologia pública com enfoque na cidadania. Na seção seguinte, explorarei de que maneira o debate sobre a teologia pública poderia ser útil e como as dimensões internacional e contextual podem ser vinculadas.

Uma teologia pública para o Brasil

Como se afirmou antes, “teologia pública” não é um termo usado comumente no Brasil. Pelo que sei, há somente um lugar que o tornou um de seus programas: o Instituto Humanitas da universidade jesuíta em São Leopoldo, UNISINOS. Fundado em 2001, o Instituto organiza anualmente simpósios, publica livros e artigos sob o título de “Teologia Pública”, com um espectro muito amplo de temas, principalmente no campo sistemático (diálogo inter-religioso, ecologia, ética, teologia na universidade, método na teologia, etc.). De acordo com o *website* do programa,

39 MIN, 2002; 2004.

40 Veja as reflexões em LIENEMANN-PERRIN; CHUNG, 2006, p. 327-330.

o Programa de Teologia Pública visa ressituar o discurso teológico no ambiente acadêmico e promover a participação ativa da teologia nos debates que se desenvolvem na esfera pública da sociedade contemporânea. Nesta perspectiva, ele propõe uma reflexão teológica que, em diálogo com as ciências, procura contribuir para elucidar as principais questões de nosso tempo e na busca de respostas para as mesmas.⁴¹

Um tanto ironicamente, este programa está localizado em uma universidade que se originou de um seminário fundado no início do século 20 por missionários jesuítas alemães, mas não abriga uma Faculdade de Teologia. É, então, o Instituto Humanitas que garante mais explicitamente a presença da religião e teologia no ambiente de uma universidade confessional particular, com aproximadamente 30 mil alunos.

Em 2004, o instituto organizou um simpósio internacional sobre “Teologia na universidade do século 21”, tendo David Tracy, Michael Amaladoss, Andres Torres Queiruga e John Milbank entre seus palestrantes e homenageando o centenário do nascimento de Karl Rahner. Isto sublinha os dois principais aspectos da teologia pública na compreensão do instituto: uma teologia em diálogo com a sociedade contemporânea e, mais especificamente, com a comunidade científica⁴². É importante lembrar que a Teologia foi reconhecidas apenas recentemente (1999) como curso também em nível de graduação pelo Ministério da Educação brasileiro, o que está expandindo sua visibilidade. A Teologia, contudo, é deixada exclusivamente para institutos confessionais particulares de ensino superior, incluindo seminários e universidades como as Universidades Pontifícias Católicas (PUCs) em várias partes do país. Há um debate constante sobre como formar professores para o ensino religioso, que é constitucionalmente ordenado e, por lei, deve ser custeado pelo Estado, mas tem

41 Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_programas&Itemid=25&task=categorias&id=5>; acesso em: 20 mar. 2007.

42 Essa é também a direção geral da coletânea de entrevistas (muitas das quais feitas em torno do simpósio mencionado) de NEUTZLING, 2006.

que ser lecionado por professores licenciados, e o Ministério da Educação não autorizou nenhum curso de licenciatura em Teologia⁴³.

Como se disse antes, “teologia pública” não é atualmente um termo comum no Brasil e na América Latina. Ela raramente é mencionada, e, quando isso acontece, é mencionada *en passant*⁴⁴. Uma razão importante disso é certamente sua origem na parte anglófona do mundo, com a qual especialmente a teologia não interagiu muito, em parte devido a restrições lingüísticas e em parte devido a ressentimentos quanto ao apoio de alguns dos regimes militares e, em geral, tendências anticomunistas por parte dos EUA. Uma outra razão aponta para o mesmo argumento que costumava ser apresentado contra o liberalismo e a “democracia liberal”: o conceito parece burguês demais, não sendo radical ou específico de chega. Porém, como no caso do termo “democracia”, creio que “teologia pública” poderia se tornar um termo útil para a teologia no Brasil na medida em que pretende (1) abordar questões da sociedade contemporânea, (2) confirmar seu lugar na universidade e (3) ser comunicável à comunidade científica, religiosa e política, particularmente à sociedade civil, mas também à economia⁴⁵. Qualificando-a mais especificamente como um enfoque na cidadania, como se indicou acima, os principais desafios atuais podem ser abordados, mantendo-se, ao mesmo tempo, o conceito aberto a outros e novos desafios na sociedade. A cidadania poderá, a uma certa altura, tornar-se uma questão menos candente, o que seria o caso quando a maioria ou, em termos ideais, todos os cidadãos pudessem se compreen-

43 Os modelos diferem de estado para estado, já que os estados são responsáveis pela organização do Ensino Religioso nas escolas públicas. Muitas vezes, professores que já têm licenciatura em outras áreas fazem um curso de pós-graduação em Teologia ou Ciência da Religião a fim de poder dar essas aulas. Quatro universidades públicas têm atualmente licenciatura em Ciência da Religião para essa finalidade (Santa Catarina, Pará, Maranhão e Rio Grande do Norte).

44 BOFF; BOFF, 1986, p. 137-140, falam de “teologia pública e profética”, apontando para a presença da Teologia da Libertação na mídia e entre políticos, tanto de esquerda quanto de direita, mas não exploram esse conceito.

45 Cf. os quatro públicos mencionados em STACKHOUSE, 1997, p. 166-167.

der e agir realmente como tais. Questões públicas, porém, sempre existirão para ser abordadas pelas igrejas e pela teologia. Em um novo contexto onde uma abordagem “crítico-constructiva”⁴⁶ se tornou plausível, em vez de uma concepção (meramente) conflitante, parece promissor que, como se formula na África do Sul, “a Teologia Pública [sc. como teologia diferente “das teologias da libertação, política, negra, feminista, africana ou outras particularistas”] tenha mais um enfoque dialógico, cooperativo e construtivo”⁴⁷, sem, porém, ser ingenuamente positiva demais em relação à democracia e, igualmente, à economia de mercado capitalista neoliberal.

Quando olhamos para o contexto brasileiro, temos que ter a clareza de que, embora as religiões, particularmente comunidades cristãs, abundem em um campo religioso cada vez mais diversificado, uma reflexão rigorosamente acadêmica sobre ele é um fenômeno relativamente novo. É verdade que particularmente as universidades públicas no Brasil, possivelmente devido à influência francesa, têm uma tradição de fortes reservas contra a religião e a teologia, e, portanto, faz-se necessária uma comunicação mais qualificada com elas. Mas o desafio ainda maior, em meu ponto de vista, é assegurar a comunicação entre as comunidades de fé, particularmente igrejas, entre si e entre elas e a sociedade⁴⁸. A concorrência religiosa e o caráter fortemente exclusivista de igrejas pentecostais e da maioria das igrejas protestantes históricas, por um lado, e o comportamento ainda hegemônico e a autoconsciência da Igreja Católica Romana, por outro lado, tornam esta comunicação enormemente difícil.

Um resultado interessante do reconhecimento da Teologia pelo Ministério da Educação é que muitos pastores formados em seminários estão procurando agora cursos complementares para obter um diploma reconhecido. É possível, portanto, que a formação acadêmica ofereça uma mediação mais abrangente entre o clero das igrejas e a sociedade mais ampla do que os seminários dirigidos pelas igrejas tendem a fazer, e o ensino

46 ALTMANN, 1994. p. 176-180.

47 KOOPMAN, 2003, p. 7.

48 Cf. SINNER, 2007 (b).

superior incipiente empreendido por teólogos pentecostais poderia levar a uma consciência ainda maior do papel e tarefa das igrejas na esfera pública. Ao insistir em uma reflexão racional, comunicável e pluralista, esta formação força os estudantes a se envolver com colegas de outras tradições e com posições diferentes, rompendo a homogeneidade típica de gueto que eles tendem a vivenciar em sua própria igreja. Não há, naturalmente, garantia de que isso vá fazer uma diferença duradoura, mas é um espaço promissor para testar concepções alternativas sobre as igrejas, sua tarefa e atividade na esfera pública.

Referências

- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
- ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania: Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 13-36.
- _____. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000. p. 115-130.
- AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BELLAH, Robert N. Civil Religion in America [1966]. In *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press, 1991. p.168-189.
- BLASER, Klauspeter. *La théologie au XXe siècle*. Histoire – défis – enjeux. Lausanne: L'age d'homme, 1995.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: a teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação?* Petrópolis: Vozes, 1986.
- BREITENBERG, E. Harold. To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics*. a. 23, n. 2, p. 55-96, 2003.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja: fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião; São Paulo: Loyola, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

CNBB, *Eleições 2006: orientações da CNBB*, Brasília: CNBB, 2006.

COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*. São Paulo: Paulus, 1996.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: (ed.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 103-115.

DEMO, Pedro. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas: Autores Associados, 1995.

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (eds.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, v. 1, p. 393-442.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. *A Teologia do século 20*. Deus e o mundo numa era de transição. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (eds.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, v. 1, p. 303-321.

_____. Renewing the Option for the Poor. In: BATSTONE, David et al. (eds.). *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*. London, New York: Routledge, 1997, p. 74.

HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

HOCH, Lothar Carlos. Healing as a Task of Pastoral Care among the Poor. *Intercultural Pastoral Care and Counselling*, 7, p. 32-38, 2001.

KOOPMAN, Nico. Some Comments on Public Theology Today. *Journal of Theology for Southern Africa*, n. 177, p. 3-19, 2003.

KUSMIERZ, Katrin; COCHRANE, James R. Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation. In: LIENEMANN-PERRIN; LIENEMANN, 2006. p. 195-226.

LAMOUNIER, Bolívar (Org.). *Brasil e África do Sul: uma comparação*. São Paulo: Editora Sumaré, Idesp, 1996.

LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang. *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

LIENEMANN-PERRIN Christine; CHUNG, Mee-Hyun. Vom leidenden Volk zur Staatsbürgerschaft: Koreanische Kirchen zwischen Minjung und Shimin. In: LIENEMANN-PERRIN; LIENEMANN, 2006, p. 301-331.

MARSHALL, Thomas H. *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City: Anchor Books, 1965.

MIN, Anselm Kyonsuk. From the Theology of Minjoong to the Theology of the Citizen: Reflections on Minjoong Theology in 21st Century Korea. *Journal of Asian and American Theology*, v. 5, p. 11-35, 2002.

_____. Towards a Theology of Citizenship as the Central Challenge in Asia. *East Asian Pastoral Review*, v. 41, n. 2, p. 136-59, 2004.

MUSSKOPF, André S. Até onde estamos dispostos(as) a ir? Carta aberta ao Fórum Mundial de Teologia de Libertação. In: SUSIN, 2006, p. 471-474.

NEUTZLING, Inácio (ed.). *Teologia pública*. São Leopoldo: Unisinos, 2006 (Cadernos IHU em formação, 2/8).

PAULY, Evaldo Luis. *Cidadania e pastoral urbana*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 69-73.

PETRELLA, Ivan. *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. London: SCM, 2006.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

SINNER, Rudolf von. Der Beitrag der Kirchen zum demokratischen Übergang in Brasilien. In: LIENEMANN-PERRIN; LIENEMANN, 2006. p. 267-300.

_____. *Confiança e convivência: reflexões ética e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007 (a).

_____. Teologia como ciência. *Estudos Teológicos*, a. 47, n. 2, p. 57-66, 2007 (b).

_____. (Org.). *Comunicações do Simpósio Internacional de Teologia Pública na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2008. CD-ROM.

STACKHOUSE, Max. Public Theology and Ethical Judgment. *Theology Today*, v. 54, n. 2, p. 165-79, 1997.

_____. *Globalization and Grace*. God and Globalization vol. 4. New York: Continuum, 2007.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TAMEZ, Elsa. *Bajo un cielo sin Estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. San José, Costa Rica: DEI, 2001.

TRACY, David. *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo* [1981]. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

Mudança cultural e dinâmica estrutural

Carmen Junqueira¹

A questão central deste texto é buscar entender como interagem os fenômenos da mudança cultural e da dinâmica estrutural. Por mudança cultural entendo a re-elaboração de práticas culturais, a atribuição de novos sentidos e valores a fenômenos, em decorrência de relações estabelecidas com sociedades de tradições diferentes (ocorrências internas podem igualmente provocar alterações no modo de vida, como por exemplo: fissão da comunidade, disputas políticas, invenções e descobertas). E por dinâmica estrutural entendo a potencialidade de expansão, intrínseca a uma configuração econômica e política. Penso basicamente no modo de produção capitalista, portador de grande dinâmica, que não se compara à dinâmica das comunidades.

O estudo de Darcy Ribeiro, *Os índios e a civilização* (1977), oferece um quadro amplo desse dinamismo através de uma análise das frentes de expansão extrativista, pastoril e agrícola no território brasileiro, nos primeiros sessenta anos do século XX, e do seu impacto sobre a vida indígena. Pelos seus cálculos, dos 230 povos indígenas identificados, 87 foram extintos num período de 57 anos (1977:243). Isso significa que no período perdeu-se quase 40% da diversidade cultural indígena, como resultado do desaparecimento físico de povos. De acordo com as condições em que viviam, Darcy Ribeiro classificou os povos em cinco categorias: isolado, contato intermitente, contato permanente, integrado e extinto. Segundo

1 Professora da PUC/SP.

Ribeiro, isolados são os povos que viviam em comunidades situadas “em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, com raro ou nenhum contato com representantes da sociedade brasileira” (p. 231). Povos que mantinham contatos intermitentes viviam “em regiões que começavam a ser ocupadas pelas frentes de expansão da sociedade brasileira e o determinante fundamental de seu destino era, já então, o valor das terras que ocupavam, a critério dos civilizados ou, mesmo, seu próprio valor como mão-de-obra, quando utilizável para qualquer produção mercantil. Mantinham ainda certa autonomia cultural, provendo às suas necessidades pelos processos tradicionais, mas já haviam adquirido necessidades cuja satisfação só era possível através de relações econômicas com os civilizados” (p.231). Povos em contato permanente eram os que “mantinham, em 1900, comunicação direta e permanente com grupos mais numerosos e diversificados de representantes da civilização. Haviam perdido em grande parte a autonomia cultural, uma vez que se encontravam em completa dependência do fornecimento de artigos de metal, sal, medicamentos, panos e muito outros produtos industriais. Conservavam, porém os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, conquanto estes mesmos já se apresentassem profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais...” (p. 234). Integrados eram os povos que, “tendo experimentado todas as compulsões referidas e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas do antigo território ou despojados de suas terras, perambulavam de um lugar a outro, sempre escorraçados” (p.235). Finalmente, os extintos, isto é, “os que desapareceram nesse meio século como grupos tribais diferenciados da população brasileira” (p.237).

Os dados oferecidos por Ribeiro mostram que os povos integrados e de contato permanente totalizavam 83, assim é provável que nesses casos também tenha havido nos 57 anos estudados uma perda total da di-

versidade cultural de até 74%. Num período de quase seis décadas, perderam-se modos originais de organizar a sociedade, línguas, religiões etc.

Penso que todos concordamos com a afirmação de que a diversidade cultural é um componente importante da riqueza e do dinamismo social. Ela alimenta o diálogo, a troca de experiência e idéias, abre espaço à reflexão e ao conhecimento. Ao mesmo tempo, a diversidade cultural ajuda a enfraquecer o provincianismo e a alargar horizontes. Longe de ser uma reunião de costumes exóticos, a diversidade cultural é o resultado de um modo específico de adaptação, é uma leitura original do mundo, do ciclo da vida, do corpo, da beleza, do sentido da existência e dos seus mistérios. É uma resposta às circunstâncias que envolvem o ser humano em todos os tempos. Perder diversidade significa empobrecer o diálogo, tornar o mundo mais cinzento.

A propósito desse grande tema da diversidade, quero apresentar alguns dados e comentários referentes aos Kamaiurá, do Parque Indígena do Xingu (MT). A primeira viagem que fiz a sua aldeia foi em meados 1960 e desde então acompanho o modo como reagem à mudança que, de modo continuado, atinge seus modos de pensar, de fazer e de interagir. A área central do Mato Grosso em que habitam permaneceu relativamente protegida durante largo espaço de tempo, embora hoje esteja exposta ao crescimento de cidades e ao avanço da fronteira agrícola, instalada em meados de 1970.

Gostaria de mostrar aqui a abertura gradual da aldeia à penetração de bens e valores da sociedade industrial e, ao mesmo tempo, mostrar a permanência de elementos culturais tradicionais, que se prolongam no tempo. Pretendo ainda uma aproximação interna à cultura para mostrar como algumas significações são construídas e reordenadas, num processo em que o dinamismo da tradição é alimentado pelo movimento de mudança.

Há alguns anos atrás no Xingu, eu assistia um vídeo feito pelos Ikpeng quando notei uma máscara que jamais havia visto anteriormente. Perguntei a eles sobre ela e me responderam que, de fato, ela era Tikuna.

“Fomos conhecê-los, gostamos da máscara e resolvemos incorpora-la às nossas cerimônias”. Deram a entender que pretendiam fazer cópias.

O evento ilustra o fluxo de informações culturais que permeiam o contato entre os povos. É possível que a máscara Tikuna se incorpore, com ou sem modificações, à cultura local; pode ainda ocorrer usos diferenciados, significados novos atribuídos a ela. Como também ela pode vir a ser usada uns tempos e depois simplesmente esquecida.

O processo de adoção, incorporação, modificação, ressignificação, rejeição etc de bens culturais ocorre com frequência e é um dos elementos responsáveis pela renovação do patrimônio cultural. O jogo de força entre renovação cultural e tradicionalismo acompanha a dinâmica de todas as sociedades humanas. Todas elas são palco de correntes que lutam pela permanência do legado cultural recebido do passado e segmentos que olham o devir como portador de uma renovação importante. Mesmo com o passar das gerações, o confronto continua a existir como uma marca do convívio social, em que velho e novo repetem, cada qual ao seu modo, a certeza na garantia oferecida pela tradição em oposição ao ritmo acelerado do moderno.

Numa perspectiva histórica ampla, pode-se dizer que as culturas são o resultado de um processo continuado de troca de valores, de significados e de bens, que renovam seu estoque cultural com pequenas mudanças na estrutura social. A interação entre grupos diversos é o principal vetor dessas mudanças. Mas é preciso frisar que esse raciocínio aplica-se quando as sociedades que interagem são portadoras de estruturas econômicas e políticas assemelhadas, de dimensão próxima umas das outras. É importante destacar esse ponto pois quem entra em contato não são culturas abstratas, mas sociedades concretas, com interesses e propósitos específicos. Mesmo quando não há contato físico no encontro, como ocorre na era mediática, quem aciona o acontecimento são atores sociais. O ritmo da mudança na estrutura política ou econômica dependerá, entre outros fatores, dos objetivos dos protagonistas. Entre os povos indígenas do Alto rio Xingu, por exemplo, alguns séculos de convivência acarretaram uma troca contínua de bens culturais, o que gerou relativa uniformização

cultural e quase praticamente nenhuma variação na estrutura social das comunidades. O primeiro antropólogo que visitou os alto-xinguanos registrou uma clara especialização de bens de consumo, que inter-ligavam as trocas econômicas entre povos de línguas diferentes (tupi, caribe, aruak, e uma língua isolada, a trumai). Como consequência, afirmava von den Steinen em 1887, instaurou-se na região uma grande similaridade cultural. Em 1959, Eduardo Galvão (1979) define a região do alto Xingu como constituindo uma área cultural, isto é uma região constituída por uma grande similaridade cultural, fruto de uma prolongada interação inter-tribal.

Do lado oposto desse processo de inter-câmbio cultural, a história do Brasil oferece muitos exemplos de como sociedades indígenas, autárquicas, bastante igualitárias foram inseridas na estrutura social classista do estado nacional, direcionado para a produção de mercadoria. Mesmo porquê, uma característica constante da estrutura capitalista é seu grande dinamismo, que gera o alargamento continuado de fronteiras e faz com que outras formações sociais sejam capturadas para sua órbita. Há várias modalidades de captura registradas na nossa história: perda do território, ou sua diminuição a proporções que inviabilizam a manutenção da estrutura econômica tradicional, alteração no sistema simbólico em consequência da evangelização, que significa a atração continuada para um credo estranho ao povo que, não raramente, vem combinada com oferta de atenção à saúde, de escolarização, mas também desqualifica as cerimônias nativas. Há muitas formas da sociedade industrial tragar a indígena, mas uma em particular tem atuado de modo vigoroso nas últimas décadas. Poderíamos chamá-la de ‘atração da mercadoria’. Os supermercados, as lojas cumprem essa tarefa expondo fartura e riqueza aos olhos das pessoas de consumo sóbrio, próprio de economias autárquicas. A televisão igualmente expõe um modo de vida idealizado, que vende como sendo o modo de vida da cidade. Muito embora o espectador não seja necessariamente passivo, ele acaba por aderir ao novo consumo, na medida de suas posses.

Em 2004, busquei uma visão geral do aumento do consumo na aldeia, através das listas que os Kamaiurá me entregavam com pedidos de presentes para serem trazidos. Por sorte guardei essas listas e selecionei

as de 1966, 1968, 1970 e 2003, as mais preservadas, para verificar como se comportavam os pedidos. O resultado desse estudo (Junqueira, 2004) mostrou coisas interessantes. O total dos pedidos feitos nesses quatro diferentes anos totalizava 178 e foram distribuídos em três itens, relacionados ao seu uso: 1. trabalho, 2. adornos e 3. novidades. No decorrer desses anos podia-se ver que os pedidos de itens relacionados ao trabalho (equipamento de pesca, ferramentas, armas de fogo e munição) aumentaram em 1968 para caírem nos anos seguintes. Os pedidos ligados a adornos e cuidados com o corpo (lâmina de barbear, espelho, pinça, contas de porcelana, miçanga, tecido, vestuário, calçados etc) permaneceram estáveis, com exceção do ano de 1968 quando caíram um pouco. As novidades (elétrico/eletrônicos, cd, k7, pilha, mala, caderno, caneta, leque etc) não aparecem na lista de 1966, e a partir de 1968 cresceram de 7% do total dos pedidos para 16% e 21% nos anos subsequentes. De lá para cá aumentou bastante o consumo de produtos industrializados.

Os Kamaiurá têm terra para viver confortavelmente, não foram alcançados por pregação religiosa, mas foram atraídos pela mercadoria. De modo resumido, pode-se dizer que a abertura do Brasil Central ganhou impulso a partir das últimas décadas de 1940, ocasião que permitiu melhor atendimento aos povos indígenas da região, mas que também deixou em seu rastro sementes de colonização. Trilhas abertas pela Expedição Roncador Xingu (criada em 1943) se transformaram em estradas, vilas tornaram-se cidades e de modo continuado matas e cerrados foram substituídos por empreendimentos agro-industriais. O Parque Indígena do Xingu é hoje uma ilha verde cercada por fazendas, gado, pastos e monoculturas, que poluem os rios que vêm alimentando os índios há séculos. A comunicação se intensificou por terra, água e ar, revolução que os Kamaiurá saudaram com satisfação por lhes dar maior liberdade de movimento e acesso mais direto ao mercado regional.

Foram aos poucos recebendo do Estado ou canalizando os recursos que obtinham, através do pagamento que recebiam pelo direito da imagem e outras fontes, para mecanizar alguns trabalhos e melhor atender

o serviço de saúde. Hoje na aldeia há trator, caminhão, motor de popa, gerador. Para assegurar a manutenção e funcionamento disso tudo, passaram a precisar de recursos para o pagamento de serviços mecânicos e compra de combustível. Não demorou muito para que antenas parabólicas e aparelhos de televisão invadissem a aldeia.

Esse processo como um todo mostra que uma das entradas para o mundo capitalista se faz pela via cultural, por meios pacíficos, mas nem por isso menos agressivos. Assim, a dinâmica econômica aproxima cidade e aldeia e seus agentes avançados fazem com que as mercadorias alcancem o horizonte do mundo indígena. Entram as máquinas – trator, caminhão, motor de popa etc e aos poucos bens de consumo – roupas, calçados, produtos de higiene, adornos etc. Atualmente começa a se tornar freqüente a solicitação de alimentos industrializados (macarrão, açúcar, bolachas, arroz, feijão, doces etc.). Em resumo, novos hábitos vão se firmando no cotidiano da aldeia e novas formas simbólicas misturam-se às tradicionais. O mesmo se dá com a circulação de idéias, que se alimenta tanto no próprio universo xinguno como na cidade. Aspirações relativas ao consumo vão, pouco a pouco, se insinuando e se ampliando e com elas aumenta igualmente a pressão por dinheiro.

O encontro das forças conservadoras, comandadas pelos membros mais velhos da comunidade, e as perspectivas inovadoras alimentada pelos jovens não necessariamente provocam atrito, desde que se manifestem no contexto próprio de cada uma. A sociedade kamaiurá, como qualquer outra sociedade, classifica, hierarquiza e circunscreve os espaços. Há espaços cercados por limites rígidos, e outros mais elásticos, com limites até imprecisos. No interior da casa, por exemplo, é comum que no anoitecer, quando o gerador é acionado, a tv exiba um vídeo de uma festa tradicional e na mesma casa alguém ouça um CD de música internacional. O que gera protesto na geração mais velha é o acoplamento das duas matrizes, diluindo limites e deixando confuso o espaço tradicional. Na hierarquização dos espaços, o destinado aos rituais ocupa lugar de destaque, merecendo por isso mesmo maior vigilância. Um caso exemplar presenciado em janeiro deste

ano, durante uma execução de flautas, foi a reação de um dos Kamaiurá mais velhos da aldeia: ele foi até o centro da aldeia e, dirigindo-se ao grupo de jovens adultos que se exibiam, falou em altos brados a três rapazes paramentados com pintura e adornos tradicionais, mas que portavam corte de cabelo “de civilizado”: “Vocês não são meus netos! São “civilizados” fantasiados de índio”! Sua reação expressava indignação diante do que ele achava ser a profanação de um rito ancestral.

