

CATOLICISMO

OFICIAL

E

CONTROLE

ECLESIASTICO

RAYMUNDO HERALDO MAUÉS

COMENTÁRIOS:

JANE BELTRÃO

ALEJANDRE

F. DA CUNHA

RAYMUNDO HERALDO MAUÉS, professor adjunto II do Departamento de História e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Bacharel e Licenciado em História pela mesma Universidade. Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Completou os créditos de doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e trabalha, atualmente, na elaboração da tese que versa sobre o tema do catolicismo popular e suas relações com o oficial na região do Salgado, Estado do Pará. Publicou, entre outros, os seguintes trabalhos: "Congregações religiosas na Amazônia", "A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores"; em colaboração com Maria Angélica Motta Maués: "O Folclore da Alimentação: Tabus alimentares na Amazônia" e "O Modelo da Reima: Representações alimentares numa comunidade amazônica". É membro do Conselho Diretor da Associação de Antropologia.

JANE BELTRÃO, antropóloga, atualmente exercendo atividades junto ao Departamento de História e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Licenciada em História pela UFFa. em 1973, obteve o título de mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília em 1979, defendendo a dissertação "MULHERES DA CASTANHA - um estudo sobre trabalho e corpo", publicada em 1982 através da Carlos Chagas e Brasiliense na coletânea TRABALHADORAS DO BRASIL.

ALEXANDRE FERREIRA DA CUNHA, graduado em História, fez curso de pós-graduação em Planejamento do Desenvolvimento pelo NAEA, e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Campinas. Publicou os seguintes trabalhos: O Cooperativismo no Pará (Revista do Agropequário) A Colonização Dirigida na Amazônia (NAEA) A Ideologia da Criminalidade (Jornal Estado do Pará) Os Empresários do Crime (Jornal Resistência) Estudo do Desvio Social em uma Feira de Belém (Cadernos CFCH) Antologia dos Poetas Paraenses (ed. Shogum) Apresentou um importante trabalho sobre os efeitos do uso de agrotóxicos em Tailân-Pa, na reunião bi-anual da ABA, da qual é sócio efetivo. Professor de Antropologia na UFFa, foi coordenador do Comitê Paraense pela Anistia. Atualmente é chefe de Laboratório de Etnologia, no Departamento de História e Antropologia da UFFa.

O catolicismo popular é aqui entendido em oposição ao catolicismo "oficial", isto é, aquele que é professado pela Igreja hierárquica, que procura inculcar no conjunto da população. Não se trata de um "catolicismo das classes populares", pois o conjunto da população católica (os leigos, em oposição aos sacerdotes), independentemente de sua condição de classe, professa alguma forma de catolicismo popular, que às vezes é partilhada mesmo pelos clérigos, assim como os leigos também partilham do catolicismo oficial.

Entendemos, pois, por catolicismo popular aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas, ou à classe dominante. Embora possamos admitir, numa abordagem weberiana, que os interesses religiosos das classes são distintos, e mesmo, numa aproximação marxista, de caráter contraditório, não se pode negar que, em conjunto, os leigos, não produtores de uma sistematização do saber religioso, não tendem também a um monopólio das instâncias do sagrado, esperando, de sacerdotes e profetas - e também de feiticeiros - a satisfação de seus interesses religiosos e mágicos (embora diferenciados, em certas situações). Mas os leigos não permanecem passivos frente a esses especialistas e agem, muitas vezes em conjunto (anulando-se provisoriamente as diferenças de classe), quando seus interesses comuns são contrariados, ou como também ocorre, quando são contrariados os interesses de alguma classe, que age isoladamente, e às vezes consegue mesmo levar com ela outras classes, em suas manifestações de protesto e contestação.

Pretendemos apresentar a seguir alguns aspectos da discussão do problema central de um estudo mais vasto que estamos empreendendo sobre o catolicismo popular na Zona do Salgado, Estado do Pará, especialmente no município de Vigia, isto é, o problema do controle eclesial sobre a religião popular e as festas de santos. Partiremos de exemplos diferentes, que não se limitam à área em estudo, para poder chegar à análise, concluindo com algumas considerações sobre a oposição sacerdote X leigo (ou agente do catolicismo popular) e a relação entre Igreja, Estado e classes sociais.

1. Três exemplos ilustrativos

1.1 - Portugal: as origens

O primeiro exemplo, retirado da obra de Pierre Sanchis (1983:65-77), é distante no tempo e no espaço, mas bastante próximo do ponto de vista ideológico e cultural.

Na Península Ibérica do século VI, quando