Na aldeia há uma expectativa generalizada de que sejam respeitados os espaços socialmente classificados como tradicionais, onde não é permitida a intromissão de contrabando cultural. Fora deles, em outros espaços, manifestações ‘modernas’ são toleradas. De modo geral, é possível constatar que cerimônias, rituais são desempenhados dentro das regras seculares: pinturas corporais, cantos, toques de flauta, passos de danças são repetidos de acordo com as instruções dos mais velhos. É na vida cotidiana, no trabalho e no lazer que permanência e mudança se mesclam.

Em meados da década de 60, as gerações mais velhas não duvidavam do controle que tinham sobre a população jovem. Elas dominavam o legado transmitido por seus antepassados e explicavam as coisas da vida e do universo sem dissociar o presente do passado. Esforçavam-se para que o presente fosse uma reprodução bastante próxima do passado. Chegavam a visualizar um futuro semelhante ao presente, ignorando algumas mudanças que já haviam se instalado na aldeia (instrumentos de trabalho de metal, bens industrializados que embora em pequena quantidade já tinham sido incorporados aos hábitos locais). Mas a partir da década de 70, o presente e o futuro começaram a escapar das mãos dos mais velhos. O domínio do passado já não lhes conferia a antiga legitimidade que gozavam para decifrar o presente, que a cada década se tornava mais e mais complexo e cheio de novidades. As gerações novas se tornaram alfabetizadas, a transmissão da cultura de massa pelo rádio e mais tarde pela televisão tornava a aldeia pequena diante da imensidão do mundo alcançado pelo computador.

Mas apesar do vigor das novidades estrangeiras, estamos longe de contemplar uma ruptura entre passado e presente. As ponderações de Balandier sobre a dinâmica entre tradição e mudança parecem se aplicar ao caso kamaiurá. Diz ele : “A tradição não é nem o que parece ser, nem o que diz ser. Ela está dissociada da mera conformidade, da simples continuidade por invariância ou reprodução estrita das formas sociais e culturais; a tradição só age enquanto portadora de um dinamismo que lhe permite a adaptação, dando-lhe a capacidade de tratar o acontecimento e de explorar algumas das potencialidades alternativas” (1997, p. 380).

Vamos ver de modo resumido como os Kamaiurá buscam opções para enfrentar os novos tempos. Com necessidade crescente de dinheiro, eles chegaram a organizar uma cooperativa para a produção e venda de artesanato, que não teve o sucesso esperado. Encontraram, finalmente, no turismo ecológico e cultural uma possível fonte de recursos. Em aliança com um empresário norte-americano, recebem, vez por outra, viajantes estrangeiros interessados em conhecer a vida tribal. Os hóspedes em curtas permanências provam a comida local, saem para pescaria ou visitam a lagoa sagrada, assistem a demonstrações da luta huka huka e admiram os adornos e as pinturas corporais. Se houver coincidência com a data de alguma festa do calendário tradicional, a visita é coroada com a apresentação de cerimônias pontuadas de rituais, danças e cantos. As visitas não têm regularidade, mas como são fonte de recurso estimulam diretamente a permanência dos costumes antigos. Cinegrafistas, fotógrafos são igualmente atraídos pela beleza da vida cultural e social, e igualmente pela estética tradicional.

Os Kamaiurá sabem que os turistas e outros visitantes são seduzidos pelo modo de vida diferente que encontram na aldeia: as majestosas casas distribuídas ao redor de um espaçoso pátio circular, a presença de homens e mulheres que adornam seus corpos morenos e nus com pinturas coloridas, plumas, penas, colares, cocares e muitos requintes estéticos. São ainda atraídos pela visão que esse povo tem da natureza, provedora de quase tudo o que necessitam para viver e que é ainda a criadora dos

entes espirituais que acompanham o comportamento de cada membro da sociedade, punindo infratores e, pelas mãos dos pajés, devolvendo saúde aos que precisam.

Por força disso tudo, a continuidade cultural que as gerações mais velhas sempre quiseram assegurar acaba sendo mantida mesmo que ao longo de sutis metamorfoses que se insinuam no comportamento das novas gerações. Mas, de qualquer forma, é possível afirmar que o próprio dinamismo da tradição é alimentado pelo movimento de mudança. Isso não significa que não haja alterações no patrimônio cultural. No comportamento diário, nas conversas de jovens modificações já aparecem. Na esfera cerimonial, a cada ano é possível registrar o afrouxamento de algumas regras: num Kwaryp realizado na aldeia, os Kuikuro vieram homenagear um dos mortos. Para surpresa de muitos, a pintura dos postes do Kwaryp foi feita no pátio, à vista de todos, contrariando a regra tradicional que proíbe a presença ou a proximidade de mulheres. A justificativa foi: “os Kuikuro não proíbem mais, então resolvemos liberar...”. Ainda com referência à cerimônia do Kwaryp, nas duas últimas realizações, os postes de madeira que haviam sido trazidos do mato para posterior pintura e ornamentação, estavam colocados no chão, sob uma árvore. Tradicionalmente, e até poucos anos, os troncos deviam ficar bem escondidos longe da vista das mulheres. Todos esses são o início de mudanças que, se progredirem, podem vir a atingir o núcleo sagrado da festa, ao permitir que a área de consagração se torne ameaçada pela presença feminina.

A coexistência, a longo prazo, de um sistema comunitário no contexto mais amplo capitalista é problemático, principalmente diante da agressividade da expansão do mundo do mercado. Mas há condições para a permanência de um modo de vida, uma noção de tempo, um regime de trabalho, uma religião que tenha raízes na experiência passada e incorpore novos valores para pensar o futuro. Muitas vezes as escolhas serão difíceis. Mas elas deverão ser realizadas.

Para concluir, vamos voltar à questão proposta no início dessa apresentação: como interagem os fenômenos da dinâmica estrutural e da mu-

dança cultural? A comunidade não tem força para anular os efeitos do avanço capitalista, mas a herança do povo, isto é, os conhecimentos e valores desenvolvidos durante sua trajetória histórica são capazes de diminuir o impacto causado pelo desconhecido, interpretando-o através da única forma à sua disposição: usando seus próprios valores e conhecimentos. É possível afirmar que a cultura capitalista é de certa forma domesticada pela cultura kamaiurá. Com isso queremos dizer, há aceitação de itens que facilitam o trabalho, ampliam o lazer e contribuem para a estética do corpo. Muitas novidades têm vida curta e passado o entusiasmo inicial são rejeitadas. Os Kamaiurá ainda conseguem exercer uma seleção que os favoreça. Para que isso ocorresse, foi preciso que os Kamaiurá tivessem mantido (1) a base material da comunidade, ou seja, terra em dimensões suficientes para prover a produção e a reprodução social; (2) a manutenção de relações de trabalho, produção, consumo e distribuição bastante simétricas; (3) tempo tanto físico como social para refletir sobre o novo que surge no seu horizonte e (4) a persistência de uma sociedade bastante igualitária e portanto apta a fornecer a cada um de seus membros plena integração nos quadros sociais. Um fator importante que deve também ser mencionado é o da permanência da religião, da cosmogonia herdada dos antepassados. Isso foi possível em virtude dos xinguanos não terem sido alcançados por ações evangelizadoras que causam fraturas na visão do mundo, na identidade e no modo de ser indígena. O modo de ser kamaiurá tem na religião tradicional um importante elo que une todos alto-xinguanos numa rede social e cerimonial que confere sentido ao mundo comunitário. As narrativas míticas são o pano de fundo, o cenário desse universo e as cerimônias e rituais respondem pela organização da convivência entre povos de origem diversa, fornecendo mecanismos para canalizar tensões, apaziguar rivalidades, estreitar alianças e alimentar solidariedades.

A manutenção de importantes porções do legado cultural kamaiurá, em meio a pressões oriundas do mercado capitalista, reacende a esperança de que o Brasil não precisa, necessariamente, se converter em um país estrangido pela grande e monótona uniformização cultural.

Para concluir, trazemos novamente Balandier: “... o trabalho da tradição não está dissociado do trabalho da história... A tradição pode ser vista como o texto constitutivo de uma sociedade, texto segundo o qual o presente se encontra interpretado e tratado” (1997, p.38 - 39).

Referências

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Tradução de Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JUNQUEIRA, Carmen – “Dinâmica Cultural”. *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília: Funai: CGEP/CGDOC, vol.1, n.1, 2004, p. 205-239.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2ª edição, 1977.
STEINEN, Karl von den. Entre os aborígenes do Brasil Central. Prefácio de Herbert Baldus. Tradução de Egon Schaden. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, XXXIV-LVIII, Separata. 1940.

Civilizar o índio: a dupla face da catequese positivista na prática dos missionários entre o povo Bororo no Mato Grosso

Antonio Hilario Guílera Urquiza¹

Introdução

A história é testemunha, as vezes silenciosa, das tantas tragédias e atrocidades que foram ocasionadas pelos colonizadores europeus contra os povos nativos, particularmente com relação aos indígenas da América do Sul: tentativas de escravidão, massacres, guerras, doenças, genocídios, etnocídios e tantos outros males. Tratou-se, na verdade, de um ambicioso projeto de dominação econômica, política, militar e cultural desta parte do mundo, considerada como “desconhecida”. Obviamente os povos indígenas desconheciam esta lógica das disputas territoriais e geopolíticas entre os europeus, assim como seu projeto político civilizatório.

Todos os povos americanos sofreram profundas modificações (e continuam sofrendo), uma vez que internamente, em cada etnia ou grupo social, operaram importantes processos de mudança sociocultural e simbólica, enfraquecendo de maneira irreversível, as matrizes cosmológicas e míticas, em torno das quais girava toda a dinâmica da vida e organização tradicional.

Nestes mais de 500 anos de contato, várias estratégias foram adotadas pelo Estado e seus agentes, no sentido de efetivar a dominação a

1 Professor da UFMS/CCHS.

que se propunham. Durante o período colonial, por exemplo, o Brasil não possuía uma política específica para os povos indígenas, delegando parte substancial desta preocupação para as ordens missionárias, sobretudo a dos jesuítas. Por outro lado, nestes 500 anos, várias estratégias também foram utilizadas pelos povos indígenas, como forma de resistência, negociação e ressignificação cultural e identitária, para continuarem vivendo.

No meio do caminho da expansão capitalista

Mato Grosso constituiu, até meados do século passado, como bem colocara Chiara Evangelista (1996, p.165) “a expressão mais duradoura da fronteira brasileira”, sendo palco de “ondas sucessivas de ocupação de seu território”, conquistado aos indígenas e espanhóis. A ocupação do leste mato-grossense iniciou-se na primeira década do século XIX e intensificou-se em fins desse século e início do século XX, sobretudo, com a extração de pedras preciosas no “triângulo dos diamantes”, como dizem os geógrafos.

Na década de 40 do século passado, Mato Grosso foi o principal destinatário de uma campanha do regime populista de Getúlio Vargas denominada *Marcha para o Oeste*, com a qual se pretendia abrir uma nova fronteira: econômica, política, social, mas, sobretudo ideológica. Ainda que, do ponto de vista do seu discurso, tal marcha se voltasse para a região mais ocidental, em Mato Grosso favoreceu a ocupação de sua parte mais meridional (Evangelista, 1996, p.166).

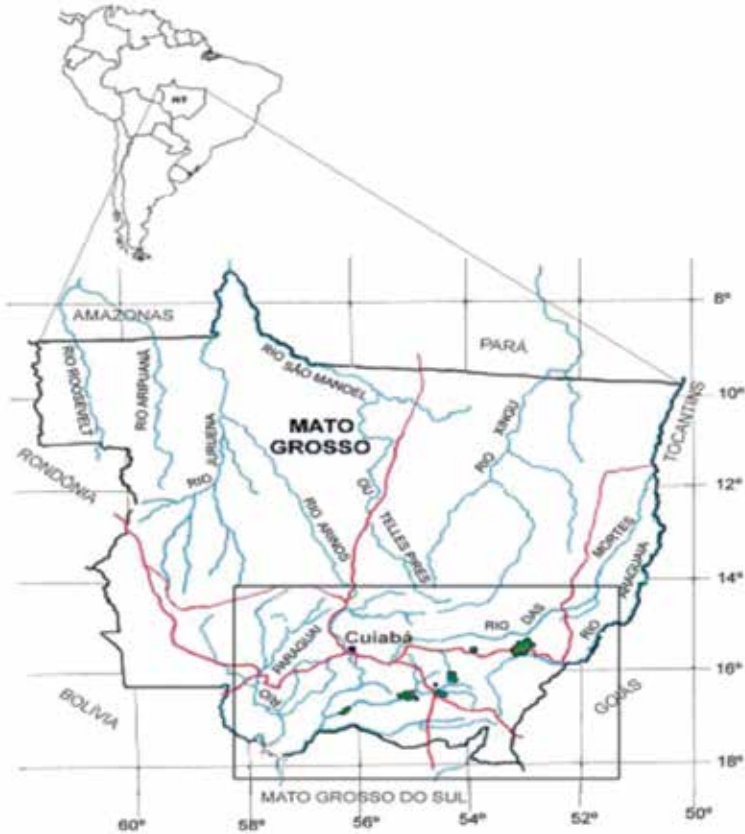
O projeto de instituir um sistema estável de comunicações – através das linhas telegráficas, de vias terrestres e fluviais – de ocupá-la com a agricultura e a pecuária, “foi favorecida pela província e, depois, pelo governo federal. Era um projeto que exigia antes de tudo a neutralização dos Bororo, que freqüentemente atacavam os viajantes que percorriam a velha estrada de Goiás e os habitantes dos poucos ranchos espalhados pela zona” (Evangelista, 1996, p.168). Trata-se dos Bororo Orientais, senhores imemoriais dessas terras, atacados por expedições militares, organizadas pelo governo provincial e para-militares, durante quase todo o século XIX.

A partir da década de 1880 do século XIX, tendo em vista os interesses colonialistas em jogo, as ações indigenistas são orientadas por uma política de “atração”, de reagrupamento e concentração desses Bororo, visando a liberação de suas terras para a ocupação das frentes econômicas que nela se sucederam (Barros & Bordignon, 2003, p.9).

As *colônias militares*, instaladas no rio São Lourenço a partir de 1886, tornam-se núcleos de reunião de Bororo. Para isso igualmente contribuíram a construção das *linhas telegráficas Goiás-Cuiabá*, a partir de 1890 e a atuação de *missionários salesianos*, a partir de 1895². Assim, militares e salesianos constituíram os principais agentes do projeto de consolidação da fronteira nacional nessa importante parcela do território imemorial desse povo.

2 Os/as salesianos/as atuaram junto aos militares, em 1895, na Colônia Teresa Cristina, no rio São Lourenço. A partir de 1902 fundaram suas próprias colônias, com fins religiosos e educacionais, tendo por paradigma seus projetos próprios, que se adequavam a uma política indigenista nacional, de cunho integracionista.

Mapa 1 - Localização das terras indígenas Bororo no coração da América do Sul.



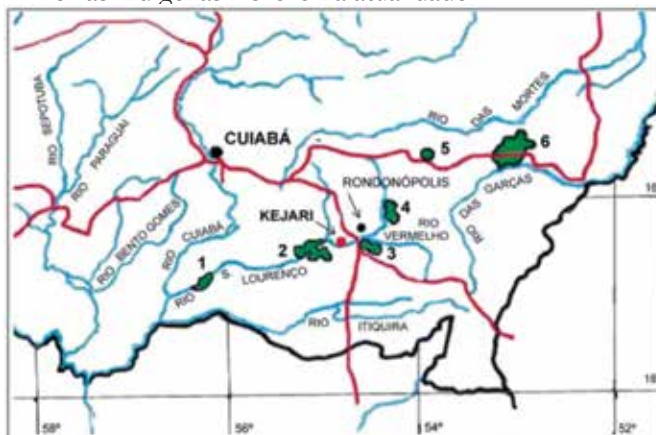
Fonte: AGUILERA URQUIZA, 2001, p. 17.

No início do século XX o território Bororo já estava drasticamente reduzido: rio das Garças, a leste; o rio Cuiabá, a oeste; o rio das Mortes, ao norte e o baixo rio São Lourenço e o rio Itiquira, ao sul (cf. Colbacchini & Albisetti, 1942, p.29; Wüst, 1990, p.86).

A partir da última década do século XIX, os Bororo estabelecidos na área da bacia do rio Vermelho e afluentes do Araguaia, até o rio das Mortes –

conhecidos na etnologia como Bororo “independentes” (Serpa, 1988, p.49, Viertler, 1990, dentre outros) ou “livres” (Wust, 1990, p.99), tiveram seu território invadido, de forma inexorável, por várias frentes de colonização. Forças políticas e econômicas compunham o campo de relações entre Bororo e colonizadores, dentre elas: a implantação das linhas telegráficas; a Missão Salesiana; as frentes agropastoris vindas de Goiás e Minas Gerais; a frente extrativista de diamantes, composta, sobretudo, por nordestinos; a implantação de colônias agrícolas pelo Estado de Mato Grosso, inclusive em terras demarcadas para os Bororo; a Fundação Brasil Central.

Mapa 2 - Terras indígenas Bororo na atualidade



- 1 - T. I. PERIGARA - Município de Barão de Melgaço.
- 2 - T. I. TEREZA CRISTINA - Municípios de: Santo Antonio de Leveger, Juscimeira e Rondonópolis.
- 3 - T. I. TADARIMANA - Municípios de: Rondonópolis, São José do Povo e Pedra Preta.
- 4 - T. I. JARUDORI - Município de Poxoréu.
- 5 - T. I. SANGRADOURO - Município de General Carneiro (Em estudo).
- 6 - T. I. MERURI - Municípios de: General Carneiro e Barra do Garças.

Fonte: AGUILERA URQUIZA, 2001, p. 18.

Com a criação da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, em 1888, o governo imperial buscou viabilizar a segurança e o desenvolvimento de regiões mais distantes, favorecendo a sua comunicação com a capital do império, o Rio de Janeiro (Cf. Souza Lima, 1992). Em 1890 – após a proclamação da República, foi criada a Comissão Construtora das Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia, cortando outra parcela de território Bororo. Percebe-se que o processo de centralização das comunicações é paralelo à centralização do poder, tendo como consequência imediata a diminuição da autonomia. Os “aborígenes” não ficaram imunes aos “benefícios do progresso”.

Segundo Viertler (1990, p.70), na construção da linha telegráfica de Coxim (antiga colônia militar do Taquari fundada em 1862) a São Lourenço, diante das dificuldades encontradas – doenças, deserções e mortes – Rondon pediu ajuda aos Bororo da área, que freqüentavam os acampamentos da expedição para colaborar no empreendimento. No início do século XX outras linhas foram instaladas, recrutando os Bororo, que denunciavam aos militares da Comissão a invasão de suas terras e as atrocidades contra eles cometidas.

Rondon, consciente desta situação, demarcava as terras indígenas – inclusive a de São João de Jarudori – e intimava os fazendeiros para explicar os seus atos contra eles. A presença das Comissões Telegráficas no Estado de Mato Grosso, entretanto, não colocou fim às violências contra os indígenas, pois os colonizadores apenas mudaram suas estratégias.

Outro elemento importante a ser focado é o fato de que a orientação protetora de Rondon não era harmônica com as ações do Estado de Mato Grosso, que criara uma legislação estadual favorável à colonização, a qual deixava as terras indígenas à mercê de especuladores.

Inseridas na categoria de “devolutas”, as terras indígenas não receberam nenhum tratamento específico, “ficando apenas determinado que o governo do Estado deveria reservar terras públicas para o aldeamento dos

índios mansos” (Alves de Vasconcelos, 1999, p.122), caso que excluía os Bororo Orientais, incluindo os “flutuantes”³.

Nesse período, o governo de Mato Grosso ofertava, via leis e decretos, incentivos oficiais para a ocupação de terras indígenas, resultando em embates sangrentos entre colonos e populações indígenas. Os novos “bandeirantes” do século XX também dispunham de um aparato legal para as suas investidas.

Rondon, por outro lado, consolidou os métodos persuasivos de “pacificação” aplicados pelo SPI (depois FUNAI), que se complementavam com o trabalho de missionários religiosos. Não há nisso incoerências ou contradições, conforme Alves de Vasconcelos (1999, p.123) “...pois, para o Estado, tanto a orientação leiga quanto a religiosa faziam parte de um mesmo processo: *o processo civilizatório*”.

A partir deste ponto, concentra-se o núcleo da argumentação do presente texto, qual seja, a constatação que tanto as práticas oficiais do Estado Brasileiro, como aquelas levadas a cabo pelas congregações missionárias visavam, em última instância, a objetivos comuns, que podem ser sintetizadas como sendo o processo de civilizar o genótipo, tirá-lo da situação de selvagem e trazê-lo para a situação de cidadão e bom cristão.

3 São chamados assim pela historiografia e antropólogos, os grupos Bororo que, no processo de contato, localizaram-se na margem direita do Rio Paraguai (Orientais), os quais foram dispersos entre as fazendas na região de fronteira entre Brasil e Bolívia, sofrendo perseguições e inclusive massacres. Em período recente (1999) um grupo de pesquisadores (Renate B. Viertler, Edir Pina de Barros, Mário Bordignon, Pe. Gonçalo Ochoa Camargo, Antonio H. A. Urquiza e o cacique Bororo de Meruri na época) esteve em visita a esta região, chegando até a cidade de São Matias (Bolívia), onde foram encontrados muitos grupos de remascentes destes *Bororo Orientais*. Quanto aos *flutuantes*, são aqueles grupos de Bororo que continuam mantendo ativamente a tradição dos deslocamentos sazonais, sem estabilidade em alguma das aldeias tradicionalmente constituídas.

A catequese como ferramenta do “processo civilizatório”

Veremos, na sequência, a forma como as frentes de colonização intensificam sua presença em território Bororo, e o papel desempenhado, especialmente pela Congregação Salesiana, como elemento “pacificador”, ou seja, os missionários passam a executar o papel geopolítico de intermediar os conflitos entre os grupos indígenas e as frentes de ocupação do oeste.

Nesse contexto, os grupos Bororo que habitavam as regiões do rio das Mortes, rio Garças, na margem direita e esquerda do rio Araguaia e o rio Vermelho, a partir do final do século XIX e início do século XX, têm suas vidas afetadas pela invasão de fazendeiros goianos e garimpeiros, resultando em intensos conflitos. Como registrou Duroure (1977, p.199) e Corazza (1995, p. 63-64):

A situação na zona do Araguaia, no fim do século XIX e começo do XX, é esta: o bororo, dono legítimo das terras, necessita delas para a sua vida nômade: caça, pesca, colheita; o civilizado, criador de gado bovino, invade o terreno; o índio espanta o gado, mata e come rezes; o civilizado reage, mata o índio a bala e veneno; por sua vez, o índio reage e mata o invasor (guerrilhas).

Após uma primeira tentativa frustrada na Colônia Tereza Cristina, os Salesianos e Salesianas, em 1902, estabelecem-se definitivamente próximos ao rio Garças, construindo uma missão duradoura entre os Bororo, a Colônia dos Tachos, ou Sagrado Coração de Jesus, mais conhecida, na atualidade como Meruri (ver mapa 2).

Cândido Mariano da Silva Rondon enviou ao padre Malan (superior dos salesianos), por meio de um telegrama, a seguinte mensagem de encorajamento:

... faço votos para que o vosso louvável esforço seja coroado do mais feliz êxito a bem da civilização pt. Que a posteridade agradecida vos cubra com suas bênçãos pelos serviços prestados à família vg à Pátria vg à humanidade em desempenho da Missão a que dedicais a vida (Duroure, 1977, p.199).

Textos como este de Rondon e de outros salesianos⁴ evidencia como, neste período, a ideologia vigente que perpassava todas as relações com os povos indígenas é muito semelhante. Não havia substanciais diferenças entre a catequese religiosa e aquela proposta pelo governo: ambas orientadas por princípios positivistas, com ênfase no aspecto da *civilização do selvagem*, ou seja, uma ação civilizatória com o objetivo de retirá-lo do estado de natureza e oferecer-lhe o modelo de cultura de uma sociedade civilizada: escrita, roupas, língua, produção e participação no mercado regional como mão de obra, entre outros.

Subordinados a uma nova ordem, os Bororo deixaram de fazer guerra, seja aos colonizadores ou outros indígenas, como os Kayapó na região do Piquiri e os Xavante, que invadiram a região do rio das Mortes, investindo contra eles no Rio Tachos, em 1907, investidas estas que perduraram até 1935, com mortes (Albisetti; Venturelli, 1962, p.702; ver também Viertler, 1990, p.71-74).

Sylvia Caiuby Novaes, antropóloga e especialista em Bororo, ao escrever sobre a Missão Salesiana e a tentativa de reunir os Bororo na missão religiosa, comenta que as “dificuldades que os padres encontravam para o estabelecimento das missões não eram poucas. Acostumados a caçar e a pescar, os índios estavam habituados a percorrer seu território tradicional, nunca se estabelecendo definitivamente em um único local” (Novaes, 1993, p. 145). Acrescenta em outro momento que “Os bororos permaneciam algum tempo na missão e logo saíam para a mata, para viverem a sua vida de sempre. Para os padres um dos maiores trabalhos era, literalmente, reunir o seu rebanho” (Novaes, 1993, p.146). Longe de imaginar uma

4 “Ob! *Que campo immenso para o valor e abnegação dos valentes soldados da cruz e do progresso! [...] É sabido por todos que aquelles infelizes andam completamente nus, e os missionários logo ao chegarem deverão tratar antes de tudo de cobri-los, e dar-lhes pouco a pouco aspecto de gente, pois que no estado em que presentemente se acham não diferem muito das fêras do matto*”. Carta de Dom Lasagna, escrita em São Paulo, dia 1º de Janeiro de 1895, antes mesmo de iniciarem os trabalhos em Mato Grosso, distribuída por todo país pedindo auxílio para as missões. Reproduzida em Castilho, 2000, p.36-42.

submissão voluntária dos Bororo ao novo estilo de vida sedentária, estes comentários demonstram claramente a altivez e a persistência deste povo em manter seus costumes e práticas tradicionais de deslocamento sazonal (ver Serpa, 1988).

Mesmo expressando uma silenciosa resistência através de suas práticas culturais, neste contexto de intenso contato e interação com os agentes externos à sua cultura (missionário, SPI, colonos, garimpeiros, entre outros), particularmente com relação aos missionários que passam a viver entre os Bororo de Meruri, constata-se o agravamento de uma relação assimétrica entre culturas: práticas que continuamente privilegiam o modelo cultural ocidental (moradia, roupas, escola, agricultura padronizada, hábitos de higiene, religião, entre outros) em detrimento dos elementos culturais dos nativos (passou-se a proibir a prática xamanística do Bari - xamã da tribo⁵, assim como a ridicularização de suas práticas xamanísticas; proibição do ritual funerário; proibição da língua; entre outras).

O ato de aceitar a presença dos salesianos para viver entre os Bororo implicou numa série de mudanças imediatas no comportamento destes, porquanto certas condutas eram incompatíveis com os preceitos religiosos e a mentalidade positivista da época, como por exemplo, os rituais xamânicos, o infanticídio, a língua, as moradias macrofamiliares, a nudez, entre outros.

Um dos aspectos mais visíveis e que foi modificado após esta chegada dos salesianos foi a distribuição espacial da aldeia, que tradicionalmente é circular, como acontece com os povos da família “Jê”, passou a ter casas de alvenaria, unifamiliares, dispostas em forma de “L”. Se antes a população vivia em grupos nômades, dispersos pelo cerrado, depois da chegada dos salesianos passaram a viver reunidos, de forma “quase” sedentária em uma única aldeia.

5 Personagens descritos como ambíguos, os pajés, que tanto podiam fazer o bem, quanto o mal, têm sua imagem relacionada a um aspecto negativo da sociedade, qual seja, o domínio das guerras e a encarnação do demônio. A religião cristã parece trabalhar com uma estratégia de substituição, ou seja, onde havia: pajés, feitiçaria, vinganças, guerras e ignorância; introduz-se, padres, orações, perdão, paz e conhecimento.

Outros antropólogos e pesquisadores (Viertler, 1990; Serpa, 1988; Novaes, 1986; etc.) já ressaltaram os aspectos deletérios da prática catequética levada a cabo pelos missionários salesianos entre os Bororo, em fins do século XIX e século XX, como se caracterizassem um verdadeiro *etnocídio*. No entanto, algumas vozes se levantam não no sentido de negar a historicidade de tais práticas, porém de colocá-las dentro da moldura de um contexto mais amplo daquele período, na tentativa de melhor compreensão.

Mário Bordignon, em seu livro *Roia e Baile – mudança cultural Bororo* (2001, p.24) assim se expressa:

Gostaria de refutar as acusações contra os missionários, por eles terem construído as casas dos Bororo de Meruri em alvenaria e tê-las alinhado em forma de “L”. Levi-Strauss primeiro e, depois, a antropóloga da USP Sylvia Caiuby Novaes lamentaram este fato por desestruturar um elemento básico da cultura Bororo, a forma arredondada da aldeia... Acho a afirmação muito correta em relação à cultura Bororo e muito errada em relação à cultura dos missionários e ao contexto histórico.

Na continuidade (Bordignon, 2001, p.24-26), o autor apresentará basicamente dois argumentos: de início o fato histórico de o Marechal Cândido Rondon ter construído, no mesmo período, para os índios Umotina (Município de Barra do Bugre – MT) casas dispostas em forma de “L”, o que demonstraria, através deste exemplo e de outros, que as práticas dos missionários e a dos agentes do governo (SPI – Rondon) eram muito parecidas, pois faziam parte de um mesmo contexto de *catequese civilizatória*.

O outro argumento é aquele de que o setor missionário da igreja Católica passou por profundo processo de autocrítica e mudança de percurso a partir de 1970, com a criação do CIMI – Conselho Indigenista Missionário, quando adotam, com radicalidade, a prática do respeito incondicional às manifestações culturais dos povos indígenas, além da defesa de suas terras e solidariedade na luta por políticas públicas para este seguimento. Obviamente esta postura não é hegemônica e menos ainda,

assumida por todas as presenças missionárias de forma unânime. Mesmo assim, significou uma mudança qualitativa e politicamente significativa, dentro do marco da organização dos povos indígenas no Brasil.

Concluindo sua argumentação Bordignon (2001, p. 27) afirma que:

Se a história política indigenista estranhou o fato de a aldeia de Meruri ter sido feita dessa forma, hoje não teria sido feita. Haja vista que, quando em 1976, após a demarcação da área de Meruri, um grupo de Bororo resolveu construir uma nova aldeia dentro dos padrões culturais, os missionários deram todo o apoio logístico necessário.

Percebe-se, na atualidade, quanto a este tema – a crítica à presença histórica de igrejas entre os povos indígenas, particularmente o caso dos salesianos entre os Bororo de Meruri – a consideração, por um lado, que realmente os missionários, em nome da evangelização e partilhando, com os agentes governamentais, do contexto positivista da época, interferiram decisivamente para a aceleração do processo de dominação cultural destes índios, com uma forçosa postura de “civilização”, o que acarretou, a longo prazo a fragmentação de muitos aspectos das práticas culturais dos Boe (como se autodenominam).

Por outro lado, há certa unanimidade, no caso dos salesianos, de que “se não fossem eles, os Bororo teriam acabado há muito tempo como acabaram as aldeias de Poxoréo” (Cf. Novaes, 1993; Bordignon, 2001, p. 28).

Processos de dominação e reterritorialização

Entre 1880 e 1930 as bandeiras militares foram as grandes responsáveis pelo avanço na direção oeste do país e tinham por objetivo integrar o Oeste, Nordeste e Norte sobre as quais se exercia apenas um relativo controle. As linhas telegráficas permitiram o contato com o litoral. A partir de 1930, os núcleos de colonização eram criados pelo estado de Mato Grosso, mas depois são os empresários que vão se interessar pela ocupação do oeste brasileiro. São empresas particulares que vão comprar amplas

áreas e esperar sua valorização. No leste mato-grossense, o vale do São Lourenço, a região do Alto Garças e a região sul de Dourados tornaram-se os focos de especulação fundiária (Gontijo, 1988, p.37).

Nesse contexto, os Bororo cada vez mais vão perdendo seu território, vendo suas reservas reduzidas pela expansão dos latifúndios, sem que nenhuma providência em nível estadual ou federal lhes garantisse o domínio da terra, ainda que o SPI já tivesse sido criado há duas décadas. O mesmo vai ocorrer com a FUNAI na década de 1990.

É interessante notar, que durante este período de constantes perdas territoriais, tanto os agentes governamentais (SPI), quanto os missionários, não se envolvem muito no sentido de defesa dos índios. Ao contrário, o que se percebe, sobretudo no caso do SPI, é a parceria deste órgão, na defesa de interesses de colonos e fazendeiros, facilitando e burlando processos para aumentar o esbulho das terras indígenas.

Quando tratamos de sociedades indígenas, os conceitos de território, territorialidade e ocupação territorial, não possuem os mesmos significados para nossa sociedade ocidental e capitalista. Nossa relação com a terra é predatória, no sentido de buscar auferir dela bens e benefícios. No caso dos povos indígenas, a terra é parte constitutiva do grupo, de sua cosmovisão, sendo elemento essencial para a reprodução física e cultural do mesmo. Dessa forma, o território do povo Bororo é aquele em que ancestralmente vive, donde praticaram seus rituais, deslocamentos, guerras intertribais e resistência aos invasores, com suas características e acidentes geográficos (é freqüente que os topônimos e cidades da região tenham nome Bororo); não é qualquer terra.

Os conceitos de territorialidade e territorialização têm revelado uma eficácia especialmente relevante para a discussão destas questões. (cf. Little, 2002). No contexto histórico, *terra e territorialidade* se entrelaçam como espaço físico e espaço sociopolítico. No caso do povo Bororo, ao mesmo tempo em que se dá a *diáspora*, ou seja, a expulsão de seu território e dispersão socioterritorial, a re-ocupação do espaço físico pelos indígenas caracteriza o processo inverso que chamamos reterritoriali-

zação. É necessário ressaltar que parte desse processo teve a participação direta dos salesianos, sobretudo no caso dos Bororo de Meruri, quando do processo de reconhecimento e demarcação do território atual. No embate com os fazendeiros e políticos, o diretor da missão foi assassinado, em 1976, ao defender o direito de posse dos índios à suas terras.

Entende-se aqui a territorialidade como modo de delimitação e manifestação histórico-cultural das identidades coletivas dos sujeitos sociais indígenas, pelo qual a diversidade de seus interesses e necessidades ganha visibilidade e legitimidade. As territorialidades se definem, portanto, na luta política e na afirmação e defesa de direitos sociais. Neste sentido, a noção de território social é importante para dar visibilidade aos modos indígenas de pertencimento a um lugar, ou seja, as condições de reprodução sociocultural do modo de vida Bororo.

Como modelo abstrato, o conceito de territorialidade pode contribuir para superar as limitações do paradigma fragmentado do olhar técnico convencional, redirecionando-o para uma visão de complexidade onde espaço físico e dimensão sociocultural se articulam organicamente (cf. Little, 2002). Ou seja, no caso dos Bororo, é a possibilidade de perceber a importância de sua organização social e relações de parentesco e do esforço coletivo pelo qual se dá o controle social sobre o ambiente biofísico (território), por meio da complementaridade entre a base material e ideológica: os regimes de ocupação e uso do solo, as práticas e os conhecimentos ecológicos que informam as técnicas de produção, os saberes e representações identitárias, a memória coletiva e a autonomia cultural, entre outros (Cf. Aguilera Urquiza, 2007, p. 67-87).

Por *desterritorialização*, podemos entender os efeitos de extermínio, de expropriação, de deslocamento forçado e ruptura das relações sócio-históricas, que destroem a integridade da relação entre a base material e ideológica das populações sobre as quais se aplicam. Citamos, neste caso, o processo de expropriação ocorrido com os Bororo de Jarudori, no século XX. Por outro lado, a *reterritorialização* refere-se aos processos pelos quais os Bororo engajam-se em movimentos de re-apropriação e retoma-

da de seu território ancestral, tais como o ocorrido em Meruri na década de 1970, com a ajuda dos salesianos.

Considerações finais

O povo Bororo, que se autodenomina *Boe*, que ocupava até fins do século XVIII grande parte do centro sul do atual estado de Mato Grosso, após mais de um século de contato intermitente com o entorno regional e com a atuação de missionários salesianos e de órgãos do Estado, na atualidade estão reduzidos a um pouco mais de mil pessoas vivendo em 6 terras indígenas, sendo uma delas, Jarudori que, apesar de demarcada e homologada, está totalmente ocupada por fazendeiros e uma pequena cidade próxima de Rondonópolis.

O presente texto procurou tratar da questão da catequese entre os indígenas, em fins do século XIX e início do XX em sua vertente ideológica, tendo como marco de orientação o positivismo. Este conceito orientou tanto as práticas realizadas pelos missionários católicos, como as ações dos agentes governamentais, exemplificado, aqui, na pessoa do Marechal Cândido Rondon.

Civilizar o índio: a dupla face da catequese positivista, procurou, ainda, detalhar estas práticas civilizatórias empregadas pelos agentes do governo e missionários, nas relações com as populações indígenas, particularmente os Bororo de Meruri, região leste do Estado de Mato Grosso. Durante muito tempo, não somente as práticas desses dois modelos foram consideradas antagônicas, mas, inclusive, a historiografia passou a considerá-las como tal. Há muitos elementos comuns nessas atuações históricas entre os índios Bororo, comprovando, dessa maneira, novas formas de compreender o passado e o presente. Estes povos possuem uma complexa organização social, entre outros elementos culturais, os quais serão sistematicamente desconsiderados pela *catequese positivista*.

Tendo assumido parceria com o projeto colonizador do Estado, os missionários vieram para o Estado de Mato Grosso (1894) dispostos

e bem determinados a formar bons cidadãos e bons cristãos, utilizando-se de práticas religiosas e de civilidade para se opor à barbárie. Para eles, todos os costumes que não fossem os seus eram considerados selvageria, obstáculos, a um só tempo, à salvação e ao progresso; parece ter sido esse conceito de civilização e cultura que serviu de bússola para as ações de missionários e agentes do governo entre os povos indígenas: acreditando estar cumprindo uma missão divina e patriótica, os missionários partem do que representa o ponto zero da cultura indígena bororo e começam a construir *para* os ‘selvagens’ uma nova era de *civilização* e *progresso*.

Lévi-Strauss (1976) fala de uma tendência generalizada de estranhamento e de repulsa às formas culturais mais afastadas daquelas a que estamos acostumados e com as quais nos identificamos, sobretudo quando se trata de moral, religião, costumes sociais, estética. ‘Na minha terra é diferente’, ‘hábitos selvagens’, ‘não se deveria permitir isso’, se diz com freqüência, quando se está diante do inusitado. Foi assim na Antigüidade, em que se chamou de ‘bárbaro’ a tudo o que não era grego (mais tarde greco-romano); a civilização ocidental usou a denominação de ‘selvagem’, no mesmo sentido. Selvagem, lembra Lévi-Strauss, quer dizer “da selva”, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana.

Quando se estuda a ação dos missionários salesianos entre os Bororo de Meruri, em fins do século XIX e início do século XX, percebe-se claramente esse jogo de oposição. Sem *índio* não há *missão civilizatória*; impossível entender o *nômade* (os que vagueiam pelas matas) sem a idéia de urbanidade. Os salesianos foram logo formando a aldeia (parecida com as antigas reduções jesuíticas); a idéia de *trabalho* e *progresso* é posta em oposição à *preguiça dos silvícolas*; a agricultura indígena, por ser diferente da europeia, não era considerada *trabalho* pelos missionários e, como, desde o final do século XVII, já corria a idéia de que na cidade há mais civilização do que no campo, não é de se estranhar a importância que os salesianos deram à idéia de formar povoados e cidades, como ocorreu na região do Alto Rio Negro. Como se depreende destas reflexões a prática dos missio-

nários estava bem próxima dos objetivos e interesses dos agentes governamentais deste período.

No decorrer do texto foi explicitada a importância para o povo Bororo, o território é base material concreta para sua sobrevivência física, política e cultural. Em outras palavras, esse grupo étnico volta a se organizar em torno da reconquista da terra, também com a ajuda dos missionários salesianos, utilizando para isso, suas diferenças culturais, lançando mão da história de seus antepassados (mitologia, graus de parentesco, elementos materiais e simbólicos, língua, entre outros) e, sobretudo, da própria história de contato com os não-indígenas, que em um passado recente lhes haviam garantido este território (por exemplo, as demarcações realizadas por Rondon e o apoio dos missionários).

Referências

AGUILERA URQUIZA, A. H. No meio do caminho havia os Bororo. Jarudori-MT, a diáspora e reterritorialização. Campo Grande: *Revista Tellus*, ano 7, n. 12, p. 67-87, abr. 2007.

_____. *Educación e identidad en el contexto de la globalización – la educación indígena Bororo frente a los retos de la Interculturalidad*. Tese de Doctorado. Universidad de Salamanca-España. 2006.

_____. *Currículo e cultura entre os Bororo de Meruri*. Campo Grande: Ed. UCDB, 2001.

ALBISETTI, Cesar. E.; VENTURELLI, Ângelo. J. *Enciclopédia Bororo I*, Campo Grande, 1962.

ALVES DE VASCONCELOS, Cláudio. *A questão indígena na Província de Mato Grosso: Conflito, trama e continuidade*. Campo Grande: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 1999.

BARROS, Edir Pina de; BORDIGNON, Mário. *Jarudori - Estudos e Levantamentos Prévios Histórico-Antropológicos*. Relatório relativo ao Termo de Referência DAF/DEID n. 53/2002, do Departamento de Identificação e Delimitação da Diretoria de Assuntos Fundiários/FUNAI – Brasília, 2003.

BARROS, Edir Pina de. Movimentos Indígenas em Mato Grosso. In: 7º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Águas de São Pedro, 26 a 28 de outubro de 1983.

_____. *Os filhos do sol*. São Paulo: EDUSP, 2003.

_____. Laudo Histórico-Antropológico: Ação de Desapropriação Indireta (Processo 17.624/86). In: MALDI, Denise (Org.). *Direitos indígenas e Antropologia: laudos periciais em Mato Grosso*. Cuiabá: Editora da UFMT, p.96-174, 1994.

BORDIGNON, Mario. *Róia e Baile*. Mudança Cultural Bororo. Campo Grande: Editora UCDB, 2001.

CAMARGO, Pe. Gonçalo Ochoa (Org.). *Meruri na visão de um ancião Bororo: Memórias de Frederico Coqueiro*. Campo Grande: Editora da UCDB, 2001.

_____. (Org.) *Processo Evolutivo da Pessoa Bororo*. Campo Grande: Ed. UCDB, 2001.

CASTILHO, Maria Augusta de. *Os índios Bororo e os salesianos na Missão dos Tachos*. Campo Grande: Editora UCDB, 2000.

COLBACCHINI, Antonio; ALBISETTI, César. *Os Bororos orientais*. Cia. Ed. Nacional, Série Brasileira, Grande Formato, 1942 (*I Bororos Orientali Orarimugudoge del Matto Grosso, Brasile*, Itália, 1925).

CORAZZA, Pe. José. *Esboço histórico da Missão Salesiana em Mato Grosso*. Campo Grande: Missões Salesianas de Mato Grosso, 1995.

DAL POZ, João. *Laudo antropológico: A ocupação indígena no Parque Nacional do Xingu e adjacências*. 2ª Vara da Justiça Federal, Seção Judiciária do Estado de Mato Grosso, Processo n. 1997.36.00.005648-9. Classe 06300, Carta de Ordem. Autor: Estado de Mato Grosso. Réu: União Federal, 2001.

DUROURE, Pe. João Batista. *Dom Bosco em Mato Grosso*. I Volume: 1894-1904. Campo Grande: Missões Salesianas de Mato Grosso, 1977.

GONTIJO, Nicozina Maria Campos. *O brilho e a miséria: A exploração de diamantes em Poxoróo-MT (1930-40)*. Dissertação (Mestrado em História) – UnB, Brasília, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LITTLE, Paul. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade. *Serie Antropologia*. Brasília: UnB, 2002.

MACIEL, Laura Antunes. *A Nação por um fio: Caminhos, práticas e imagens da “Comissão Rondon”*. São Paulo: Editora da PUC/SP- FAPESP, 1998.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos. Imagens de representação de si através dos outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

_____. *Mulheres, homens e heróis*. Dinâmica e permanência através do cotidiano da vida bororo. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

OKOREO, Luiz Carlos. *Terra de Jarudori* Trabalho final do Projeto Tucum, Pólo III Boe Bororo. Rondonópolis, Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso / Município de Rondonópolis, fevereiro de 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *As Sociedades indígenas e seus Processos de Territorialização*.

In: 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. ABA/UFPA. Belém: 1993.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, n.4, v.1, p. 47-77, 1998.

_____. *A viagem da volta: etnicidade política e reelaboração cultural do nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

SERPA, Paulo Marcos Noronha. *Bóe Épa*. O Cultivo de Roça entre os Bororo do Mato Grosso. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - FFLCH/USP, São Paulo, 1988.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. O Governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

VANGELISTA, Chiara. Missões Católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o século XIX e o século XX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.39, n. 2, p. 165-197, 1996.

VIERTLER, Renate B. *As duras penas: Um histórico das relações entre os índios Bororo e “civilizados” no Mato Grosso*. São Paulo, FFLCH/ USP, 1990.

WÜST, Irmhild. *Continuidade e Mudança – Para uma interpretação dos grupos ceramistas pré-coloniais da Bacia do Rio Vermelho, Mato Grosso (Volumes I e II)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - FFLCH/USP, São Paulo, 1990.

XAVIER, Jurandir da Cruz. *Poxoró e Garças*. A Saga dos Garimpeiros. Cuiabá: Edições Calendário do Sol, 1999.

Religiosidade e estética: a transposição da identidade pessoal em identidade poética na poesia de José Régio

Adna Candido de Paula¹

Não é exagero afirmar que o modernismo português, iniciado com a revista *Orpheu*, foi consolidado e amplamente divulgado pelo movimento que o sucedeu, o da revista *Presença*. A revista trimestral, *Orpheu*, foi lançada em março de 1915 e teve somente três números, sendo que o terceiro não saiu do prelo, dada a morte trágica de um de seus diretores, Mário de Sá Carneiro, que cometeu suicídio em 26 de abril de 1916. O líder do presencismo, José Régio, apresentou em 1925, como um dos requisitos para a obtenção do título de licenciatura em Filologia Românica, a monografia intitulada “As correntes e as individualidades na moderna poesia portuguesa” na qual as poesias de Fernando Pessoa e Mário de Sá Carneiro eram o objeto principal de análise. Além desse trabalho acadêmico, a postura estética assumida como definidora de uma grande obra literária, defendida nos dois manifestos presencistas – “Literatura viva” e “Literatura livresca e literatura viva”, publicados, respectivamente, no primeiro e no nono números da revista – indicava Fernando Pessoa e Mário de Sá Carneiro como grandes poetas, cujas poesias sobreviveriam ao passar dos tempos. A poesia dos orfistas tinha as duas qualidades necessárias que garantiam a atemporalidade poética: a “sinceridade” e a “personalidade” literárias.

Literatura viva é aquela em que o artista insufflou a sua própria vida, e que por isso mesmo passa a viver de vida própria. Sendo esse artista um homem superior pela sensibilidade, pela inteligência

1 Professora da UFGD.

e pela imaginação, a literatura viva que ele produza será superior; inacessível, portanto, às condições do tempo e do espaço (REGIO, 1958: 82).

José Régio, diretor da revista *Presença*, foi o maior defensor dessas duas categorias básicas necessárias à grande arte. No caso da “sinceridade literária”, trata-se de um respeito que o escritor deve ter para com o seu leitor e para com o seu próprio “material” literário. Ao ser fiel à presença forte de elementos que estimulam sua escritura – suas dores, suas crenças, suas desconfianças, seus devaneios, etc. –, e ao fazer uso desse material transformando-os esteticamente, o artista está sendo sincero com a sua arte literária. Por outro lado, só grandes indivíduos, grandes personalidades são capazes de transformar esteticamente sentimentos e conflitos humanos. Este é o ponto de apoio da transposição da identidade pessoal em identidade poética. O que se observa nesse postulado presencista é a dupla fase da elaboração literária. Primeiro, é preciso respeitar a pulsão criadora, observar e deixar livre o fluxo de consciência, a inspiração, o jorro inconsciente ou subconsciente do elemento a ser transformado. A noção de “sinceridade literária” foi herdada dos postulados surrealistas de André Breton. A receita da produção surrealista valoriza e deseja a inspiração livre das amarras da consciência racionalizante. Segundo Breton, para que o processo de criação literário seja “inspirado” é necessário que o escritor se coloque em *estado mais passivo ou receptivo, dos talentos de todos os outros*, que ele escreva *depressa, sem assunto preconcebido, bastante depressa para não reprimir, e para fugir à tentação de se reler* e que continue assim enquanto isso lhe for prazeroso, *confiante no caráter inesgotável do murmúrio*². *A inspiração está diretamente atrelada à identidade pessoal, aos elementos constituintes dessa identidade, os desejos, as dores, os amores, a sensação de segurança ou de desamparo e, no caso de Régio, a religiosidade. São esses elementos que, transformados esteticamente, figuram como rastros da identidade pessoal na identidade poética.*

2 “Manifesto do Surrealismo” – 1924.

A segunda fase da criação literária é a racional, ou seja, trata-se do trabalho estético, do corpo-a-corpo lógico e intencional que molda, burila, metamorfoseia a pedra bruta, obtida na primeira fase, em diamante literário.

A defesa pela compreensão da dupla fase de elaboração da obra literária estava no auge no início do século XX. Na década de 20, a revista *L'Esprit Nouveau*³, concebida e editada por Le Corbusier e Amédée Ozenfant, apresentou grandes contribuições de teóricos e escritores literários que se debruçavam sobre a concepção estética da literatura. Dentre esses artigos, dois deles merecem destaque por tratarem objetivamente da dupla fase de elaboração literária postulada pelos autores de *Presença*. São os artigos “Découverte du Lyrisme” e “Poésie = Lyrisme + Art”, de Paul Dermée, publicados, respectivamente, no primeiro e terceiro número de *L'Esprit Nouveau*. Para Dermée, o lirismo puro é aquele obtido sem a interferência da inteligência racional e para obtê-lo é necessário o exercício de liberdade proposto pelo surrealismo. Mas a literatura não é feita somente de lirismo puro ou fluxo contínuo do que se apresenta ao subconsciente, é necessário que se vá além, que se produza o que Dermée denomina “arte”, ou seja, trabalho estético racional que é realizado *a posteriori*. Uma fase não pode prescindir da outra, com o risco de se tornar algo diferente da arte literária. Quanto à fase racional, caso o escritor se apresente somente como um *virtuose*, ele será considerado pelos presencistas um “simulador”. Os simuladores apresentam uma originalidade calculada, falsa, artificial, diretamente ligada ao domínio da técnica. A arte literária necessita, para ser considerada como tal, de ambos: do *virtuose* que é “sincero”, ou seja, do escritor que é completo e que, portanto, é “original”. Esse escritor é aquele que transforma, com pleno conhecimento da técnica, temas que lhe são caros, pilares de sua identidade pessoal. Essa apresentação dos princípios gerais que orientaram o “presencismo” e que foram defendidos por José Régio durante os treze anos de edição da revista *Presença*⁴ tem por objetivo introduzir a questão da existência dos pares di-

3 Revista francesa que teve 28 números publicados entre 1920 e 1925.

4 Revista portuguesa que teve 56 números publicados entre 1927-1940.

cotômicos na poesia regiana que é definida por esses mesmos conceitos: “sinceridade literária”, “originalidade” e “trabalho estético”.

José Régio, escritor multifacetário, foi um daqueles raros escritores que atuaram em diferentes segmentos literários e artísticos. Desde a publicação do seu primeiro volume de poesias, *Poemas de Deus e do Diabo*, em 1925, Régio produziu ativamente obras de ficção, teatro, diário, poesia e ensaios até 1969, ano de sua morte. Foram publicadas, ainda, três obras póstumas; de poesia – *Música Ligeira* (1970) e *Colheita da Tarde* (1971) –, de ensaio crítico – *Páginas de doutrina e crítica da Presença* (1977) – e de reflexão – *Confissão dum Homem Religioso* (1971). É óbvio que uma produção de mais de vinte e oito obras não pode ser interpretada sob uma única “chave” hermenêutica, entretanto, é possível perceber que, a um elemento em especial, José Régio associou aquilo que considerava ser a representação literária de sua “sinceridade”: o conflito radical imanente a todo *homo religiosus*, a sensualidade de sua natureza e a natureza santa de sua fé.

Pretendo, neste artigo, apresentar, inicialmente, as considerações de um dos mais primorosos teóricos e críticos literários portugueses, notadamente, naquilo que o coloca em aparente conflito com sua fé religiosa e sua arte literária. Em um segundo momento, considerando não mais o esteta, mas sim sua obra, que foi insuflada de vida própria, como ele mesmo defendia, apresento uma leitura crítica de alguns dos poemas de José Régio onde se pode observar as configurações dos pares dicotômicos que se orientam pelo antagonismo clássico de Deus X Diabo. É importante assinalar, desde já, que a representação estética de Deus e do Diabo na poesia de Régio, seja na referência direta ou nas metáforas que usa para essa representação, tem o mesmo valor e isso vem marcado pelo fato de ambos os vocábulos virem grafados com letra maiúscula, o que não é um acaso.

A confissão de um artista religioso

Como foi mencionado acima, dentre as obras de José Régio publicadas postumamente está *Confissões dum Homem Religioso*. Essa obra, cate-

gorizada como “obra de reflexão”, é composta de uma série de artigos e estudos nos quais o escritor tenta se auto-compreender e se expor como um homem religioso e como poeta. Dentre esses textos, tem-se o capítulo VII intitulado “A Religião e a Arte”, e é sobre as considerações feitas por Régio nesse capítulo que se detém minha leitura.

Régio inicia seu texto comentando algumas perguntas de leitores, ou talvez críticos, acerca do teor religioso de suas poesias: *Seriam sinceras? Seriam realmente sentidos, vividos, aqueles motivos artisticamente explorados pelo autor? Ou não os teria ele escolhido como poderia ter escolhido quaisquer outros, só preferindo aqueles em razão de cálculos difíceis de explicar?* Ser questionado quanto à sinceridade do assunto eleito de suas poesias era algo enquizilador para aquele que defendia fervorosamente a “sinceridade literária”, ou seja, o respeito ao assunto que recebia destaque na vida do escritor, esse mesmo assunto, tantas vezes aflorado no sujeito, viria a ser o tema central da obra do autor sincero.

De qualquer forma, Régio confessa que ficou irritado e perturbado com a desconfiança dos leitores de que o teor religioso de suas poesias fosse verdadeiro, ou não: *Para mim, então, seria uma imposturice sobre a qual nenhuma séria obra de arte poderia assentar: fingir sentimentos que não possuísse ou vivesse* (REGIO, 1983: 174). Ao analisar em profundidade o fato de suas poesias, tão verdadeiramente sinceras como ele acreditava, suscitarem tal dúvida, o escritor começou a discriminar as possibilidades de concepção da “sinceridade literária”. Sua primeira análise o leva a perceber que aquilo que pode significar uma sinceridade profunda de certos poemas também pode ser *puras confecções academicistas* (REGIO, 1983: 175).

Em suas primeiras obras, Paul Ricoeur, filósofo francês, postulou a transposição da identidade pessoal na identidade narrativa, por acreditar que essa operação acontecia de forma mais explícita nas narrativas ficcionais. Contudo, nas obras posteriores à trilogia *Tempo e narrativa*, o filósofo afirma que essa transposição também ocorreria no gênero poético. As identidades narrativa e/ou poética possibilitam uma compreensão do “si”, na dimensão heurística do discurso filosófico. Possibilita, igualmente, na

dimensão do discurso literário, a interpretação do autor implícito disposto na obra.

L'expérience esthétique tient ce pouvoir du contraste qu'elle établit d'emblée avec l'expérience quotidienne: parce que réfractaire à toute autre chose qu'elle même, elle s'affirme capable de transfigurer le quotidien et d'en transgresser les normes admises. Avant toute distanciation réfléchie, la compréhension esthétique, en tant que telle, paraît bien être application⁵ (RICŒUR, 1985: 322)

A transposição da identidade pessoal na identidade poética é o que configura a sinceridade literária. Pensar a “sinceridade” da religiosidade de José Régio no domínio da arte literária é perceber que existe uma diferença entre “religiosidade real”, aquela do homem comum, e “religiosidade estética”, a que vem expressa em um trabalho artístico. É no contexto dessa discussão que Régio invoca outro poeta português, Fernando Pessoa, lembrando-se de seu verso – *O poeta é um fingidor. Fingir em arte não tem valor moral, mas sim estético, fingir é trabalhar artisticamente com fatos, pessoas, locais e sentimentos reais e imaginários, transformando-os esteticamente em outros elementos pelos quais eles fazem referência. O poder de sugestão desses mesmos elementos é duplicado quando colocado em jogo, o jogo da arte: A dor sentida tem de ser fingida para se tornar expressão artística. Porque a arte é transposição, deformação, transfiguração* (REGIO, 1983: 177). Nesse sentido, seria incoerente esperar que o leitor dessa poesia fizesse uma associação dedutiva entre a religiosidade do homem “real” e a religiosidade “artística” do eu poético. Para os princípios defendidos por Régio, isso iria mesmo contra sua concepção de arte atemporal, visto que ela só existiria se associada à grande personalidade que a criou, o que

5 “A experiência estética tem esse poder de contraste que ela estabelece imediatamente com a experiência cotidiana: porque refratária a qualquer outra coisa que não ela mesma, ela se afirma capaz de transfigurar o cotidiano e de nele transgredir as normas admitidas. Antes de qualquer distanciação reflexiva, a compreensão estética, enquanto tal, parece ser aplicação”.

representa um retrocesso nos avanços obtidos com as vanguardas, o leitor ainda estaria preso a uma exegese romântica que busca desvendar a alma do poeta da “torre de marfim” a fim de lhe conhecer os desígnios mais íntimos.

Entretanto, apesar de defender a obra literária que vive de *vida própria*, o escritor português ainda associa ao que denomina a *grande personalidade* do artista uma capacidade supra-humana, quando defende a idéia do conhecimento preexistente. A primeira vez que Régio falou a esse respeito foi no prefácio do livro *Poemas de Deus e do Diabo* :

Por pré-existência entendo um conhecimento pessoal que têm os artistas – o qual se antecipa à experiência – de certos fenômenos, aspectos, realidades: mas uns *certos*, que parece pertencerem particularmente ao seu mundo próprio; co-agirem na configuração da sua personalidade; estarem especialmente dentro das suas virtualidades humanas e artísticas (REGIO, 1983: 179).

Somente uma leitura cuidadosa da poética defendida por Régio poderia dissipar o equívoco de associá-lo aos exegetas românticos. Na verdade, o escritor é fiel ao entendimento da dupla fase da elaboração artística. Segundo ele, alguns poetas modernos passaram a ignorar a inspiração, como se o poeta *inspirado* fosse um sobrevivente ultrapassado, enquanto que, de fato, *a inspiração é uma permanente realidade na criação artística* (REGIO, 1983: 182). É nesse ponto da discussão que se torna possível compreender a raiz da presença dos pares dicotômicos na poesia regiana. A defesa do escritor pela dupla fase da elaboração literária aponta para um possível equilíbrio entre inspiração e técnica, ou seja, entre fundo e forma, ou ainda, entre estrutura e tema: *Evidentemente, nada nega do que a realização da obra exige de jogo, de artifício, de técnica, de trabalho, de esforço, etc. O superior equilíbrio de uma obra está no equilíbrio da inspiração e da técnica* (REGIO, 1983: 182). Esse possível equilíbrio entre inspiração e técnica remete a outro discurso mais antigo e de suma importância para esse debate, aquele que Nietzsche traz na obra *O nascimento da tragédia*. Nessa obra, o filósofo lamenta a per-

da da tensão, nas artes, provocada pela coexistência de duas forças opostas, a dionisiaca e a apolínea, que fizeram da tragédia ática a representação da “grande arte”.

Segundo Nietzsche, *ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte* (NIETZSCHE, 2007: 24). Coube à tragédia emparelhar esses dois princípios, o da arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não figurada, espontânea, a dionisiaca. Os impulsos dionisiaco e apolíneo eram, segundo Nietzsche, forças da natureza que prescindiam da mediação do artista, e que naturalmente floresciam nas obras de arte, mas, isso se perdeu por conta de um impulso humano que desejou afastar uma força da outra. Nietzsche atribui essa dissidência ao que chamou de *socratismo estético* que tem por lei suprema o slogan – *Tudo deve ser inteligível para ser belo* (NIETZSCHE, 2007: 78). A negação do dionisiaco era uma forma de aniquilar o lúdico, o sonho, o devaneio e trazer o homem para mais perto da razão, do *pathos* que o direcionaria para o Bem. Já, aqui, é possível identificar o artificialismo da técnica buscando a “forma”, *essa nobre mestria artística* (NIETZSCHE, 2007: 79), para obter determinado efeito sobre o receptor. A ação racional que objetiva aniquilar a pulsão dionisiaca, ou vice-versa, pode ser observada ao longo da periodização literária onde temos escolas mais voltadas para a racionalidade artística – Renascimento, Humanismo, Classicismo, Arcadismo, Neoclassicismo, Naturalismo, Realismo e Parnasianismo – de um lado, e de outro, escolas mais voltadas para a sensibilidade artística – Medievalismo, Barroco, Maneirismo, Rococó, Romantismo, Decadentismo e Simbolismo. De fato, na virada do século, principalmente com o surgimento das teorias literárias imanentistas, como a Semiologia e a Lingüística, a percepção do trabalho técnico, da elaboração formal da obra literária, ganhou destaque nos meios acadêmicos. Mas Régio chama a atenção para algo fundamental, a não dissociação desses dois princípios, quando defende que a pré-existência, na verdade o impulso dionisiaco, é o elemento a ser trabalhado pelo impulso apolíneo: *podemos supor que em vários casos não seja a*

inspiração senão uma subida da pré-experiência à concretização da forma, (arrancadas as pré-experiências às obscuridades da subconsciência em que se mantinham) mercê das mais variadas circunstâncias (REGIO, 1983: 182). O que se pode observar com a leitura da poesia regiana é que o poeta objetivou equacionar esses dois impulsos criativos, o dionisiaco e o apolíneo, ao fazer de sua religiosidade e do seu conflito interno entre o bem, que é representado por Deus e pelo Espírito, e o mal, que lhe é imposto pela Carne e representado por essa e pelo Diabo, sua matéria instintiva, sua sinceridade literária, e do trabalho estético, que molda e apresenta essa sinceridade, sua parte racional. Vem dessa equação a consciência da dupla fase de elaboração estética de sua poesia: *O exagerá-los, o ampliá-los, o aprofundá-los, o fingi-los, no sentido de Fernando Pessoa, já era papel do artista coexistente no homem religioso* (REGIO, 1983: 187).

Entretanto, ao respeitar e transformar esteticamente o elemento de sua *sinceridade literária*, Régio foi acusado de fazer uma poesia do Eu, uma poesia egoísta que não dava conta de problemas reais da sociedade portuguesa. Essa acusação abre um longo debate que não poderá, considerando o objetivo do artigo, ser problematizada aqui, contudo, é necessário assinalar que, para Régio, a literatura é sempre social, independentemente de ser panfletária ou não. Ao ser fiel à sua *sinceridade literária*, o poeta trabalhava com aquilo que se apresentava como pulsão, incontrolável obviamente, que segue o movimento de dentro para fora. Objetivar sua obra com a questão da “utilidade”, de se produzir obra socialmente relevante, é negar o princípio básico dessa poética. Régio não fazia uma poesia do “eu”, no sentido egotista, afinal, como se sabe, o “eu” em arte é plural. Como disse, certa vez, Theodor Adorno, *conceitos sociais não devem ser trazidos de fora às composições líricas, mas sim devem surgir da rigorosa intuição delas mesmas* (ADORNO, 2003: 87). E quem poderia negar que o conflito do homem religioso não é um conflito social? Na poesia regiana, não é mais o poeta José Maria dos Reis Pereira que apresenta seu conflito, mas o “eu” universal:

O artista já renunciou à sua subjetividade no processo dionisiaco: a imagem, que lhe mostra a sua unidade com o coração do mundo, é uma cena de sonho, que torna sensível aquela contradição e

aquela dor primordiais, juntamente com o prazer primigênio da aparência. O “eu” do lírico soa portanto a partir do abismo do ser: sua “subjetividade”, no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão (NIETZSCHE, 2007: 41).

Estabelecer e defender a dupla fase de elaboração poética era uma forma de equilibrar duas forças naturais, mas a forma de manter a tensão necessária a que Nietzsche defende como a única que anima as grandes obras, foi, para Régio, deixar manifestar em sua poesia o conflito entre o Bem e o Mal, entre o Espírito e a Carne, que ele afirma ter em afinidade com Dostoievski: *reconhecia profundas afinidades: sobretudo no seu turvo debate entre o Bem e o Mal na alma do homem* (REGIO, 1983: 185). O Mal, na poesia de Régio, vem constantemente associado ao erotismo, aos apelos da carne, mas não somente esses prazeres o condenavam a um sofrimento atroz, existiam ainda os prazeres do intelecto que, segundo ele, também o afastavam do homem místico que ele era: *existem ainda os prazeres do intelecto, que podem defraudar a vida religiosa pelo que convidam ao orgulho, à satisfação dentro do círculo fechado da Razão sem Deus, à distração, em suma, perante o que ao menos hipoteticamente esteja para Lá* (REGIO, 1983: 189).

O poeta não considera que pensar o prazer intelectual como uma distorção de sua religiosidade o estaria afastando da discussão acerca da relação “religião X arte”, pois, para ele, é evidente que a arte, a ciência e a filosofia figuram como *distrações* para o homem religioso. Mas para o poeta, a coexistência, nele, do homem religioso e do artista somente permitia o reenvio de um para o outro, ou seja, a vida religiosa lhe era favorável enquanto artista, visto que ela lhe oferecia a matéria “bruta”, era ela a fonte de sua “sinceridade literária”, por outro lado, expressar sua religiosidade esteticamente lhe permitia estar cada vez mais próximo de Deus. Contudo, essa certeza da ambivalência dos valores atribuídos a cada uma dessas atividades, a religiosa e a artística, não amenizava o conflito entre a Carne e o Espírito, afinal, essas duas pulsões alimentavam, igualmente, a sinceridade literária de Régio:

... acaso só a minha vida religiosa era expressa pela minha criação artística? Homem de carne que também era, e de sentimentos, e de instintos, e de impulsões e propensões obscuras, e de sentimentos, sensações, pensamentos contraditórios, - homem bem terreno como também era – a toda essa caótica, impura e sinistra ou não sinistra densidade ia a minha arte buscar matéria de expressão (REGIO, 1983: 193).

O que se observa é um homem em constante conflito, afinal, se a estrutura bipartida entre fundo e forma, dionisiaco e apolíneo, resolveu, aparentemente, o problema em conciliar alguns conceitos que o aproximavam, como esteta, de uma exegese romântica, a noção de “pré-existência”, de “sinceridade literária” e de “grande personalidade”, com a consciência de que o trabalho estético exige uma capacidade e elaboração racional, por outro lado, as pulsões que representam sua sinceridade literária guardam um outro conflito. Segundo Régio, a sua arte tanto o aproximava de sua religiosidade como o afastava dela, por lhe aproximar de um mundo sem Deus. Verdade seja dita, a poesia de Régio é de uma sensualidade vibrante, desconcertante e encantadora, que tanto aproxima seu leitor de Deus quanto do Diabo. Por tudo o que se apresentou acima, fica óbvia a impossibilidade de se falar somente de Deus ou somente do Diabo na poesia de José Régio, visto que um não existe sem o outro. Não vou entrar nas considerações teológicas que poderiam problematizar essa afirmação, não se trata de uma consideração generalizada, mas contextual. No universo poético regiano, Deus e Diabo são equivalentes.

Os pares dicotômicos

Interessante, para além da teorização do conflito exposta pelo próprio poeta, é observar como e em que medida esse conflito, ou conflitos, se apresenta em seus poemas. José Régio publicou, em vida, oito volumes de poesia: *Poemas de Deus e do Diabo* (1926), *Biografia* (1929), *As Encruzilhadas de Deus* (1935-36), *Fado* (1941), *Mas Deus é Grande* (1945), *A Chaga do*

Lado (1954), *Filho do Homem* (1961) e *Cântico Suspenso* (1968). Para analisar esses conflitos, que se apresentam como pares dicotômicos, selecionei três poemas de diferentes obras: “Poema da Carne-Espírito”, publicado em *As encruzilhadas de Deus*, “O Templo Abandonado”, publicado em *Cântico Suspenso* e “Narciso”, publicado em *Poemas de Deus e do Diabo*. A análise dos poemas segue a cronologia de publicação das obras. Tomo a liberdade de reproduzir os poemas na íntegra a fim de que o leitor deste texto tenha não somente a oportunidade de conhecer a poesia de Régio como uma visão panorâmica e completa dos textos sobre os quais se debruça essa leitura.

Em outro momento deste texto comentou-se a concepção de “jogo da arte” defendida pelo esteta português, e essa noção de jogo está diretamente articulada com a questão do trabalho estético empreendido pelo poeta ao moldar sua sinceridade literária, sua matéria bruta, a inspiração. Essa noção do jogo da arte também foi discutida por outros teóricos da literatura e, mais especificamente, por Wolfgang Iser, em “O Jogo do Texto” (ISER, 1979). O espaço do texto representa, por exemplo, um tabuleiro de xadrez, onde jogam o autor e o leitor, mas da mesma forma que no xadrez, o resultado do jogo não é um dado, somente é obtido à medida que as escolhas dos jogadores são interpretadas. Apesar de o texto literário ser o resultado de um ato intencional, como o é no caso da poesia regiana, ele visa a algo que ainda não está acessível à consciência imediata: *o texto é composto por um mundo que ainda há de ser identificado e que é esboçado de modo a incitar o leitor a imaginá-lo e, por fim, a interpretá-lo* (ISER, 1979: 107). A interpretação, portanto, necessita passar pelo jogo, pelo ato de decifrar o texto, a fim de atingir o desvelamento desse mundo, no caso da poesia regiana, um mundo de conflitos.

“Narciso”

Dentro de mim me quis eu ver. Tremia,
Dobrado em dois sobre meu próprio poço...
Ah, que terrível face e que arcabouço
Este meu corpo lânguido escondia!

Ó boca tumular, cerrada e fria,
Cujo silêncio esfíngico bem ouço!
Ó lindos olhos sôfregos, de moço,
Numa frente a suar melancolia!

Assim me desejei nestas imagens.
Meus poemas requintados e selvagens,
O meu Desejo os sulca de vermelho:

Que eu vivo à espera dessa noite estranha,
Noite de amor em que me goze e tenha,
... *Lá no fundo do poço em que me espelho!*

Trata-se de um soneto decassílabo onde se observa uma linha de raciocínio lógico nas escolhas dos vocábulos que garantem as rimas externas dos dois quartetos e tercetos: *tremia/escondia; poço/arcabouço; fria/melancolia; ouço/moço; imagens/selvagens; vermelho/espelho e estranha/tenha*. Com a liberdade que o leitor goza, no ato de leitura, de organizar os signos de forma a compreendê-los e interpretá-los, uma nova frase se constrói no elenco dessas rimas: *Tremia e escondia nesse poço, arcabouço, dessa fria melancolia, que moço ouço, essas imagens selvagens que no espelho vermelho estranhas tenha*.

No poema, tem-se a presença de dois sujeitos, *Eu/Tu* que, como o próprio título do poema deixa entrever, representam um só *Eu* cindido em dois. A dualidade do sujeito já vem marcada na forma eleita pelo poeta, o soneto, pois que ela é simétrica. Outro detalhe a ser observado refere-se às aliterações dos encontros consonantais nos dois quartetos: *Dentro – tremia – Dobrado – próprio; fria – sôfrego – frente*. A presença da consoante vibrante /r/ reforça a ideia do medo, do sentimento da experiência religiosa de se estar diante do numinoso, é a sensação do *tremendum* – do terror místico. O *tremendum* (*pavor sacer*) é uma sensação de apagamento do ser ante o objeto numinoso, é a sensação do nada. O numinoso é sempre aquilo de que não nos aproximamos sem morrer. O que significa dizer que essa relação de *tremendum* ou de veneração, que é estabelecida pelo homem diante do numinoso, coloca em xeque o conhecimento de si, o cosmos interior do receptor. Rudolf Otto definiu esse conhecimento de si como *o sentimento da criatura que*

se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura (OTTO: 19). Essa experiência religiosa da aniquilação do sujeito que se encontra no outro *Eu* só parece ser possível no espaço eleito, o da poesia, que possibilita o acesso ao *silêncio esfíngico* que *bem ouço*. Somente em dois momentos temos a presença de reticências no poema, que se apresentam no primeiro quarteto e no segundo terceto, como se representassem a abertura e o fechamento da frase, do poema e da experiência religiosa: *Dobrado em dois sobre meu próprio poço... Lá no fundo do poço em que me espelho*. Há dois poços, o *próprio poço* e o *poço em que me espelho* e o que propicia esse encontro é o desejo do eu lírico em fazer de sua poesia a expressão de seu desejo, o da junção dos dois *Eus*: *Assim me desejei nestas imagens/ Meus poemas requintados e selvagens,/ O meu Desejo os sulca de vermelho:/ Que eu vivo à espera dessa noite estranha,/ Noite de amor em que me goze e tenha*. Esse poema introduz, neste estudo, uma característica forte da poesia regiana, a metapoesia. E, enquanto tal, essa poesia apresenta o par dicotômico “fundo e forma”. Os dois elementos coexistem e, contudo, não anulam o conflito, que é, em verdade, um conflito humano, o da eterna busca pelo autoconhecimento que não se dá sem *pathos*.

“Poema da Carne-Espírito”

Em noites de furor, julgo que és tu.
Atiro os braços para te abraçar!
Abraço o meu corpo nu;
Beijo os meus lábios e o ar...

Todo o corpo me dói de tais desejos
Que minha carne flagelada e moça
Já só exige quaisquer beijos:
Basta-lhe a água, já, de qualquer poça.
Eis como tu ficas distante,
E assim a fera triste em mim desperta.
E eu vou-me em busca de qualquer amante,
Pedir esmola a qualquer porta aberta...

Se isto é pecado, e se é mesquinha
Esta sede sem escolha,

Por que não vens tu dar-me, Eva só minha,
A única flor que eu sem miséria colha?

Por que não vens, nos oiros-rosas da manhã
Que eu inventei para te receber,
Minha mãe! minha amante! minha irmã!,
(Divina e animal...) minha mulhaer...?

Sei que não vens. (Como virias,
Se não és corpo, embora eu t'ò imagine?)
Vou-me, a desoras, por vielas tortuosas e sombrias,
Como em busca de alguém que me assassine...

*As que do amor fizeram ganba-pão
Somem-se e reaparecem-me às esquinas,
E acobertado pela escuridão,
Deliro, então, misérias peregrinas.*

*Por que não vens, tu que não chegas,
Meu terrível fantasma real e vago?!
E sonho... sim! que vens – Sim! que te entregas
Na pobre carne que pago...*

*Sonho, quando os espasmos me agoniam,
Teu corpo de camélias e açucenas,
Sobre o qual os meus beijos passariam
Como um roçar ou um flutuar de penas...*

*Sonho-te, para te humilhar,
E me vingar da tua ausência,
Nesse instante supremo, estridulo... e vulgar,
Em que o prazer atinge o cúmulo da urgência.*

*Mas ante mim,
Levita-se o teu espectro:
E esse instante já no fim
É um infinito em que penetro...*

*E por virtude tua, amo-as, em tais momentos,
As que se prestam ao meu vício!*

Religiosidade e estética

*Assim, no meu espasmo, há comprometimentos,
Auréolas, angústia e sacrifício.*

*E assim de algum mau leito de aluguer
O altar se eleva em que me é grave e doce
Comemorar, gozar, e padecer
O mistério da Posse.*

*Nus! sós e nus!, os corpos rolarão
Nessa vertigem dum não sei que Mais...
E os leitos podres se transformarão
Em deliciosos abismos de ânsia e ais.*

*Evadir-me-ei, então, por sei lá bem que espaços,
Cego de raiva e de ternuras loucas,
Tendo duas cabeças, quatro pernas, quatro braços.
E uma só língua em duas bocas!*

*Todas as forças brutas que suporto
Desencadearão, em mim, o seu poder,
Até que vergue para o lado, morto,
A soluçar e a tremer...*

*Para outro lado, outra metade, como um trapo
Caiu... ficou assim horas sem fim.
Mudo, olharei, então, esse farrapo
Que despeguei de mim:*

*Mudo olharei aqueles seios esmagados,
Aquele ventre aberto, como um vaso que parti,
Aquele sexo negro, e esses cabelos desganhados,
E essa garganta que mordei...*

*E subtilmente, como um anjo em prece
Descendo à luz duma estrela,
Minha inocência incorruptível desce...
Desce até mim, ou rapta-me até ela.*

*Sem dar por isso, choro rezou, como quando
Rezava às ave-marias,*

*E ouvia os anjos entoando
Que longínquas melodias...!*

*“... E eis o que posso dar-te – penso,
Ante este corpo cúmplice do meu;
Quando, súbito, leio em seu olhar imenso
Que ela interroga como eu.*

*Ai!, se eu pudesse dizer tudo! E calo
Coisas íntimas, novas, insondáveis e subtis,
Todo um mundo que desminto quando falo,
Que eu valho..., mas pelo que a voz não diz;*

*E arrumando a um cantinho, ali me fico
Ruminando, na sombra, um sonho estranho,
E é então que eu sou eu! (eu livre e rico...)
Meu fantasma estelar! Porque te tenho.*

*Foi em ti que saciei o meu desejo:
Em qualquer meretriz te prostituis...
E mais: És tu que as beijas se eu as beijo,
Porque eu dou-te o aguilhão com que as possuis.*

*E se é loucura desejar-te, pois tu és
Um hábito, uma auréola, uma sombra, ou uma graça,
Pois não tens mãos, não tens cabeça, não tens sexo, não tens
pés
Sendo, embora, qualquer mulher que passa,*

*O não te desejar é impossível
Porque tu sabes, sempre moça e eterna amante,
Pairar, virgem suprema, inatingível,
Prostituída a cada instante.*

Os poemas longos geralmente assustam os analistas críticos, mas essa inquietação pode se dissipar se forem consideradas as duas fases da concepção poética: há algo sendo comunicado, mas é algo transformado esteticamente, elevado ao maior grau tropológico, referencial, portanto, o caminho seguro a ser seguido pelo analista é sempre o inverso da construção do poema. Primeiro se identifica a estrutura para em seguida, a partir

dos elementos destacados dessa organização heterogênea, proceder com a leitura interpretativa da “sinceridade literária”. E existe uma certeza a ser sempre considerada – mesmo que todos os elementos possíveis sejam identificados na estrutura do poema, seja ele de longa ou curta extensão, jamais se alcançará “a” leitura de um poema, mas sim “uma” leitura possível. Nesse poema, a dicotomia já vem expressa no título, *Carne-Espírito*, mas ele não apresenta a simetria de “Narciso”, visto que, apesar de ser estruturado em quadras, vinte e seis para ser exata, e de apresentar uma preocupação com a metrificação, seus versos não são homogêneos, trata-se de um poema de versos heterométricos. O que se observa, então, é um esforço para estruturar a loucura, o devaneio, provocado por esse embate entre *Carne/Espírito*, que escapa ao controle, por isso a grande maioria de versos é de decassílabos, mas os heptassílabos, octossílabos, eneassílabos e até versos bárbaros, com catorze sílabas métricas, impedem a harmonização. Contudo, ainda se percebe um anseio pelo controle do desejo, na estrutura, com a presença das rimas externas. Tendo em vista que as vinte e seis quadras apresentam rimas externas alternadas (ABAB), divididas entre rimas pobres, como *agoniam/passariam*, ricas, como *receber/mulher* e preciosa, como *subtis/diz*, é necessário estratificar essas rimas em categoria específicas, como, por exemplo, a de classes de palavras. Essa estratificação se assemelha ao que Charles Sanders Peirce denomina como qualidades essenciais à observação fenomenológica: saber distinguir, discriminar e ser capaz de generalizar (SANTAELLA, 2003: 33).

Início então com as relações rítmicas estabelecidas entre pares, onde um dos vocábulos é um verbo. Já se observa, pelo valor semântico dos termos, que, no geral, há quatro focos de atenção definidos quanto à ação. O primeiro deles diz respeito à imprecisão, ao sonho: *abraçar/ar*; *imagine/assassine*; *desperta/aberta*; *virias/sombrias*; *vago/pago*; *espectro/penetro*; *graça/passa*. O segundo refere-se ao sofrimento imposto e sofrido: *agoniam/passariam*; *humilhar/vulgar*; *aluguer/padecer*; *suporto/morto*; *poder/tremer* e *parti/mordi*. O terceiro se concentra na experiência do sujeito da enunciação: *escolha/colha*; *penso/imenso*; *calo/falo*; *subtis/diz*; *fico/rico*; *estranho/tenho*. O quarto, e

último foco, está relacionado ao sujeito passivo em relação ao enunciador: *receber/mulher*; *chegas/entregas*; *prostituis/possuis*; *és/pés*. Quanto ao sujeito(s) passivo(s), a leitura das ações empreendidas no poema exige uma problematização dos pronomes, visto que há uma distinção a ser feita que concede uma maior clareza à análise. Assim se dispõem, nas rimas externas, os pronomes pessoais, sejam retos ou oblíquos, e os possessivos: *tu/nu*; *mim/fim*; *fim/mim*; *estrela/ela*; *meu/eu*. É perceptível que a atenção recai no ciclo representado pelas terminações *mim/fim* e *fim/mim*. E para acrescentar alguns elementos a essa idéia do “ciclo”, é necessário analisar em detalhes os sujeitos do poema: *Eu*; *Tu* (mãe, amante, irmã, divina e animal, mulher; não-corpo, fantasma real e vago; espectro; um hábito; uma auréola, uma sombra, uma graça; não tem mãos, não tens cabeça, não tens sexo, não tens pés; sempre moça e eterna amante; virgem suprema, inatingível; substituída a cada instante), *Ela* (minha carne; a fera triste) *Elas* (que do amor fizeram ganha-pão; pobre carne paga; as que se prestam ao meu vício; outra metade; farrapo; corpo cúmplice do meu) *Nós* (sós e nus); *Ela* (anjo em prece; inocência incorruptível).

Há, claramente, dois planos nesse poema, um real, aquele em que o eu lírico busca na carne humana o seu altar, e o invisível, aquele em que o altar se faz necessário para se aproximar de Deus. Em uma primeira leitura do poema, o leitor poderia interpretar que *Tu* é uma mulher adorada, inatingível, idealizada e que, portanto, o eu lírico busca nas meretrizes o prazer que não pode ter com ela. Mas os elementos destacado acima direciona a leitura para um segundo nível, aquele em que se percebe a desumanização dessa *mulher...?* que *não tem mãos*, nem *pés*, nem *sexo*, nem *cabeça*, que não tem *corpo*. Não se trata de uma mulher, trata-se de um *espectro*, *um hábito*, *uma auréola*, *uma sombra*, *uma graça*. No percurso do consórcio sexual, no *altar* erigido, o eu lírico avalia o rito de passagem que viveu naquele instante – *E arrumando a um cantinho, ali me fico/ Ruminando, na sombra, um sonho estranho* – é nesse momento que ele se descobre: *E é então que eu sou mais eu!* Somente pela carne é que o eu lírico atingiu o espírito, esse ser sem sexo, esse espectro divino.

“O Templo Abandonado”

*Feito de quê, o poema? Um pão já encetado
Sobre a mesa de pinho.
Ali ao lado,
Meio copo de vinho.*

*É vinho, o vinho, ou sangue? E o pão
É pão, ou carne? Que garganta
Deixou ficar no ar silêncios da canção
Que ninguém canta?*

*De um raio que do Sol que se extinguia veio,
Já brilhou como um líquido rubi
Aquele copo meio cheio.
Já cheirou bem aquele pão, ali.*

*Há quanto tempo o Cristo, ou o Judas,
Já foi à cruz, ou à figueira,
E aquele vinho, ou o pão, entre as paredes mudas,
Espera quem de novo o queira?*

*Quem vem beber aquele meio vinho
Para acabar aquele meio pão?
De essas tábuas de pinho,
Foi vinho, ou sangue, o que pingou no chão?*

*Sangue maldito, vinho consagrado,
Pão, carne de famintos, hóstia santa...
Feito de quê, o poema? O templo abandonado.
Meio copo de vinho. O pão só encetado.
Silêncios, pelo ar, duma canção que ninguém canta.*

O poema se inicia com uma pergunta: *Feito de quê, o poema?* E, em paralelo a essa questão, o eu lírico propõe outras três que estabelecem a relação de equivalência. O paralelismo pode ser dividido quanto ao assunto objeto do questionamento, por um lado, a arte e, por outro, a religião. Se existe um paralelismo, como parece ser o caso, é necessário analisar em se-

parado cada grupo de questões. Tendo em vista que a pergunta do primeiro verso é sobre poesia, será interessante iniciar a investigação pelo objeto com o qual ela está sendo comparada – os elementos religiosos: *É vinbo, o vinbo, ou sangue? E o pão/ É pão ou carne?; Há quanto tempo o Cristo ou o Judas/ Já foi à cruz, ou à fogueira?* Dois são os elementos fundamentais desses questionamentos – a fé e a memória. Somente a fé atestaria que aquele vinho era sangue e que aquele pão era carne, contudo, apenas a memória, ou a rememoração contínua, da história do sacrifício divino e da traição humana poderia alimentar a fé.

Há dois momentos, em diferentes estrofes, onde o eu lírico estabelece a relação entre religião e poesia, quando precisamente, usa três sintagmas: *silêncios da canção, paredes mudas e canção que ninguém canta*. Na segunda estrofe, onde questionou a natureza do pão e do vinho, ele pergunta: *Que garganta/ deixou ficar no ar silêncios da canção/ Que ninguém canta?* A poesia lírica é a canção por eleição para cantar/contar histórias esquecidas ao longo dos anos, o que lhe confere um papel importantíssimo na história da humanidade. É uma questão sobre a responsabilidade dessa poesia, uma tarefa que só pode ser empreendida por aquele que esteja disposto a *beber aquele meio vinbo/ Para acabar aquele meio pão*. O poeta eleito é aquele que está disposto ao sacrifício, que assume uma responsabilidade ímpar de cantar o *Sangue maldito, o vinbo consagrado, o Pão, carne de famintos e a hóstia santa*. A fim de fechar o ciclo o eu lírico volta à questão inicial, agora, na última estrofe do poema – *Feito de quê, o poema?* Caso o poeta fuja à responsabilidade de fazer a sua lira entoar a *canção que ninguém canta*, ela permanecerá um *templo abandonado*.

Considerações finais

Ao que tudo indica, José Régio não fugiu à responsabilidade de dar uma direção à sua lira, ao aceitar comer do pão e beber do vinho, ele se doou à poesia através do respeito à sua “sinceridade literária”, que mesmo deixando-o nu diante de seus conflitos, jamais lhe negou material poético.

O que fica claro com a leitura desses poemas e de outros mais de Régio é que, de fato, o poeta foi fiel aos postulados que defendeu nas páginas da revista *Presença*. Insuflou de vida própria sua poesia, ao obedecer ao fluxo de sua inspiração e ao trabalhar esteticamente seus poemas. Para encerrar este texto, retomo as palavras do esteta:

Se, num certo sentido ou medida, pode o artista enriquecer verdadeiramente a matéria pela forma que lhe dá, lícito será supor-se que uma visão enriquecida dessa matéria é que possibilitou, ou exigiu, uma forma adequadamente rica. Assim voltamos à idéia de que o grande artista é sempre um grande homem de instintos, sensações, sentimentos, intuições, idéias acima do comum – e que para direta ou indiretamente serem expressos exigem recursos expressivos também invulgares, e um invulgar jogo ou uso desses recursos (REGIO, 1983: 199).

José Régio é sem dúvida um desses “grandes homens”, que encanta com sua poesia sensualmente religiosa e que transforma seus leitores em testemunhas oculares e, ao mesmo tempo, cúmplices de seus conflitos, tão reais.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura I*. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2003.

ISER, Wolfgang. “O jogo do texto”, In: *A leitura e o leitor – textos da estética da recepção*. Seleção, coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O'TTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, Ltda., s/d.

RÉGIO, José. “Literatura viva”, In: *História do movimento da “Presença”*. [por João Gaspar Simões], Coimbra: Atlântida, 1958.

_____. *Confissão dum homem religioso*. Porto: Brasília Editora, 1983.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit, tome III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

Profanações fílmicas e o ato da escrita

Clélia Mello¹

A exortação à reinvenção do cinema é uma constante em nossa época, e muitos os que profetizam a respeito de novos modos de realização para redimensionar a experiência de participação do público. Inconformistas que, às margens das convenções, germinam idéias e experimentam abordagens alternativas ao rito cinematográfico. Este é o caso de Peter Greenaway que, mesmo em seus filmes criados para a exibição em salas convencionais, explora o uso de diferentes linguagens e modalidades artísticas. Por meio de paralelos e analogias com as formas culturais consagradas, que são manifestas em cena como signos, ele questiona o vocabulário cinematográfico face aos sistemas de representação já introjetados.

Para focalizar certos aspectos diferenciais de seu proceder que obliteram a leitura cartesiana proporcionando *religares* diferenciados, a opção foi por passagens intervalares de dois filmes advindos do sistema teatral jacobino, e que possuem uma semelhança argumental ao refletirem sobre o que hoje nos alimenta: *The Cook, the Thief, his Wife and her Lover* (1989) e *Prospero's Books* (1991), o primeiro sobre o comemos, o último sobre o que lemos. Estes filmes, que no Brasil foram intitulados “O Cozinheiro, o Ladrão, sua Mulher e seu Amante” e “A Última Tempestade”, impossibilitam uma fruição banal. Eles instigam a imaginação por meio da estrutura múltipla da narratividade, obrigando-nos a interpretar e refinar a própria leitura para afrontá-los numa prática significativa. É essa a minha propos-

1 Professora da UFSC.

ta – em uma escrita efetivada por meio de digressões e comentários que, por sua vez, foram ativados a partir de certos atratadores presentes na *mise en film* (*mise en scène, mise en cadre, mise en bouche, mise à nu* e *mise en abyme*).

Em *The Cook, the Thief, his Wife and her Lover*, adentramos o corpo fílmico através de uma fábula de Peter Greenaway inspirada em *T'is Pity She's a Whore*, de John Ford, e que carrega o espírito da crueldade tão característico do teatro jacobino (que na Inglaterra marcou a transição do modo de pensar renascentista para o barroco, apontando um singular momento de crise). Foi através dessa peça que Artaud, para convocar à prática teatral rigorosa, questionadora e reflexiva, teceu a comparação entre o teatro e a peste como uma forma de revelação que tem por critério a violência dos sentidos. Similar ao profetizado por Artaud, Greenaway atenta ao poder destruturador da arte para liberar forças, romper linguagens e desencadear possibilidades, através de um processo reflexivo, de uma poética atuante.

O filme é desconcertante, mórbido e violento. Há a primazia da estética do grotesco ao trazer à cena o horror e a luxuriosa obscenidade da miséria humana e dos sonhos em uma série crescente de humilhações. Quando a voz pela primeira vez se manifesta, ela é gutural ressoando por entre os latidos na grotesca e brutal cena que se passa no estacionamento, através das incisivas palavras de Spica – o ladrão – que, em exibição do orgânico e em referência à animalidade corpórea, passa excremento na boca de um homem ameaçando: “-Abra a boca! Aprenda a apreciar o que come”. Após o que, urina em sua vítima complementando: “-Quero comer e beber do melhor e custa caro”. A associação de Spica e de seus comparsas com a malta é imediata, pois vivem em grupo e partilham um terceiro. Quando o movimento da câmera se desloca à direita, como a observar o séquito percorrendo a fãustica cozinha, o som de uma voz em homilia chega antes. As sombrias palavras de contrição, retiradas do Salmo 51, são entoadas por um angelical soprano que, ironicamente, pede perdão por seus pecados: “-... elimine minhas transgressões, purga-me com hissopo e serei limpo, lava-me e serei mais claro que a neve”.

Na antiga lei inglesa, através da leitura do trecho inicial desse salmo em latim, o réu que sabia ler, lendo-o em voz alta apelava para o “benefício do clérigo” (isenção de julgamento por tribunal secular tal com era direito dos clérigos). O verso ficou conhecido como *neck verse*, literalmente “verso do pescoço”, pois livrava os delinqüentes primários do enforcamento. Este recurso foi utilizado pelo dramaturgo Ben Jonson em seu julgamento. Logo após ser libertado ele criou *Every Man Out of his Humour* (1599), encenada por Shakespeare e Companhia. Ben Johnson foi mestre na produção de entretenimentos festivos conhecidos como Máscaras (Greenaway formalizará a Máscara em *Prospero's Books*, filme baseado em *The Tempest* de Shakespeare).

O salmo 51, também conhecido como *Miserere*, foi composto por Davi quando o profeta Natã o advertiu por ele ter cometido adultério com Betesabá. Antes da revolução no rito católico (Concílio Vaticano II, 1962-1965), quando as cerimônias eram realizadas em latim, segundo a prescrição do Ofício divino o *Miserere*, além de fazer parte do Ofício litúrgico, era geralmente cantado no primeiro dia da quaresma (quarta-feira de cinzas). Mas na sexta-feira da Paixão (quinta, sexta e sábado), esse salmo de penitência era utilizado de maneira particular, sendo entoado sem qualquer acompanhamento musical na introdução do invitatório, tal como acontece inicialmente na *mise en film*. O *Miserere* é uma prece musical, um ato de contrição realizado a serviço de uma ação, em uma celebração específica, sendo empregado até hoje é empregado pelo Papa no Ofício das Trevas, quando acontece o apagar progressivo das luzes. Ironicamente, em *The Cook...* o ladrão provoca a extinção das luzes interrompendo a melodia expiatória, e por fim apaga a vela que até então iluminava os quadros-vivos.

Na Bíblia, o salmo 51 é literalmente endereçado ao diretor da música e, como tal, foi musicado por Michael Nyman. Se pensarmos que o compositor é o diretor musical da encenação, acrescenta-se outra voz, estando em jogo associações conceituais referentes à própria construção musical. Na composição de Nyman, o solo se transforma numa antifonia ao ser alternado pelo contraste de vozes. Na *mise en film*, o coro onipre-

sente atua como uma voz interior: *Miserere mei Deus, secundum magnam misericordiam tuam...* A presença das vozes *a capella* aporta uma transcendência que livra do provincialismo do diálogo. Como um cântico ritual, convida a integração grupal e a participação coletiva. E ao nos lembrar que nos primórdios da Igreja Cristã o serviço religioso consistia principalmente no cântico dos Salmos (além da presença destes em todas as bíblias), a pungente força da composição de Nyman cria outra dimensão na adequação da transposição do ritual litúrgico à cena que foi efetivada por Greenaway: ela é subsequente a cruel humilhação da abertura e justamente a personagem que nos introduz ao espaço especializado do restaurante – a cozinha.

Ao canto, que alude ao culto religioso, contrapõem-se imagens sombrias que contaminam o discurso musical: o ladrão, sua mulher e seu séquito entram em um cortejo arrastado e funesto como se adentrassem em um ambiente de calor infernal. Analogamente a uma encenação musical pré-operística, os serviçais trabalham na cozinha silenciosamente, como se meditassem sobre as palavras ouvidas. Na atitude quase religiosa intensificam o contraste. Os passos, as passagens que se processam, trazem a idéia de expurgação; e a composição cênica remete às Moralidades, à evolução do drama litúrgico aos Mistérios medievais e a influência desse sistema no teatro elisabetano.

A utilização dos símbolos religiosos em cena traça, por analogia, um paralelo entre o ritual da missa e o ritual do grande cinema como linguagens que vinculam a audiência em um cerimonial: os participantes têm a sua atenção orientada, assistem a pregação com a qual se envolvem catarticamente e se alimentam, comungando, em um ato de fé, uma iguaria similar à eucarística.

Como signos rotacionados, essas referências emolduram a relação entre os vários espaços em jogo; pois, ao mesmo tempo em que a escritura cênica salienta o aspecto ritualístico contido numa encenação, a representação histórica e a ilusão representativa são questionadas. Por extensão, coloca-se em foco o tratamento desses temas conforme convencionados pelo cinema, inquirindo a representação mítica e a presença do público no

que diz respeito à atitude de crença diante da cena que lhe é apresentada. A *mise en film*, ao pontuar que se assiste e se participa de uma realização encenada, evidencia sobremaneira as máscaras sociais; levando-nos à percepção da escrita autoral para além dos reflexos condicionados que são derivados do cotidiano adestramento.

Já no fim do filme, depois de realizado o ato sacrificial, o mito cristão do canibalismo – consumado na comunhão através de uma incorporação simbólica – é concretizado em cena. A vingança também é convertida em ato ritual: similar a procissão de *Corpus Christi*, os vitimados adentram em cortejo à sala de jantar com o corpo do amante. No banquete alusivo à Santa Ceia, transgressivamente é reinscrito o sinal da mutilação sobre a carne: depois de Spica ter bebido o vinho, sua mulher Georgina retira o sudário e expõe o corpo do amante. Mas, como em um agenciamento da natureza em transformação – assinalada pela morte de Deus e do sujeito – não ocorre nenhuma transubstanciação mística. A solidão, a impossibilidade de comunicação e o absurdo associam-se com grande força ao contexto frente ao qual nada é sagrado; ou o é, se cremos que toda memória é também uma ressurreição. Com trágico humor, em sua ironia mordaz e impactante, Greenaway destrói as expectativas de uma conclusão através da transcendência do homem sobre o mundo decaído.

Nesse final indigesto e desestabilizante, além do mito cristão vários outros mitos são, concomitantemente, ingeridos pelo audiente; como o da supremacia da razão, o da memória, o da representação, o da história linear enquanto uma continuidade de fatos, o do cinema como consumo. E se a cozinha pode ser vista como a representação de uma proto-indústria, no sentido da especialização da eficiência taylorista de uma ação repetitiva e na divisão de ocupações, no fracionamento do trabalho estruturado em torno do chefe, o mesmo se processa em relação à organização do trabalho no cinema, onde esses princípios são detectados. Levando-nos à comparação do cozinheiro com o cineasta: ambos organizam e regem a preparação do alimento a ser consumido.

Ao examinar tabus perigosos, o ato herético de Greenaway, com o canibalismo literal e metafórico processado em cena, condiz com o procedimento de John Ford, produzindo uma inferência como uma pitada de condimento: a comédia *An ill Begining has a good End*, de Ford, foi destruída por um cozinheiro que cobriu as tortas que produzia com as folhas manuscritas pensando que elas não tinham serventia. Na proximidade com distância, leva a pensar que se o cinema é um lugar onde o gosto burguês se alimenta e o prato oferecido é sempre digerível e palatável, Greenaway, ao reprocessar esses ingredientes, nos oferece um banquete singular cujo deguste é diferenciado. O que ingerimos nos mantém? É alimento?

Por sua vez, em *Prospero's Books* deparamo-nos com o universo de *The Tempest*. No filme o ícone John Gielgud, como Próspero, domina com a sua presença o centro da encenação transposta para a tela. Este era considerado, naquela época, a maior personalidade viva do teatro shakespeariano, tendo criado uma espécie de mitologia da interpretação. Conhecido por sua voz lendária, ele era o último ator de uma centenária família do teatro elisabetano e herdeiro do que ficou conhecido como o “tímbre Terry”. A ampliar ainda mais, o filme foi realizado a partir de uma proposta de Gielgud que há muito acalentava o sonho de realizar um filme da peça. A potencializar esses aspectos, dentro de uma corrente de pensamento consolidada, o papel de Próspero – o último criado por Shakespeare em sua última peça completa – pode ser concebido como um auto-retrato shakespeariano em sua despedida do teatro: a tentativa de realizar suas últimas possibilidades. (GREENAWAY: 1991; 9-18).

O encenador que ficara seduzido pela possibilidade de trabalhar o texto teatral com aquele ator de toda uma tradição agora finda, propôs-se a uma reflexão sobre a arte, o poder, a representação e o cinema através do tratamento dado ao texto. A tônica recaiu sobre a aproximação altamente imbricada e intensificada entre Gielgud e Próspero, Gielgud e Shakespeare e também com ele próprio, como criador, em relação àquelas personagens. Para Greenaway, que sempre sublinha o próprio artifício para trazer

a audiência para a realização, a peça era um meio ideal para este jogo, por ser extremamente auto-referencial.

Outro motivo que levou Greenaway a realizar o filme foi a possibilidade de formalizar a Máscara. Considerada a precursora da Ópera, essa encenação era repleta de efeitos visuais propiciados por um significativo maquinário. Mas se pensarmos que a máscara visava atingir os sentidos, podendo ser vista como uma interpolação no teatro shakespeariano, ela foi conceitualmente central na composição fílmica. No filme, além da encenação ser sinestésica, encontra-se presente as duas tendências dominantes na Máscara elisabetana: a do texto e a do espetáculo (que se atritavam na busca de uma formalização). Mas de um modo extremamente diferenciado, sem o domínio de uma sobre a outra. Há também um paralelo da Máscara em relação aos efeitos propiciados pelo maquinário de hoje e uma ênfase sobre o dispositivo da máscara no cinema. Tanto do recurso que se destina a mascarar parte do campo da tomada, quanto da própria tela, da moldura, do enquadramento que privilegia uma determinada parte do evento. Com elas são exacerbadas diferentes composições óticas que destacam o artifício e o processo de trucagem; evidenciando a reflexão de Greenaway sobre a realização fílmica como questionamento da própria linguagem que está sendo utilizada.

De acordo com o pensamento de Greenaway (1994:15), a fabricação de um artefato é ligada à idéia da manufatura dos artefatos passados e não pode ser realizada sem essa herança. Cada imagem é portadora de uma história, de uma proposta ou de uma verdade e a maioria delas reconta essa história ou faz um comentário a respeito, estrategicamente aumentando o interesse e o potencial do conteúdo na direção daquelas imagens às quais nos inclinamos. Desse modo, em seu trabalho, ele se esforça para evitar que o procedimento de absorção e/ou de evaporação aconteça. Foi com essa intenção que em *Prospero's Books* a forma de realização corresponde intimamente ao conteúdo. Em uma tentativa de explicar como funciona a imaginação, como se dá a relação do autor com a sua obra ao manipular imagens e palavras. Assim, na transformação de *The Tem-*

pest, Greenaway compôs uma série cultural antológica elaborando o texto como texto por meio de 24 livros viventes. Através desses compêndios ele procurou traduzir a riqueza, o interesse e a relevância implícitos no texto de Shakespeare com a ênfase recaindo na magia da literatura. O ponto de partida veio de Gonzalo, através da noção vinculada ao texto teatral de que o poder de Próspero emanava de seus livros, segundo Próspero conta para Miranda na peça: “Sabendo que eu amava meus livros ele proveu-me, de minha própria biblioteca, com volumes que eu prezo acima de meu ducado” (GREENAWAY: 1991; 15-28).

Esse é o único trecho que é enfaticamente desdobrado e deslocado da seqüência narrativa do texto de Shakespeare, aparecendo também no início da encenação filmica. Na longa abertura, alternadamente a gota que cai ruidosamente na escuridão, ele é materializado em escrita e desta na voz de Próspero que então se manifesta onisciente. Gielgud como Próspero/Shakespeare concebe, transcreve e verbaliza o texto originado de sua imaginação, sublinhando sentidos auto-referenciais: ao começar a criar com suas palavras a cena de tempestade, que irá se transformar no próprio texto teatral, Próspero, em parte, está imerso na água quando Ariel urina sobre a mesma. Esse líquido semeia associações latentes de nascimento, reinício e dor como um elixir da vida. No fluxo das transformações, tal elemento dinamizado (amniótico e fonte da linguagem) fertiliza as folhas – o esperma, a água, a tinta, a palavra. Na alegoria a representação alquímica se manifesta, já que na primeira parte da Grande Obra Saturnina a matéria prima é misturada a “urina do efebo” e sublimada para dissipar a escuridão. Também para a purificação do ouro ou do rei, como esse metal perfeito é chamado, misturam-se as impurezas com antimônio que as atrai e absorve, sendo por isso chamado de “imã dos filósofos” ou “banho do rei”.

Sob o signo da magia irrompe a encenação que, como para Artaud, não está em nada, mas se serve de todas as linguagens. Porém, se este buscava a experiência não mediada, a autenticidade; pensando encenar obras elisabetanas despojadas do texto, na *mise em film* o texto se encontra pre-

sente. Mas para além de uma transposição literária, assinala a transmutação do texto de Shakespeare, que comporta em si todas as possibilidades virtuais ao derivar os elementos, em encenação, em escritura fílmica. Evidenciando o caráter teatral dos estados filosóficos da matéria através da simbologia alquímica. Também a Gielgud/Shakespeare/Greenaway em sua operação teatral de fazer ouro – conforme designado por Artaud ao observar a misteriosa identidade de essência existente entre o princípio do teatro e o da alquimia.

Como linha cifrada, a voz de Gielgud/Próspero/Shakespeare paira sobre tudo. Uma voz que, à semelhança de um som onírico, projeta visões a modificar o universo em que estão imersas as personagens. Entretanto, mesmo com essa onipresença não há univocidade, irradiando possibilidades de inferências por meio de diversos motivos, sonoros e visuais, que desestabilizam a própria significação para uma explosão dos sentidos. Como o que se processa na entonação dessa tempestuosa abertura quando, a partir de sua primeira fala em imagem que também é a primeira do texto e com a palavra escrita *boatswain* dominando picturalmente a tela, através de ecos, reiteraões, distorções sonoras, joga-se com as palavras proferidas com uma intensidade artaudiana, em sua dimensão materialista metafísica, produzindo efeitos muito além do seu sentido imediato.

Gielgud/Próspero paira sobre as imagens como o ordenador mágico. Tal qual um espelho sgnico a sua imagem, que em si mesma comporta uma série de referências associativas – ator, escritor, encenador, personagem, pensamentos, acontecimentos –, é revestida com uma série de camadas que permite, ao mesmo tempo, preservar a separação entre os elementos e ver os reflexos e as transparências. Páginas dos livros aparecem sobre a imagem central ou lateralmente, pausando para a nossa consideração, e então desaparecem substituídas por outras imagens e palavras hieráticas. Com o filme estruturado na linguagem como instrumento de dominação (o poder de Próspero através da detenção do saber, da habilidade em ler e entender os livros mágicos – conforme a linha de Caliban, rubricou Greenaway no livro-roteiro [1991, p.15]) e sobre a escrita (a composição

do texto de “A Tempestade”), a caligrafia se inscreve na tela justaposta às imagens e texturas. Esta ênfase no ato de escrever predomina sobre a contenção, sobre os centros e os princípios estáveis, criando indeterminação.

No plurilingüismo da *mise en film*, através de um texto, de um livro gerando outros, como uma partenogênese literária, a pobre cela de Próspero transforma-se pela magia da literatura em seu palácio icônico. Este poder é ressaltado logo na abertura, quando o manto azul de Próspero, em sua fluída origem, transmuta-se na cortina teatral e faz falar “A Tempestade”: Próspero, o demiurgo, depois de parir as personagens desce a escadaria e desdobrado, bifurcando-se a ser refletido na personagem, percorre os pavilhões que o levam ao quarto de Miranda para torná-la ciente (e a nós) de sua história. Para tanto, alquimicamente, ele converte a página do livro da Arquitetura onde aparece a imagem da fachada da Biblioteca Laurentiana de Miguelangelo (o primeiro edifício no qual o tratamento exterior correspondeu ao que tradicionalmente era dado nas paredes internas, parecendo assim ter sido virado de dentro para fora), no átrio de seu palácio. A página que se abre em maquete se transforma no próprio objeto arquitetônico e materializa o cenário, assinalando a inversão dos espaços e a correspondência do conteúdo do texto de Shakespeare com a realização.

A constituição dos livros como matéria virtual é analogamente enfatizada através da idéia de arquitetura sonora e sua reverberação. Mas ao mesmo tempo em que esses livros são produzidos pela narrativa de Próspero e atuam como *leitmotive*, a relação se inverte e se agencia sob variáveis, transformando o texto em música, em pintura, no próprio *gestus*. A lembrar que a obra é matéria transsubstanciada ao ocupar uma porção do espaço de um livro, e remetendo, também, ao espaço consagrado aos livros em uma biblioteca.

Nas fraturas virtuais através da apresentação dos livros, dos temas musicais, ou das variantes complexas que se abrem em situações justapostas, a ancoragem se processa na voz e na própria imagem: nos enquadramentos e reenquadramentos que se fragmentam e multiplicam, no desdobramento das formas que se fundem e se dissolvem em associações

analógicas. A mente de Próspero é o labirinto que compartimenta a tela como um palácio de frames, de espelhos, de arcos, da qual, na busca de saídas possíveis, ele é prisioneiro.

A transformação da forma imagética da escrita em conteúdo arquitetural dos sonhos, que se materializa através da inversão dos espaços que, por sua vez, se espelham, remete poderosamente a concretização da “arte da memória” – uma técnica hermética mnemônica que era utilizada por antigos oradores e foi redescoberta pelos alquímicos e jesuítas durante o Renascimento. Ela permitia construir claramente toda uma arquitetura na imaginação, diferenciando os espaços através de ícones simbólicos. Nessa construção havia três opções concomitantes, que conduziriam à localização de cada memória: uma com atrativos da realidade, outra totalmente fictícia e a terceira mesclando, meio a meio, ficção e realidade. Ao percorrer o interior do espaço arquitetônico, através da localização dos ícones diferenciados, podia-se recuperar todo um arsenal de conhecimento. Sob o viés dessa leitura, podemos pensar que, na mise en film, o palácio de Próspero foi construído segundo o seu sistema mnemônico e assim, ao percorrê-lo, ele resgata detalhadamente a sua história – cada espécie em um nicho adequado. É através dos ícones, conforme a localização destes por entre os espaços dos arcos, que Próspero recupera os detalhes da memória que na lembrança lhe escapam; ao mesmo tempo em que nos permite, através dela, performar o desejado.

Essas cenas memorialistas – que ocorrem entre os espaços dos arcos onde estavam os ícones que depois são substituídos por livros – são espelhadas e se refletem ainda em outro espelho. Por inferência, elas remetem à concepção medieval da fantasia através da identificação do ato de olhar no espelho com a imaginação. Mas se naquela concepção existia uma polaridade entre a imaginação falsa e a verdadeira, na mise en film esta idéia é estilizada. Pois, se Próspero dá vida aos fantasmas de sua memória na imagem refletida de sua imaginação, ao mesmo tempo, no entrelaçamento entre o imaginário e o real, a função mediadora do espelho (da união com a própria imagem) é quebrada. No jogo de espelhos que se

processa Próspero é, concomitantemente, vidente e visto. Este procedimento dá ênfase às avessas para a ilusão especular e, por analogia, destaca o mito do cinema como espelho da realidade. Assim, se a imagem especular surge como um duplo, como uma imagem reflexa, mantendo uma relação particular com o que lhe é exterior – já que se oferece ao nosso olhar o fragmento que é permitido (e permitimos) que ela nos mostre; pode-se dizer que, na mise en film – ao refletir, sublinhar e desconstruir o artifício, a crença mítica e o desejo narcísico – a imagem especular se torna inflexiva e inflexa em uma miríade reflexiva.

Na inversão dos papéis, a própria voz toma a função da personagem. É Gielgud/Próspero quem nos conta tornando possível a história, dando vida ao papel das personagens, ao papel que interpreta, ao vocalizar com distância filosófica as falas de todas as personagens. Simultaneamente, ao dar corpo para as linhas em voz alta – enquanto narra e desempenha a ação da qual é o protagonista, ele escreve sua história, ou seja, auto-referencial e nos trazendo ao texto novamente. Enfatizando, dessa maneira, o poder encantatório de evocação e realização, não apenas como um meio de expressão e, sim, como a própria expressão. No movimento reflexivo com que compõe a sua história, Próspero se transforma num outrar-se, como na leitura quando partilhamos os ecos de outros, e impõe o silêncio, pois é ele o criador que tem todos em suas mãos, inclusive a si mesmo. Ouvimos a sua voz, que em relação espiralada é o texto de Shakespeare/Próspero/Gielgud/Greenaway, a qual não somente dá voz a personagem título como joga com todas as personagens envolvidas. Demiurgo da ausência presentificada, ao voltar-se a si mesmo, Próspero faz o presente e se alimenta do que cria, modelando as personagens em sua composição.

A ampliar ainda mais, em uma leitura teológica Próspero pode ser visto como a personificação de Deus. Ele é o Verbo, a gênese de tudo e todos. Criando e decidindo as palavras e ações de todas as personagens, controladas como marionetes pelo “além”. Esta leitura também é propiciada pelo texto de Shakespeare, já que podemos identificar Ariel como o símbolo do bem e Caliban atuando como força antagônica. Ariel, como o

Arcanjo protetor, é quem intercede, pedindo a misericórdia divina (e no filme interfere na escrita sagrada). Por sua vez, Caliban (anagrama de carnibal) encarnaria Lúcifer, já que ficamos cientes do passado no qual ele e Próspero viveram em harmonia, e que ele foi expulso para uma cova como consequência de atos pecaminosos – uma criatura das “trevas” na fala de Próspero, que o reconhece como sua cria. Miranda em sua pureza com o Espírito Santo e Ferdinando com Cristo, visto que é a vítima condenada pelo erro de outros e aceita o trabalho imposto, expiando o pecado alheio. No filme tal relação é paradoxalmente realçada com Miranda e Ferdinando no quadro vivo da Pietà. Prosseguindo essa leitura teológica, o livro que Próspero escreve estaria relacionado com o Gênesis, e os 24 livros com os do Antigo Testamento que integram a Bíblia judaica.

Outra leitura ecoante que pode ser relacionada à sagrada escritura, refere-se à idéia de que o universo é um livro que os homens se dedicam a interpretar, a traduzir, e a própria tradução de Greenaway do texto canônico de Shakespeare para a linguagem do cinema. Criando, para tanto, uma escritura cênica que enfatiza a importância dos aspectos relacionados à história cultural dos textos e, ao mesmo tempo, trata do problema da reprodutibilidade e da equivalência ao se transferir um texto de uma língua para outra. Assim, na tradução do texto teatral ao fílmico, além dos próprios fabricantes de ficções se tornarem personagens através dos signos inseridos, é sublinhada a aproximação de Próspero escritor, tradutor e bibliotecário com Borges, transparecendo a idéia do livro que explicita poeticamente para que o leitor o reescreva. Mas há, sobretudo, alusões iconográficas e citações a São Jerônimo, tornando evidente a atitude reflexiva de Peter Greenaway. Tal qual o padroeiro dos tradutores (São Jerônimo) em relação à Bíblia Sagrada, Greenaway afirmou o princípio da tradução livre e a fidelidade ao texto criado por Shakespeare, como Verbo e Origem; pois, como sabemos, esse texto chegou até nós graças às diferentes vozes com que propagado.

As peças de Shakespeare, tais como as conhecemos hoje, foram publicadas em sua maioria posteriormente a sua morte, com base em anota-

ções de “deixas” e marcações de cena copiadas pelos atores (o *prompt-book*), e as lembranças que delas tinham seus colaboradores, atores e amigos. O livro com as trinta e seis peças completas foi publicado, em 1623, sete anos após a sua morte. Nele, a sua última peça (*The Tempest*) veio a ser a primeira, iniciando-se na página 19, logo após o prefácio, a ocupar dezenove páginas; assim sendo, em uma relação anelada, ela é alfa e ômega, o princípio e o fim. Na maioria das publicações inglesas até hoje – mantendo a dupla tradição da primeira edição – ela segue sendo a primeira e ocupando dezenove páginas. No decorrer do tempo esses textos foram sendo revistos e a autoria dos mesmos por Shakespeare foi muito questionada. Não há resquício de qualquer fragmento teatral escrito por ele. Sobre “A Tempestade” existe toda uma teoria de que a peça foi alterada em vários caminhos depois de Shakespeare a ter completado. Com evidências puramente textuais de cortes, sugestões de modificação estrutural, e de interferência de outras pessoas rubricando a peça. Assim, literalmente, Shakespeare não manuscreeu “A Tempestade”, como hoje é difundido. O texto foi escrito por várias mãos.

Essas referências estão presentes em cena, ampliando as ressonâncias do ato da escrita na composição fílmica. Com a peça de Shakespeare simbolizando a possibilidade de leituras, de diversas configurações e, portanto, (d)a própria encenação. Além disso, se nos lembrarmos que no modo de pensar ocidental é eminente a força da Bíblia e de Shakespeare, Próspero/Gielgud recita o texto como no medievo era feito com a Bíblia, remetendo à pregação da Palavra de Deus revelada pelos textos canônicos (como uma preleção essencial dirigida a um público que deve ser persuadido da verdade e validade do que é passado). Mas ao se jogar com a metaforicidade da escritura sacralizada, ao trazer outros textos para estabelecer relações e refleti-la como num salão de espelhos, o próprio sermão demiúrgico é pervertido. As imagens, como ecos visuais de uma imagem sonora, vêm e vão, a salientar o materialismo do incorporeal – e/ou se quiser, a sua natureza imaterial. Nesse sentido, pode-se dizer que, de modo concomitante Greenaway contrapõe a liberdade da sua tradução ao literalismo

normalmente defendido para com os textos sagrados e revela a tênue ficção daquilo que é representado.

No final do filme, como a calar pensamentos, no perdão que dá voz as personagens concedendo-lhes com a fala a autonomia quando nenhuma tinha posse de si mesma, o demiurgo Próspero renuncia ao seu poder, quebra a sua pena, despe-se do seu manto e sai pela primeira vez de sua biblioteca. Liberta Ariel e, com o auxílio deste espírito lança seus livros ao mar. Caliban recolhe dois: o *fac-símile* incompleto de Shakespeare (onde nada consta em dezenove páginas) e o escrito por Próspero: *The Tempest*. A preservar dessa maneira a matéria e o conhecimento para a posteridade. No epílogo falado por Próspero, acontecem as simultâneas despedidas das personagens encarnadas por Gielgud na composição. Por fim, com o rosto aprisionado pela tela, ele como Próspero, pede a própria liberdade e sai de cena, fixado pela máscara do cinema: Da escuridão da água, como elemento da imaginação materializante, surge Ariel que se lança em nossa direção e zarpa; deixando-nos com o som de um corpo lançado n'água que se aquieta em uma gota. Assim, o texto que se dividiu como um *motto* do filme *we split*, com a infinita fragmentação de linguagens e imagens desdobradas pela imaginação de Shakespeare/Gielgud/Greenaway em Próspero, volta latente ao seu estado original – fonte de energia.

O sonho é a realidade primeva, a matéria virtual.

... *we are such stuff As dreames are made on* (The Tempest,
Act IV, Scene 1) SHAKESPEARE

Referências

ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Dupla*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BROOK, Peter. *O teatro e seu espaço*. Vozes Limitada, 1970.

GASSNER, John. *Mestres do Teatro I*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GREENAWAY, Peter. *Prospero's Books*. London: Thames & Hudson, 1991.
_____. *The Stairs*. London: Merrell Holberton, 1994.

GREER, Germaine. *Shakespeare*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LEPSCHY, Giulio. *Língua/fala. Tradução*. Enciclopédia EINAUDI 2 linguagem – enunciação. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, p. 71-82, p. 284-196.

PARK, Honan. *Shakespeare: uma vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

KERMODE, Frank. *The Arden Shakespeare*. London: Routledge, 1994

SHAKESPEARE, W. Mr. William Shakespeares. Comedies, histories & tragedies. First Folio,1623. Fac simile virtual: <http://internetshakespeare.uvic.ca>. Acesso em 20/03/2009

ZINZIG, Frei Pedro. *Dicionário Musical*. Rio de Janeiro: Kosmos editora, 1947.

Filmografia / Ficha Técnica

The Cook, the Thief, his Wife and her Lover (1989). Direção e roteiro: Peter Greenaway. Fotografia: Sacha Vierny. Música: Michael Nyman. Som: Garth Marshall. Montagem: John Wilson. Design Produção: Ben van Os, Jan Roelfs. Figurino: Jean-Paul Gautier. Produção Executiva: Kees Kasander e Denis Wigman (co-Produção). Produtoras: Allarts Cook, Erato Films, Films Inc. Com Richard Bohringer, Michael Gambon, Helen Mirren, Alan Howard, Tim Roth, Paul Russell, Liz Smith, e grande elenco. País: Reino Unido/ França.

Prospero's Books (1991). Direção e roteiro adaptado: Peter Greenaway. Fotografia: Sacha Vierny. Música: Michael Nyman. Som: Nigel Heath. Montagem: Marina Bodbyl. Design Produção: Ben Van Os, Jan Roelfs. Figurino: Jacques Janssen, Maggie McMahon, Dien van Straalen e Emi Wada. Coreografia: Karine Saporta. Coreografia de Caliban: Michael Clark. Infografia: Eve Ramboz. Designer Livros: Han Ing Lim, Todd Van Hulzen. Produção: Kees Kasander, Denis Wigman, Roland Wigman, Masato Hara, Katsufumi Nakamura, Yoshinobu Namano. Produtoras: Allarts, Cinéa, Camera One, Penta Film. Com John Gielgud, Michael Clark, Michel Blanc, Isabelle Pasco, Erland Josephson, Tom Bellz. e grande elenco. País: Reino Unido/ França/ Itália/ Holanda/ Japão.

A ficção dá vida ao trem

Rosana Cristina Zanelatto Santos¹

E estas são também as últimas palavras que Te dirijo, oh meu Deus furioso: isto não Te valerá de nada! Fizeste de tudo para fazer-me duvidar de Ti, para que eu não creia em Ti. Mas morro exatamente como vivi, com uma fé inquebrantável.

Louvado seja para sempre o deus dos mortos, o deus vingador, da verdade e da justiça, que muito em breve mostrará novamente Sua face ao mundo e que com a Sua voz todo-poderosa fará tremer este mundo nos seus alicerces.

Schemá Israel! Escuta Israel, nosso deus o Eterno, o Eterno é Um. À Tua mão, Oh, Senhor, entrego este meu último suspiro (KO-LITZ, 2003, p. 27).

Uma das primeiras projeções cinematográficas feitas ao público ocorreu no final do século XIX, em Paris, e mostrava uma locomotiva em movimento, rumo aos espectadores. Alguns, apavorados com a possibilidade de serem “atropelados”, correram para fora da sala, refugiando-se na rua. Os irmãos Lumière conseguiram, seja por meio dos recursos tecnológicos de que dispunham, seja pela inerente faculdade mimética do ser humano (segundo Aristóteles), colocar em cena uma força capaz de despertar nos espectadores a confusão (geradora do medo do atropelamento) entre o que é e o que parece ser.²

1 Professora da UFMS e pesquisadora do CNPq.

2 Sugerimos, sobre o tema, a leitura do ensaio A doutrina das semelhanças, de Walter Benjamin.

Não discutiremos neste artigo o atrofamento da aura da obra de arte “[...] na era de sua reproduzibilidade técnica” (BENJAMIN, 1986, p. 168), nem o abalo construtivo que isso representou, ainda segundo Benjamin, para robustecimento da “[...] liquidação do valor tradicional do patrimônio da cultura” (1986, p. 169). Nosso objetivo é mostrar/questionar o caráter de meio de entretenimento inicialmente atribuído ao cinema e como, com o passar do tempo e com a transformação das experiências humanas nesse decurso temporal, a apreensão pelo espectador das imagens cinematográficas foi capaz de gerar, pela virtualidade, sensações e realidades que, ao longo da história, podem estruturar-se como verdades generalizáveis.

Selecionamos como objeto de análise a película *Trem da Vida*³, vinda a público em 1998, sendo uma co-produção franco-belga-húngara. Considerada uma comédia dramática, foi agraciada com o prêmio David de Donatello (o Oscar italiano) de melhor filme estrangeiro no ano de seu lançamento.

Em linhas gerais, vemos em cena em *Trem da Vida* os habitantes (judeus) de uma *shetl* na França, que no verão de 1941 são avisados de que os nazistas estão próximos de sua aldeia e que eles serão deportados para um lugar de onde não se volta. Surge, então, a ideia de comprar um trem, forjar documentos para todos os fugitivos e viajar, pela Europa e pela União Soviética, com a intenção de, por esse trajeto, chegar à Palestina, à Terra Prometida. O final do filme surpreende o espectador pela dimensão de realidade empírica que uma obra de arte pode assumir diante do público.

Com base nessa sinopse, os leitores que não conhecem a película podem pensar: “Mais uma produção sobre a caça e o extermínio dos judeus pelos nazistas”. O gênero ao qual se filia o filme não importa: tragédia, comédia, melodrama – o cerne do enredo aparentemente é o mesmo de outros sobre o mesmo assunto. No entanto, o que queremos é mostrar como *Trem da Vida* abre mão dos clichês montados ao longo de uma série

3 Título original em francês: *Train de Vie*.

de inserções, não somente cinematográficas, para encenar questões pertinentes aos povos em circulação na Europa desde o início da era cristã, com destaque, neste caso, para os judeus.

Antes de continuarmos nossa reflexão sobre o *Trem da Vida*, é relevante que nos lembremos do papel das imagens na divulgação para o mundo dos campos de concentração e dos campos de extermínio alemães durante a Segunda Guerra Mundial. Os relatos escritos vieram à tona algum tempo depois de passado o primeiro choque com o que foi visto/assistido em documentários produzidos pelos próprios alemães e pelos aliados. Exceção seja feita ao testemunho de Primo Levi, em *É isto um homem?*⁴, que anuncia em seu Prefácio:

Sou consciente dos defeitos estruturais do livro e peço desculpas por eles. Se não de fato, pelo menos como intenção e concepção o livro já nasceu nos dias do Campo. A necessidade de contar 'aos outros', de tornar 'os outros' participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de liberação interior. Daí, seu caráter fragmentário: seus capítulos foram escritos não em sucessão lógica, mas por ordem de urgência. O trabalho de ligação e fusão foi planejado posteriormente.

Acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto da imaginação (LEVI, 1988, p. 7-8).

Se o texto de Levi já nos previne do que encontraremos ao longo de sua narrativa, as imagens de corpos esqueléticos sendo atirados em valas lamacentas; de crianças sendo ameaçadas com fuzis; de olhos amedrontados, tentando sondar o que de fato lhes acontecerá depois que chegarem ao destino dos comboios, tudo isso move nossa percepção mimética das coisas do mundo e nos faz gerar quadros generalizados sobre o que vimos. Em tempo: queremos frisar, neste ponto da reflexão, o quanto o generalizável tam-

4 Tradução em língua portuguesa (editada pela Rocco) do italiano *Se questo è un uomo*.

bém é necessário na compreensão do mundo, uma vez que, com ele, estabelecemos a fronteira entre o aceitável e o inaceitável, entre a solidariedade e a barbárie, entre o humano e o que já não é mais humano. Dito de outro modo: se os primeiros documentários sobre os campos de concentração e de extermínio alemães nos alertavam para aquelas fronteiras binárias, o que veio depois de algum tempo perdeu essa percepção compreensiva de que falamos para tornar-se jogo maniqueísta, contrapondo nazistas e judeus, obscurecendo a perseguição dos alemães contra ciganos, homossexuais, testemunhas de Jeová e outros tantos inimigos dos arianos.

Chamemos, inicialmente, atenção para os fatos mais aparentes de *Trem da Vida*. Temos em cena personagens estereotipadas que, ao longo da narrativa, extrapolam suas caracterizações, apresentando-se ao espectador como seres em um mundo em constante mutação socioeconômica, cultural e identitária. Vejamos: Shlomo é o parvo, o louco (como ele e as demais personagens o denominam), aquele que na sua aparente ingenuidade e simplicidade é capaz de salvar-se a si e a seus companheiros pelo fato de ser o narrador da história. Shlomo herda de seu homônimo bíblico (Salomão) a sabedoria, sendo distinto, por exemplo, de tipos como o pícaro ou o malandro, ambos desejosos de, por via do engano e do embuste, tirarem proveito de situações que não lhe são favoráveis para se salvarem. A maioria das ideias que salva os passageiros do trem durante a jornada emanam de Shlomo.

Vemos também o Rabi, como é denominado ao longo da película o líder espiritual e político do *shetl* à beira do assalto alemão. Ele encarna o lugar do sagrado que se mantém na consciência coletiva do povo judeu, mas também é aquele que decide o destino secular dos homens em meio à *polis*. No entanto, no *Trem da Vida* sua liderança é constantemente ameaçada não somente pelos acontecimentos exteriores, porém por sua própria postura diante de um mundo desgovernado por conflitos de ordem bélica e étnica e que resvalam no questionamento mesmo da palavra sagrada. Na cena em que, durante o *Shabat*, judeus “nazistas”, judeus “comunistas” e judeus “ortodoxos” confrontam-se, quase chegando à violência física, Shlomo restabelece a paz com sua sabedoria. O Rabi está aturdido e as falas do sábio

Shlomo lembram-nos de uma intervenção do padre Bartolomeu Lourenço, personagem de *O Memorial do Convento*, de José Saramago:

Et ego in illo, disse o padre Bartolomeu Lourenço dentro da abegoria, pregoava assim o tema do sermão, [...] Et ego in illo, sim, e eu estou nele, eu Deus, nele homem, em mim, que sou homem, estás tu, que Deus és, Deus cabe dentro do homem, mas como pode Deus caber no homem se é imenso Deus e o homem tão pequena parte das suas criaturas, a resposta é que fica Deus no homem pelo sacramento, claro está, claríssimo é, mas, ficando no homem pelo sacramento, é preciso que o homem o tome, e assim Deus não fica no homem quando quer, mas quando o homem o deseja tomar, posto o que será dito que de alguma maneira o criador se fez criatura do homem (1982, p. 172-173).

Na casuística do padre Bartolomeu, bem como nas falas de Shlomo para contornar a situação de beligerância entre os judeus, lemos as estratégias argumentativas dos grandes talmudistas⁵. Os debates talmúdicos buscam esclarecer a verdade sobre temas concretos, porém chegando a resultados que extrapolem um caso específico, para servirem posteriormente a discussões levantadas em momentos subsequentes ao da abordagem inicial (cf. GIGLIO, 2000, p. 14).

E não é somente Shlomo quem usa a interpretação ao modo dos talmudistas: durante toda a narrativa do *Trem da Vida*, questões relevantes para a sobrevivência dos passageiros do comboio são tratadas “talmudi-

5 “O conjunto de Mishná e Guemará constitui o Talmud (ou Talmude) que, por sua vez, de acordo com o local no qual a Guemará foi criada, se denominará Talmud de Jerusalém ou Talmuda Babilônico. [...] A estrutura do Talmud consiste, portanto, nos vários trechos da Mishná, aos quais se agregam comentários, explicações e debates sobre o seu conteúdo legal, além de muitas narrativas que, em conjunto, constituem a Guemará. Na Guemará encontramos um rico acervo de debates sobre as diversas leis rituais, comerciais, familiares e sociais. Nestas discussões, através do uso da lógica e de uma série de recursos interpretativos das Escrituras Sagradas, diferentes opiniões rabínicas são contrapostas até que, frequentemente, surja um consenso acerca de uma controvérsia legal em discussão” (GIGLIO, 2000, p. 13-14).

camente”, para que o consenso vença as contendas geradas especialmente pelo medo do destino.

Há a “bela Esther”, aparentemente uma alegoria da beleza e da sedução da mulher judia como pintada na Bíblia. Porém, no filme, a jovem Esther é inconstante e suscetível às vicissitudes da hora, respondendo aos reveses coletivos e familiares. Encarnação da sedução feminina que põe a perder os homens – como uma Eva em plena *Shoab*⁶ – a jovem demonstra as incertezas que a assombram na cena do vagão, quando ela está ao lado do cigano – seu mais novo pretendente – e ao flagrar Shlomo observando-os, pergunta-lhe por que nunca se apaixonou. O louco lhe responde sobre a loucura – o *páthos* – que o tomaria caso se deixasse dominar pela paixão. Esther o questiona sobre um possível amor e ele declara seu amor por ela.

Na liderança do trem que ruma à Terra Prometida, vemos o judeu de ascendência germânica, Schwartz. Ele será o líder “nazista” do comboio de deportados judeus. Falante de ídiche, toma aulas com um parente distante vindo de Viena, a fim de amenizar os traços que fazem do ídiche uma língua que parece fazer chacota do alemão. Ao longo da viagem, Schwartz assume o seu lado germânico/nazista, sendo algumas de suas atitudes os estopins de situações de alta tensão, por exemplo, quando, durante a rebelião dos judeus “comunistas”, o sapateiro é feito prisioneiro por verdadeiros alemães e o líder dos judeus “nazistas” quer deixá-lo para trás e seguir viagem. Mais uma vez, Shlomo reúne-se com o conselho dos sábios e sua proposta de salvamento do prisioneiro é prontamente aceita e louvada.

Temos ainda outros sujeitos que, além dos judeus, foram perseguidos e exterminados pela ditadura de Hitler: os comunistas, os ciganos, bem como outros cidadãos oriundos do Leste europeu.

6 Ao invés de usarmos a expressão “holocausto”, vulgarmente utilizada quando se fala no genocídio do povo judeu durante a Segunda Guerra Mundial, preferimos *Shoab*, uma vez que o “holocausto” reconhece o dar-se em sacrifício, voluntariamente, em favor de alguma coisa, o que não aconteceu quando do extermínio referido.

Com base nessa gama de personagens, à primeira vista, estereotipadas, dizemos que uma leitura possível do *Trem da Vida* deve considerar os sujeitos e suas histórias individuais/particularizadas, porém esses mesmos sujeitos devem ser realçados como tipos sociais dentro de um contexto histórico e cultural abrangente, no qual é necessário destacar as filiações e os códigos simbólicos nos quais eles se inscrevem. Na película em questão, isto se refere ao período da Segunda Guerra Mundial e aos impasses surgidos entre os próprios judeus sobre seu destino não europeu, ou seja, a ida ou não para a Palestina, a Terra Prometida.

O objetivo do trem era chegar à Palestina, por um roteiro no mínimo bizarro. A história da ida dos judeus para a Palestina e a criação do Estado de Israel em 1948, com todas as suas dispersões, as suas dificuldades e seus (des)acordos só muito recentemente começaram a ser escritas e continuam a sê-lo.

Antes das fortes ondas de antisemitismo que tomaram a Europa dos séculos XIX e XX, com destaque para casos como o de Dreyfuss na França, e especialmente antes da *Sboab*, a tradição, a história, a cultura dos judeus estava inscrita na memória coletiva, sendo ainda, grandemente, transmitida oralmente. O registro dessa tradição via escrita marca indelevelmente a diferença entre judeus e europeus, apesar da presença secular dos primeiros na Europa.

O momento histórico acima demarcado parece propício ao questionamento, sempre sorrateiro, por parte da pertença ou não dos judeus à Europa. É o ponto de partida para as perguntas: quem sou eu? Judeu? Europeu? É quando o reprimido vem à tona.

Na tradição oral judaica, sempre esteve inscrita a propensão ao racionalismo, à dialética como forma argumentativa utilizada no Talmude. Freud, formado também nessa tradição, em *Moisés e o monoteísmo* (2001) propõe que esse modo de ver o mundo teria sido fundado por um estrangeiro, Moisés, um egípcio partidário do monoteísmo de Akenaton e foragido, com seus seguidores, de sua terra. Moisés, com sua ação em favor não somente da fuga dos hebreus do Egito, mas favorável à sua própria

sobrevivência, uma vez que era considerado inimigo do Estado egípcio, teria engendrado um modo de ser da civilidade judaica e que seria a base da civilidade européia. Aparentemente, ao modo talmúdico, Freud lança o paradoxo: os fundadores da civilidade européia não foram os europeus; foram os judeus. E ele aponta esse detalhe em tempos sombrios para si e para seus pares.

Sobre essa proposição freudiana, o entendimento de Edward Said (2004) é que *Moisés e o monoteísmo*, uma das grandes contribuições de Freud para os estudos da cultura, traz a crítica sistematizada de uma concepção linear do processo civilizatório (e não somente judeu), que deixa ao largo e soterradas as complexidades e as problematizações inerentes à constituição dos saberes e da tradição. Essa linearidade que Freud discute, segundo Said, esconde, na tradição oral, as marcas complexas de constituição e de (con)formação de um povo. Pode ser um projeto inconsciente, porém necessário para se atingir aquele objetivo.

Como tudo que é humano desmancha-se no discurso, a tradição oral judaica foi duramente atacada tanto pelos não judeus como pelos próprios judeus. Começa então um outro processo: o da problematização da inscrição e da pertença dos judeus ao mundo europeu e ao mundo não europeu e que precisa ser escrita para ser lembrada e continuamente discutida.

O *Trem da Vida* pode ser lido nessa perspectiva que une a Psicanálise freudiana e os Estudos de Cultura de Said. Vejamos: tudo se inicia com o mal estar de sentir-se estrangeiro num lugar que sempre se sentiu como seu. Os ex-habitantes da *shetl*, agora passageiros de um trem rumo à Palestina, perseguido por homens da resistência francesa, pelos alemães, pelos ciganos, não sabem mais o que são, nem se estão saindo do seu lugar, ou retornando para o lugar de onde foram expulsos há séculos. A pergunta, aparentemente ingênua, de uma criança durante a viagem é perturbadora: “Por que não se pode ser feliz em todas as partes do mundo?”

Gera-se, portanto, o desequilíbrio entre o que é e o que foi recalçado, soterrado na construção do edifício erigido para sermos e estarmos

no aqui-agora. Os judeus do trem materializam, na história narrada por Shlomo, o que foi excluído para que o projeto dos judeus “europeus” fosse erguido: a percepção (aliada ao racionalismo), o onírico (como apoio à sobrevivência em meio à realidade empírica), o matriarcalismo também como fonte de sabedoria. No entanto, o reprimido sempre retorna e a violência é uma de suas manifestações (lembremo-nos dos conflitos surgidos ao longo da viagem do trem), seja ela interna ao grupo, seja externa a ele – vejamos a belicosidade dos nazistas ou dos stalinistas contra os judeus.

A vontade dos judeus de retornar à sua “velha terra nova” lembra-nos do caso dos retornados brancos da África portuguesa, mais especificamente de Angola e de Moçambique: como retornar a um lugar de onde não se saiu, onde não se nasceu? Os judeus querem “retornar” a um lar mítico, paradoxalmente familiar e estranho. É também, ambigualmente, o lugar prometido, contudo não permitido.

Para Said, o símbolo utilizado por Freud para falar de tema tão espinhoso

[...] foi o fato de o fundador da identidade judaica ser ele mesmo um egípcio não-judeu. Em outras palavras, a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida, porque Moisés era egípcio e, portanto, sempre esteve fora da identidade dentro da qual tantos se posicionaram e sofreram – depois, talvez, até triunfaram (2004, p. 81-82).

Ainda segundo Said, falando sobre tudo isso e explicitando o drama do ser judeu, Freud deixa para nós indagações perturbadoras: “[...] pode uma história tão absolutamente indefinida e tão profundamente indeterminada [como a do povo judeu] algum dia ser escrita? Em que língua e com que tipo de vocabulário?” (2004, p. 82).

Ao nos voltarmos para o filme *Trem da Vida*, podemos pensar que resta a grande viagem, não como aquilo que um dia possibilitará o encontro de um porto seguro, porém como

[...] a busca da verdade, da paz, da imortalidade [...] A viagem que é uma fuga de si mesmo nunca terá êxito. [...] A caminhada em direção ao centro também se expressa pela busca da Terra prometida e pela peregrinação.

A viagem não passa da eterna busca e da fuga de si mesmo (CHEVALIER, 2003, p. 951-952).

Todos os peregrinos do trem são movidos por uma fé inquebrantável, estimulada por Shlomo, em sua saga de busca e de fuga. Lévy-Valensi, falando sobre Moisés, cita trecho do diário de Kafka escrito em 19 de outubro de 1921:

O vivo não chega ao fim da vida, ele afasta com uma das mãos o desespero que lhe causa seu destino, mas com a outra pode escrever aquilo que vê sob os escombros, pois ele vê diferente e mais coisas que os outros, 'morto em vida', ele é o 'autêntico sobrevivente' (1997, p. 741).

Nem Shlomo, nem seus companheiros sobreviverão à viagem. Porém, a narrativa que sai da boca do sábio louco durará indefinidamente, fazendo sobreviver a lembrança de que se o ser humano é imperfeito não é porque sua vida seja breve, porém porque ele é humano.

Referências

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Tradução Carlos Sussekind *et al.* 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Tradução Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GIGLIO, Auro del. *Iniciação ao Talmud*. São Paulo: Sêfer, 2000.

KOLITZ, Zvi. *Yossel Rakover dirige-se a Deus*. Tradução Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÉVY-VALENSI, E. Amado. Moisés, o absoluto e o inacabado. In: BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Tradução Carlos Sussekind *et al.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 737-743.

MIHAILEANU, Radu (Direção e Roteiro). *Trem da Vida*. Atores: Lionel Abelanski, Rufus, Clément Arari, Michel Muller, Agathe de la Fontaine, Bruno Abraham-Kremer. Produção: Noé Productions, Raphaël Films, 71 A, Hungry Eye Lowland Pictures, Le Studio Canal (França), RTL-TVI, 1998.

SAID, Edward W. *Freud e os não-europeus*. Tradução Arlene Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004.

SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. 19. ed. Lisboa: Caminho, 1982.

Casa Cândia do município de Anastácio-MS: patrimônio e memória social

Carlos Martins Junior¹

Fundada por imigrantes italianos, em Nioaque, no ano de 1905, com filial instalada, em 1908, à margem esquerda do rio Aquidauana, atual município de Anastácio, o estabelecimento comercial tradicionalmente conhecido como Casa Cândia pode ser considerado um remanescente das antigas casas comerciais que atuaram no sul do antigo Estado de Mato Grosso uno. Ainda hoje em funcionamento e arrolada pela 18ª SR do IPHAN, juntamente com outros nove edifícios que compõem o sítio histórico do Casario do Porto Geral de Anastácio, como patrimônio histórico municipal, a Casa Cândia, e os elementos arquitetônicos e documentais que a integram, constitui-se em fator privilegiado para a compreensão da emaranhada teia de relações sócio-econômicas vigentes no efervescente comércio platino no início do século XX. Explicar sua produção histórica focalizando as forças sociais envolvidas em sua origem e desenvolvimento, de modo a compreender seu significado como lugar da memória de Mato Grosso do Sul, é objetivo central deste trabalho.

Distante 127 km de Campo Grande, capital do estado de Mato Grosso do Sul, compondo a área que, tradicionalmente, constituía o chamado Bairro Margem Esquerda do rio Aquidauana, o município de Anastácio foi criado em 18 de março de 1964, em decorrência de seu desmembramento de Aquidauana, município vizinho localizado à margem direita

1 Professor da UFMS – CPAQ.

daquele rio. Seu nome é uma homenagem a Vicente Anastácio, comerciante de origem italiana que ali se fixou por volta de 1872, hoje reconhecido como um dos pioneiros do antigo bairro da Margem Esquerda. Da chegada de Vicente Anastácio à data da criação do novo município, desenrolou-se toda uma história de lutas por sua autonomia.²

As notícias mais recuadas sobre o território onde hoje se localizam aquelas cidades remontam ao século XVI, quando a área do Pantanal situada a Leste do rio Paraguai, hoje pertencente ao estado de Mato Grosso do Sul, conheceu as primeiras incursões espanholas. Um dos principais marcos dessas incursões de penetração e posse territorial espanholas na região foi a fundação, em 1593, por Rui Diaz de Guzman, do legendário povoado de Santiago de Xerez.

Originalmente localizado em algum ponto da margem direita do baixo curso do rio Muney, hoje Ivinhema, no atual município sul-mato-grossense de Navirai, o povoado de Santiago de Xerez permaneceu naquele local até 1599, quando foi trasladado para a região não inundável do Pantanal sul-mato-grossense banhada pela bacia hidrográfica dos rios Miranda (anteriormente denominado Mbotetey) e Aquidauana, sendo definitivamente destruído por bandeirantes paulistas em 1680.

Embora existam controvérsias quanto à exata localização da segunda Santiago de Xerez após 1599, recentes pesquisas arqueológicas apontam fortes indícios de que o povoado foi edificado à margem direita do rio Aquidauana, na altura da “Volta Grande”, aproximadamente quinze quilômetros a jusante da atual cidade de Aquidauana, mais espe-

2 Para maiores informações sobre a composição étnica e a trajetória histórica da região, ver entre outros MARTINS, Gilson Rodolfo – “Santiago de Xerez: uma problemática para a arqueologia histórica”. In: *Historia Paraguaya. Anuário de la Academia Paraguaya de la Historia*. Asunción: Academia Paraguaya de la Historia, vol. XLII, 2002; VALÉRIO, Cláudio – *Breve História de Anastácio*. Anastácio: Edição do autor, 2002; ROBBA, Claudio – *Aquidauana Ontem e Hoje*. Campo Grande: Gráfica do Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul, 1992; NEVES, Joana – *Um Porto Para o Pantanal. A fundação de Aquidauana: civilização e dependência*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2007.

cificamente nas terras da Fazenda Buriti. Referindo-se às ruínas que encontrou nessa fazenda, informa o arqueólogo Gilson Rodolfo Martins:

Pelo porte e pela extensão territorial desses vestígios (aproximadamente trinta hectares) é muito difícil atribuir a instalações rurais a origem dessas evidências. A historiografia e a memória regional têm claro que antes da fundação de Aquidauana, não havia nenhuma instalação edificada nessa área, nem mesmo retiros da fazenda Buriti, considerando-se, sobretudo, que os fundadores de Aquidauana eram portadores de um conhecimento detalhado do processo histórico do povoamento da região, mesmo antes da Guerra do Paraguai [...] é muito improvável que se houvesse algum assentamento anterior à fundação de Aquidauana, isso não fosse preservado na memória dos pioneiros do lugar.³

As informações do arqueólogo coincidem com as do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, que entre 1900 e 1906, no comando da comissão militar responsável pela construção da linha telegráfica do Sul de Mato Grosso, visitou a Fazenda Buriti, assim se referindo às ruínas ali encontradas:

No dia 2 de agosto de 1904, passamos pelo Buriti, porto da fazenda do mesmo nome, pertencente ao Coronel Trindade e distante meia légua da margem direita do rio. Neste porto desemboca um pequeno córrego. Um pouco acima de sua foz, na margem direita do Aquidauana, existiu outrora a célebre cidade de Xerez, da qual hoje restam apenas escassos vestígios. Onde foram casas, onde foram ruas, crescem agora as grandes árvores que constituem a mata do rio [...].⁴

3 MARTINS, Gilson Rodolfo – “Santiago de Xerez: uma problemática para a arqueologia histórica”. Op. cit., p. 251.

4 MINISTÉRIO DA AGRICULTURA-CNPI – *Relatório dos Trabalhos Realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, Apresentado às Autoridades do Ministério da Guerra pelo Major de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon como Chefe da Comissão*. RJ: Imprensa Nacional, 1949, p. 59.

Tais indícios têm estimulado não só o desencadeamento de novas pesquisas científicas e o desenvolvimento de perspectivas para a implementação do turismo cultural no município, como constituem fator fundamental para o aprofundamento das relações científico-culturais e turísticas entre Aquidauana e a capital paraguaia, Assunção, que, conforme declaração conjunta assinada pelos respectivos prefeitos em outubro de 2001, passaram a ser consideradas “cidades irmãs”.

Rota de passagem das bandeiras e das monções que, saindo de São Paulo, se dirigiam às minas auríferas de Cuiabá, a partir do século XVIII a região onde hoje se localizam os municípios de Aquidauana e Anastácio testemunhou o acirramento das disputas travadas entre colonizadores ibéricos pela posse da área. Disputas que também envolveram a população indígena, a exemplo dos Guaicuru, Paiaguá, Kadweo, Terena, Kinikinao e Layana.

No século XIX, a invasão paraguaia em território sul-mato-grossense, fato considerado o estopim da Guerra da Tríplice Aliança, constituiu-se num divisor de águas do processo de ocupação dessa área de fronteiras até aquele momento não claramente delimitadas.

Marcas de episódios que compuseram o cenário da guerra podem ser encontradas em várias cidades do estado, a exemplo de Corumbá, Dourados, Nioaque, Jardim, Guia Lopes da Laguna, Aquidauana e Anastácio. Marcas de episódios num cenário de guerra que hoje configuram para toda a região tanto um forte potencial para o desenvolvimento da pesquisa histórica e arqueológica, quanto para a prática das modalidades do turismo de contemplação e cultural.

Exemplo disso o visitante que se dirige ao Pantanal vindo de Campo Grande pela BR 262 encontra já durante a viagem. Localizado em pleno município de Anastácio, distando cerca de 15 km de sua sede, da estrada o visitante avista o Morro do Chapéu e o Morro Azul. Integrando a Serra de Maracaju, que serpenteia grande parte do município, esses verdadeiros monumentos naturais esculpidos pela ação da intempérie foram cantados em verso e prosa pelos poetas e escritores locais, a exemplo de

Aglay Trindade, que no livro intitulado *Morro Azul* relata a saga dos inúmeros fazendeiros que para lá se dirigiram quando da invasão paraguaia, ali permanecendo durante os anos que durou a guerra. Já na expressão do escritor e atual prefeito municipal de Anastácio, Cláudio Valério:

Dizem os mais antigos que esses monumentos naturais guardam, em suas entranhas, segredos inescrutáveis como botijas de ouro e outras pedras preciosas, e documentos históricos. Foram ali colocados por famílias e padres fugitivos da Guerra do Paraguai. Conhecemos um cidadão de nome Moacir Adelino de Lucena que afirma sonhar, constantemente, com esses tesouros, sem jamais tê-los tocado.⁵

Vale ressaltar ainda, que próximo ao Morro Azul, no local denominado Porto Canuto, à margem esquerda do rio Aquidauana, os soldados brasileiros pertencentes à Força Expedicionária de Mato Grosso ficaram acantonados em 1867, encerrando sua participação no episódio conhecido, nos anais da história do Brasil e da Guerra do Paraguai, como a Retirada da Laguna. Epopéia imortalizada com profusão de detalhes e colorido de imagens pela pena magistral do Visconde de Taunay no livro *A Retirada da Laguna. Episódio da Guerra do Paraguai*, publicado em 1871.

Isso posto é possível afirmar que a área abrangida pelos morros do Chapéu e Azul e pelos rios Taquaruçu e Aquidauana, próximo à sede do município de Anastácio, incorporam elementos determinantes do início e do fim da guerra com o Paraguai, daí a sua importância como monumento ambiental e cultural, não só para a população local, mas de todo o estado de Mato Grosso do Sul.

Porém, a viagem não se encerra aí. Ultrapassado esse trecho da “morraria” da Serra de Maracaju, em Anastácio nosso visitante pode ser levado a entrar em contato com uma enorme diversidade étnica e cultural, expressa, entre outros, nos assentamentos rurais, em sua maioria compos-

5 VALÉRIO, Cláudio – *Breve História de Anastácio*. Op. cit., p. 81.

tos por trabalhadores oriundos do nordeste brasileiro, os quais se especializaram na produção da farinha de mandioca (tida como a de melhor qualidade do estado); no aldeamento Terena urbano da Aldeinha; bem como na arquitetura do conjunto de dez edificações construídas às margens do rio Aquidauana entre o final do século XIX e início do XX. Tombadas pela 18ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, atualmente integrando o sítio histórico do “Casario do Porto Geral de Anastácio”, de imediato essas edificações indiciam períodos de prosperidade econômica vividos em toda a região. Mas a compreensão mais aprofundada do que representa aquele conjunto arquitetônico exige a inserção do visitante no rico processo histórico que o produziu.

Como destacou a historiadora sul-mato-grossense Lúcia Salsa Corrêa, o fim da guerra com o Paraguai trouxe profundas mudanças para Mato Grosso, sobretudo para a sua porção sul, resultantes da penetração de modernos mecanismos impostos pelo do sistema capitalista em nível global. Superadas as dificuldades com a guerra, iniciou-se a reorganização dos núcleos urbanos devastados, e o restabelecimento da navegação pela rede hidroviária da Bacia do Prata viabilizou a atração de Mato Grosso para a órbita de interesses do capital estrangeiro, no interior da qual cidades como Buenos Aires, Montevideu e outros centros portuários platinos transformaram-se em pólos de concentração de intensa atividade comercial vinculada ao capital financeiro, irradiando através da navegação fluvial sua influência sobre a região de Mato Grosso.⁶

Na expressão de Gilberto Luiz Alves, tal processo esteve intimamente articulado às casas comerciais vinculadas aos grandes comerciantes dos portos, agentes sociais cujo surgimento remonta ao ano de 1857, quando, fruto do acordo entre os governos paraguaio e brasileiro, abriu-se à navegação toda a rede hidroviária da Bacia do Prata, viabilizando a

6 CORRÊA, Valmir Batista. “O comércio de Corumbá como um capítulo da história política de Mato Grosso”. In: _____ (Org.) - *Casario do Porto de Corumbá*. Campo Grande: Fundação de Cultura de MS/ Brasília: Gráfica do Senado, 1985, p. 33.

atração da região mato-grossense para uma nova órbita econômica. Para esse autor:

Ao contrário do mercador que prevaleceu na região da fase mineradora até meados do século XIX, o grande comerciante produzido pela revolução industrial não exerceria seu poder, exclusivamente, a partir do armazém. Desvinculados da ligação imediata com seu empreendimento, legando suas antigas responsabilidades a inúmeros funcionários especializados, o que levaria a nova casa comercial a assumir grandes dimensões físicas a fim de abrigar escritórios e dependências para os diversos serviços prestados, após a guerra com o Paraguai os comerciantes dos portos tornaram-se os responsáveis diretos pelos contatos com Assunção, Buenos Aires, Montevideú, Rio de Janeiro e os principais centros comerciais europeus.⁷

Assim, o lapso de tempo entre as três últimas décadas do século XIX às três primeiras décadas do século XX correspondeu à época de apogeu e lenta desestruturação do poderio das casas comerciais dos portos instaladas em todas as principais cidades ribeirinhas de Mato Grosso, as quais, no auge de seu desenvolvimento, estiveram na vanguarda da vida política e econômica do estado, financiando por meio do crédito à produção a exploração de novas atividades econômicas ou a expansão das existentes.⁸

Uma ilustração do funcionamento daqueles estabelecimentos, no período de seu apogeu, aparece nos “anúncios” publicados no *Álbum Graphico do Estado de Matto Grosso*, obra monumental editada na cidade de alemã de Hamburgo, em 1914, sob a coordenação dos comerciantes corumbaenses S. Cardoso Ayala e Feliciano Simon, como resultado dos es-

7 ALVES, Gilberto Luiz – “A trajetória histórica do grande comerciante dos portos em Corumbá (1857-1929). A propósito das determinações econômicas do Casario do Porto”. In: CORRÊA, Valmir Batista (Org.) – *Casario do Porto de Corumbá*. Op. cit., p. 60 e 62.

8 ALVES, Gilberto Luiz – “A trajetória histórica do grande comerciante dos portos em Corumbá (1857-1929). Op. cit., p. 63.

forças de comerciantes mato-grossenses para divulgar as potencialidades econômicas do estado.

Os “anúncios” indicam que, na virada do século XIX para o XX, as casas comerciais eram elementos de concentração do capital, exercendo o controle absoluto do comércio de importação, de boa parte do comércio de exportação e da navegação fluvial. Paralelamente, dispunham de “seções bancárias” que, além de realizarem operações próprias, funcionavam como intermediárias de bancos nacionais e estrangeiros; representavam companhias seguradoras; incorporavam indústrias e se apropriavam de terras para exploração da pecuária, da agricultura e da extração de produtos vegetais e minerais.

Tudo isso conferiu àqueles novos empreendedores um perfil essencialmente cosmopolita, por meio do qual acabariam por expressar uma concepção universalista a respeito do mundo e dos homens. Universalismo que seria corporificado nas práticas de ordenamento urbano e nas inspirações arquitetônicas dos edifícios das principais cidades ribeirinhas mato-grossenses, cujas esferas da vida política e econômica estiveram sob o domínio da vigorosa burguesia portuária.

É nesse contexto histórico mais amplo que se insere o sítio histórico urbano do Porto Geral de Anastácio, cujas edificações constituem-se em marcos da presença do ecletismo como estilo arquitetônico introduzido pelos grandes comerciantes dos portos das cidades ribeirinhas do antigo Sul de Mato Grosso.

Em Anastácio, as expressões mais significativas daquela parcela da burguesia ligada aos centros comerciais platinos foram os imigrantes de origem italiana Vicente Anastácio, que empresta seu nome ao município, e os irmãos José, Fideles e Vicente Cândia, proprietários da “Casa Vicente Anastácio” e da firma “Cândia & Irmãos”, respectivamente.

Italiano natural de Aieta, Vicente Anastácio chegou a Mato Grosso no término da guerra com o Paraguai, estabelecendo-se na cidade de Nioaque onde, em 1871, fundou a “Casa Vicente Anastácio”. Com filial instalada no antigo bairro Margem Esquerda do rio Aquidauana, essa casa co-

mercial, conforme “anuncio” no *Álbum Graphico do Estado de Matto Grosso*, dedicava-se à importação em geral e à exportação de “couros vacuns”, crina, borracha, painas e penas de garças. Seu proprietário, “banqueiro da Caixa Geral das Famílias, da Sociedade Bonificadora e da Companhia de Seguros Sul América”, também realizava serviços de navegação por meio da “lança a vapor” Ligúria e de duas chatas. Além disso, as duas fazendas da Casa, situadas “nas proximidades de Nioac”, contavam com um “*stock*” de 4000 cabeças de “gado vacuum e 500 cavallos”.

Localizada na Avenida Manoel Murтинho, esquina com a Rua Porto Geral, onde foi construída em 1872, a “Casa Vicente Anastácio” foi originalmente edificada em taipa-de-mão. A fundação e as alvenarias estruturais, revestidas de argamassa, são de pedra – ciclópica, com predominância do arenito aquidauana. Vidro, bronze e madeira são os materiais que compõem as aberturas e a estrutura da cobertura. A fachada principal possui embasamento em soco com abertura, degrau e uma trama de pilastras com aberturas em arco pleno, além de coroamento com linhas verticais e horizontais emparelhadas. Reformado em 1953, o edifício recebeu inspiração *art-déco*.

Não obstante a importância da Casa Vicente Anastácio é, contudo, a Casa Cândia, como é popularmente conhecida, quem merece destaque especial aqui.

Fundada no município de Nioaque, em 22 de setembro de 1905, em 1º de fevereiro de 1908, no bojo da euforia vivida pela perspectiva de progresso ensejada pela chegada dos trilhos da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, a Casa Cândia, dedicada à “importação em geral” e à “exportação de produtos do paiz”, teve uma filial instalada à margem esquerda do rio Aquidauana. Ainda hoje em funcionamento, conservando boa parte da mobília original e um acervo documental de enorme valor histórico, esse estabelecimento pode ser considerado um remanescente vivo das antigas casas comerciais dos portos mato-grossenses, constituindo-se numa referência arquitetônica da cidade e da região.

Projetado e construído pelo imigrante italiano Nicola Cicalise, o edifício apresenta fundação e alvenarias de arenito aquidauana com revestimento de argamassa. As esquadrias e a estrutura da cobertura são de madeira e telhas coloniais de barro. A fachada principal possui embasamento em soco, escadaria de acesso, trama de pilastras com capitéis de inspiração toscana, aberturas em arcos plenos emoldurados, com rusticação em arco ogival até o plano das impostas; além de retangulares encimadas por cercaduras. O coroamento contém arquitrave, friso, cornija e muro de ático encimados por frontões laterais abatidos, interrompidos por ornato no vértice e frontão central com cartela e monograma C & M no tímpano, correspondendo a Cândia & Moliterno, razão social da firma a partir de 1909.

Destaque-se, que esse edifício não é exceção. Como ele, a maioria das edificações do Casario do Porto Geral de Anastácio foi construída com paredes portantes de pedra e cal, coroamento do tipo platibanda, portas e janelas estreitas e altas acompanhando os pés-direitos. Nas fachadas principais, as platibandas são frequentemente sobrepostas a cornijas de massa, ou a uma ordem estilizada resultante da aplicação de pilastras com entablamento - arquitrave, friso e cornija. Esses elementos, aplicados como relevos às superfícies das fachadas principais, não possuem função estrutural. Atuando apenas como recursos ornamentais, participam da composição arquitetônica de modo a determinar um ritmo.⁹

Assim como em outras cidades ribeirinhas do antigo estado de Mato Grosso unificado, o edifício da Casa Cândia foi construído a partir de uma linguagem arquitetônica fortemente influenciada pelos padrões europeus, introduzidos na região pelos grandes comerciantes dos portos que ali se estabeleceram no final do século XIX. Até a década de 1920, a opção arquitetônica daquela burguesia portuária caracterizou-se pelo de-

9 MARQUES, Rubens Moraes da Costa – *Trilogia do Patrimônio Histórico e Cultural Sul-Mato-Grossense*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2001, t. 1, p. 124.

sejo de modernidade e conforto, simbolizado na linguagem que o ecletismo expressava.

Se, por um lado, a influência eclética permitiu a adoção de certa liberdade estilística na composição formal dos elementos decorativos que figuravam, sobretudo, no plano das fachadas frontais das edificações, dado característico de uma arquitetura fachadista, por outro lado resultou em soluções pouco onerosas, corporificadas no uso de materiais abundantes da região, a exemplo do arenito aquidauana e dos diversos tipos de madeiras de lei; na clareza construtiva, na simplicidade e padronização de formas em que predominaram ingredientes neoclássicos.

Desde a sua fundação a Casa Cândia esteve intimamente vinculada ao comércio platino, trazendo de Corumbá, através de pequenas embarcações como a lancha Ligúria de propriedade do comerciante Vicente Anastácio, as mais variadas mercadorias de países da América do Sul e da Europa, fato indicativo das interconexões que esta casa comercial estabeleceu com um espectro econômico, social e cultural que extrapolava o âmbito exclusivamente regional. Traços do amplo espectro de relações em que esse estabelecimento esteve envolvido apareceram em pesquisa recentemente iniciada no acervo documental mantido sob a guarda de sua atual proprietária, senhora Jandira Trindade, para quem por meio daqueles antigos documentos seria possível escrever “toda a história da nossa região”.¹⁰

Além de uma quantidade significativa de fotografias e documentos avulsos ainda não analisados, o acervo documental da Casa Cândia compõe-se de 12 livros de registros correspondentes a parte da movimentação comercial e financeira do período de 1905 a 1949, assim distribuídos: *Livro Diário da Casa Candia e Irmãos de Nioaque* (1905-1909), *Livro Borrador da Casa Candia e Irmão de Nioaque* (1905-1909), *Livro Diário da Casa Candia e Moliterno de Aquidauana* (1908-1914), *Livro Copiador de Telegramas Expedidos da Casa Candia e Moliterno de Nioaque* (1910-1914), *Livro Copiador de Notas*

10 CABRAL, Silas; CABRAL, Cimara e ÂNGELO, Reginaldo - *Anastácio 38 anos*. Campo Grande: Gráfica Editora Alvorada, 2003, p. 36.

Mensais da Casa Candia e Moliterno de Nioaque (1911-1913), *Livro Copiador de Contas Correntes da Casa Candia e Moliterno de Nioaque* (1911-1914), *Livro Copiador de Cartas Expedidas da Casa Candia e Moliterno de Nioaque* (1911-1915), *Livro de Balanço da Casa Candia e Moliterno de Aquidauana* (1912), *Livro Diário da Casa Candia e Moliterno de Aquidauana* (1915-1917), *Livro de Balanço da Casa Candia e Moliterno de Aquidauana* (1922), *Livro Diário da Casa José Candia e Cia de Aquidauana* (1934-1935), e *Livro Diário da Casa José Candia e Cia de Aquidauana* (1948-1949).

O contato inicial com essa documentação informou, por um lado, tratar-se de um estabelecimento comercial que desde a sua fundação em Nioaque, no ano de 1905, passou por inúmeros processos de transformação, tratando-se, no limite, não de um, mas de várias empresas conservando o nome fantasia de Casa Cândia. Por outro lado, tomando por referência, a título de exemplos, o *Livro Diário da Casa Candia e Irmãos de Nioaque*, referente ao período de 13/05/1905 a 23/10/1909, o *Livro Copiador de Telegramas Expedidos da Casa Candia e Moliterno de Nioaque*, relativo ao registro de 4.854 telegramas expedidos entre 1910 e 1914, e o *Livro Copiador de Cartas Expedidas da Casa Candia e Moliterno de Nioaque*, correspondente ao registro de 332 cartas expedidas entre 09/05/1911 e 16/01/1915; adentra-se ao universo das transações comerciais e financeiras que a Casa Cândia estabelecia com clientes individuais e com as mais diversas casas comerciais do estado Mato Grosso e de outras regiões do Brasil, com destaque para o valor e o tipo das mercadorias negociadas, o que permite mapear não só a complexa rede de vínculos à qual aquela casa comercial estava atrelada, mas também os hábitos de consumo da região.

Explicitamente, da análise desse material nota-se que, além das atividades comerciais, a Casa Cândia também atuava como representante, em toda a região, de corporações financeiras como o City Bank dos Estados Unidos, e de sociedades ou grupos de pecúlio como a sociedade “A Bonificadora”, de Barbacena, Minas Gerais. Operava ainda como representante imobiliária, mantinha uma interessante e peculiar relação de crédito com clientes individuais e com outras casas comerciais dentro e fora de

Mato Grosso, além de prestar serviços como botica, farmácia e joalheria, entre outros.

Vale destacar, que no decorrer do trabalho de recuperação das informações contidas nos telegramas expedidos observou-se a presença maciça de transações de crédito envolvendo especialmente as comissões militares que atuaram na região por ocasião da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e da Linha Telegráfica do Sul de Mato Grosso, essa última comandada pelo então major de engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, bem como com pequenos e grandes proprietários e a população local. Tal fato indicia não só a constância, mas a importância atribuída às transações de crédito, tanto para a constituição e consolidação das relações comerciais, quanto para a formulação de práticas sociais cotidianas, que, ao que tudo indica, tinham esses estabelecimentos como um de seus elementos centrais.

Como apontou Gilberto Luiz Alves, o poder político, econômico ou social da casa comercial mato-grossense não advinha somente do fato dela monopolizar, por um determinado período, as empresas de navegação ou o comércio de importação e exportação. Para esse autor, desde que adquiriram, no final do século XIX e início do XX, a responsabilidade de também atuarem como casas bancárias, representando bancos nacionais e internacionais, as casas comerciais geraram sua “principal fonte de poder”, materializada pela prática do crédito. Nos discursos de empresários da época é possível detectar, como bem observou Gilberto Luiz Alves, a presença das transações de crédito permeando e entrelaçando as relações sociais, uma vez que a efetivação de qualquer transação de crédito dependia diretamente das relações sociais existentes entre as partes contratantes, o que fica explícito na fala do usineiro Joaquim Augusto da Costa Marques, ao declarar que “se acaso o lavrador necessitasse de algum capital teria que recorrer à *generosidade* de algum comerciante”.¹¹

11 ALVES, Gilberto Luiz – “Mato Grosso e a História: 1870 – 1929 (Ensaio sobre a transição do domínio da casa comercial para hegemonia do capital financeiro)”. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo: AGB, n 61, 1984, p. 39-40.

Por sua vez, em instigante trabalho sobre as casas comerciais paulistas, Maria Luiza de Oliveira demonstra que no período por ela estudado (1850-1900) as relações de crédito inseriam-se e se confundiam com as relações pessoais, através de vínculos constituídos com base numa noção mais ampla de crédito, em que estavam presentes as idéias de autoridade, reputação, confiança e influência. A partir daí, concluiu a historiadora paulista que qualquer tipo de relação de crédito, materializada em empréstimos em dinheiro ou transações de compra e venda sem o pagamento imediato, só ocorreria a partir da qualidade e da consistência das conexões de ordem familiar, de amizade, ou simplesmente de negócios, que se estabeleciam entre os contratantes.¹²

Indícios de elementos semelhantes aos levantados por Maria Luiza de Oliveira e Gilberto Luiz Alves, em seus estudos sobre as casas comerciais paulistas e mato-grossenses, foram constatados durante a leitura dos telegramas expedidos pela Casa Cândia, até aqui inventariados.

De outra parte, os livros de registros aqui indicados podem ser fontes de enorme riqueza quanto ao desvendamento das características de consumo da região, informando sobre quem comprava e o que comprava, além dos valores das mercadorias, as quais podiam variar de vestidos de noiva a caixões funerários, de mobília doméstica, jóias e vinhos importados, até uma simples carne seca, comprada a crédito por um colono local, e remédios como o “Vidro da Saúde da Mulher”. Dados como estes, de enorme valor para o mapeamento de toda a cultura de consumo da região, também se constituem em ferramentas fundamentais para a implementação e o desenvolvimento de pesquisas nos campos da história urbana, da história dos costumes ou da história empresarial, levando-se em consideração nesse último caso a conclusão de Maria Bárbara Levy, de que:

12 OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. *Entre a Casa e o Armazém: Relações sociais e experiência da urbanização em São Paulo, 1850 – 1900*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 133.

As empresas são parte da sociedade e não se pode estudá-las sem levar em conta as articulações recíprocas entre as relações sociais e as práticas empresariais. A empresa é parte de um sistema de instituições interatuantes, no qual lhe cabe a produção de bens.¹³

Se diversos estudiosos evidenciam a relevância das casas comerciais para a história da ocupação da região Sul do antigo estado de Mato Grosso uno¹⁴, não seria demais mencionar que a presença, em Nioaque, de estabelecimentos comerciais como a Casa Vicente Anastácio e a Casa Cândia é apontada, por alguns analistas locais, como um dos mais importantes motivos impulsionadores da fundação da cidade de Aquidauana, em 1892.¹⁵ Isso porque tais estabelecimentos acabaram por se constituir em elementos fundamentais para a resolução de inúmeros problemas cotidianos dos fazendeiros que viviam abaixo da Serra de Maracaju e no Pantanal, os quais enfrentavam dificuldades relacionadas às distâncias entre cidades como Nioaque e Miranda quando da necessidade de cartórios, igrejas e, sobretudo, de casas comerciais para o abastecimento de suas propriedades.

Disso resultaria a fundação, em local mais central e de fácil acesso a todos, da vila de Aquidauana, que rapidamente substituiria Miranda na

13 LEVY, Maria Bárbara – *A Indústria do Rio de Janeiro Através de Suas Sociedades Anônimas (Esboço de História Empresarial)*, Apud LOBO, Eulália L. – “História Empresarial”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo – *Domínios da História*. 5ª edição. RJ: Campus, 1987, p. 222.

14 QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó – *Uma ferrovia entre dois mundos: a E. F. Noroeste do Brasil na primeira metade do século XX*. Bauru: Edusc, 2004; BORGES, Fernando Tadeu de Miranda - *Do extrativismo a pecuária: algumas observações sobre a história econômica de Mato Grosso (1870 – 1930)*. Cuiabá: Genus, 1991; REYNALDO, Ney Iared - *Comércio e Navegação no Rio Paraguai (1870 – 1940)*. Cuiabá: Ed. UFMT, 2004; CORRÊA, Lúcia Salsa. *História e Fronteira. O Sul de Mato Grosso (1870-1920)*. Campo Grande: Ed. UCDB, 1999; CORRÊA, Valmir Batista. “O comércio de Corumbá como um capítulo da história política de Mato Grosso”. In: _____ (org) - *Casario do Porto de Corumbá*. Op. cit.

15 MARTINS JUNIOR, Carlos – “Duas cidades uma história”. *Anais do IV Encontro Regional da ANPUH-MS*, 1998; NANTES, Aglay Trindade – *Morro Azul: Estórias Pantaneiras*. Campo Grande: Ed. Rubens Aquino, 1993; NEVES, Joana – *Um Porto Para o Pantanal*. Op. cit.

condição de ponto terminal da navegação irradiada de Corumbá. Noutros termos, a fundação da vila de Aquidauana, e a posterior instalação de casas de comércio no local, teria feito com que a região se vinculasse às intensas relações comerciais que se processavam na Bacia Platina à época, passando, aos poucos, a desempenhar importante papel de entreposto comercial no extremo sul de Mato Grosso. Tamanha seria a importância comercial de Aquidauana, que a cidade passou a abastecer a então vila de Campo Grande com os gêneros que vinham de Corumbá por via fluvial. Paralelamente, por meio das vias terrestres a cidade se tornaria o empório comercial de grande parte do leste do Estado.¹⁶

Referindo-se o cenário em que está inserida e aos objetos vinculados à Casa Cândia, assim se expressou sua atual proprietária, Jandira Trindade:

Construir, antigamente, era para sempre. Assim nasceram na margem esquerda do rio construções que até hoje desafiam a tudo e a todos. Prédios bem feitos, que apesar do tempo e da pouca conservação trazem de volta um tempo passado [...]. Paredes sólidas, feitas de pedra, com espessura de meio metro, sua fachada super decorada desenhada por um pedreiro artista, que além dos detalhes que são muitos, é completada com uma espécie de brasão onde estão entrelaçadas as iniciais da firma que começou naquele longínquo 2 de fevereiro de 1908 os trabalhos da firma comercial. Está no mesmo lugar, plantada na travessa Ragalzi, centro comercial da cidade daqueles idos tempos, hoje Anastácio. Seu piso é de ladrilhos trazidos de Corumbá, pela lancha Ligúria, e apesar do tempo, eles estão em forma, assim como as prateleiras e o balcão, a pequena vitrine, tudo conservado da melhor forma. A escritaninha, onde na certa foram redigidos tantos documentos, tem tantas histórias a contar. O forro também, com seu madeiramento de puro cedro, que apesar do tempo e dos cupins está como novo. As telhas francesas ainda são as mesmas da época e dando conta do recado, sem ter goteiras. O cofre enorme à prova de fogo, Feito pela Lucardelli, fabricado na Rua Oriente, em São Paulo, ainda

16 QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó – *Uma ferrovia entre dois mundos*. Op. cit.

funciona com segredo e tudo. Seus enormes armários, que serviram de arquivos, só causam admiração a todos que aqui vivem. O que faz mais sucesso são os livros de contabilidade, pois neles está escrita toda a história da nossa região [...] Assim é a história do prédio da Casa Cândia e seus pertences, que nasceu para servir de casa comercial e que, nesses 90 anos de existência, apesar das crises e dificuldades, está ainda em pé, sem rachaduras, firme, com as portas abertas à espera de fregueses. Velho ancião que carrega tantas histórias e tantos segredos sem denunciar ninguém [...].¹⁷

Transformada pela memória (entendida como construção social em uma operação ideológica que estrutura imagens e organiza simbolicamente as relações sociais e seus produtos materiais, produzindo, nesse processo, legitimações) em patrimônio histórico e cultural de Mato Grosso do Sul, a Casa Cândia passa a se constituir em símbolo, tornando-se, enquanto tal, passível de desconstrução/ interpretação para que seja possível a apreensão de seu significado.¹⁸

Por outro lado, sujeita a musealização, mais que um lugar evocativo e celebrativo de uma memória, a Casa Cândia pode e deve se constituir em espaço de problematização da memória, ou seja, num instrumento para a interpretação das transformações culturais de uma sociedade. Noutros termos, e parafraseando José Newton Coelho Meneses¹⁹, se a história não é apenas memória, tratar como relíquia aquilo que, no campo das tensões sociais, se define como patrimônio histórico e cultural pode colocar em risco a possibilidade de se evidenciar o valor de uso dos objetos, da construção cultural de uma sociedade ou da identificação radical que sustenta a vida dos homens de uma determinada coletividade em outro espaço histórico.

17 Apud CABRAL, Silas; CABRAL, Cimara e ÂNGELO, Reginaldo - *Anastácio 38 anos*. Op. Cit., p. 35-36.

18 CAMARGO, Haroldo Leitão - *Patrimônio Histórico e Cultural*. SP: Aleph, 2002, p. 96.

19 MENESES, José Newton Coelho - *História e Turismo Cultural*. BH: Autêntica, 2004, p. 91.

Referências

ALVES, Gilberto Luiz – “A trajetória histórica do grande comerciante dos portos em Corumbá (1857-1929). A propósito das determinações econômicas do Casario do Porto”. In: CORRÊA, Valmir Batista (Org.) – *Casario do Porto de Corumbá. Patrimônio Histórico a ser preservado*. Campo Grande: Fundação de Cultura de MS/ Brasília: Gráfica do Senado, 1985.

_____ – “Mato Grosso e a História: 1870 – 1929 (Ensaio sobre a transição do domínio da casa comercial para hegemonia do capital financeiro)”. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo: AGB, n 61, 1984.

AYALA, S. C. e SIMON, F. - *Álbum Gráfico do Estado de Matto Grosso*. Hamburgo/ Corumbá, 1914.

BORGES, Fernando Tadeu de Miranda - *Do extrativismo a pecuária: algumas observações sobre a história econômica de Mato Grosso (1870 – 1930)*. Cuiabá: Genus, 1991.

CABRAL, Silas; CABRAL, Cimara e ÂNGELO, Reginaldo - *Anastácio 38 anos*. Campo Grande: Gráfica Editora Alvorada, 2003.

CAMARGO, Haroldo Leitão – *Patrimônio Histórico e Cultural*. SP: Aleph, 2002 (col. ABC do Turismo).

CORRÊA, Lúcia Salsa – “Corumbá: o comércio e o Casario do Porto (1870-1920)”. In: CORRÊA, Valmir Batista (Org.) – *Casario do Porto de Corumbá. Patrimônio Histórico a ser preservado*. Campo Grande: Fundação de Cultura de MS/ Brasília: Gráfica do Senado, 1985.

CORRÊA, Lúcia Salsa. *História e Fronteira. O Sul de Mato Grosso (1870-1920)*. Campo Grande: Ed. UCDB, 1999.

CORRÊA, Valmir Batista. “O comércio de Corumbá como um capítulo da história política de Mato Grosso”. In: _____ (Org.) - *Casario do Porto de Corumbá*. Campo Grande: Fundação de Cultura de MS/ Brasília: Gráfica do Senado, 1985.

Livro Diário da Casa Candia e Irmãos de Nioaque (1905-1909).

Livro Copiador de Telegramas Expedidos da Casa Candia e Moliterno de Nioaque (1910-1914).

Livro Copiador de Cartas Expedidas da Casa Candia e Moliterno de Nioaque (1911-1915).

LOBO, Eulália L. – “História Empresarial”. In: CARDOSO, Ciro Flamaron e VAINFAS, Ronaldo – *Domínios da História*. 5ª edição. RJ: Campus, 1987.

MARQUES, Rubens Moraes da Costa – *Trilogia do Patrimônio Histórico e Cultural Sul- Mato-Grossense*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2001, t. 1.

MARTINS, Gilson Rodolfo – “Santiago de Xerez: uma problemática para a arqueologia histórica”. In: *Historia Paraguaya. Anuário de la Academia Paraguaya de la Historia*. Asuncion: Academia Paraguaya de la Historia, vol. XLII, 2002.

MARTINS JUNIOR, Carlos – “Duas cidades uma história”. *Anais do IV Encontro Regional da ANPUH-MS*, 1998.

MENESES, José Newton Coelho – *História e Turismo Cultural*. BH: Autêntica, 2004.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA/ CONSELHO NACIONAL DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS – *Relatório dos Trabalhos Realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso. Apresentado às Autoridades do Ministério da Guerra Pelo Major de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon Como Chefe da Comissão*. RJ: Departamento de Imprensa Nacional, 1949, publicação nº 69-70.

NANTES, Aglay Trindade – *Morro Azul: Estórias Pantaneiras*. Campo Grande: Ed. Rubens Aquino, 1993.

NEVES, Joana – *Um Porto Para o Pantanal. A fundação de Aquidauana: civilização e dependência*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2007.

OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. *Entre a Casa e o Armazém: Relações sociais e experiência da urbanização em São Paulo, 1850 – 1900*. São Paulo: Alameda, 2005.

QUEIROZ, Paulo Roberto Cimó – *Uma ferrovia entre dois mundos: a E. F. Noroeste do Brasil na primeira metade do século XX*. Bauru: Edusc, 2004.

REYNALDO, Ney Iared - *Comércio e Navegação no Rio Paraguai (1870 – 1940)*. Cuiabá: Ed. UFMT, 2004.

ROBBA, Claudio – *Aquidauana Ontem e Hoje*. Campo Grande: Gráfica do Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul, 1992.

_____ - *Anastácio Ontem e Hoje*. Aquidauana: Edição do Autor, 2006

TAUNAY, Alfredo D' Escagnolle – *A Retirada da Laguna. Episódio da Guerra do Paraguai*. SP: Melhoramentos, 1921.

VALÉRIO, Cláudio – *Breve História de Anastácio*. Anastácio: Edição do autor, 2002.

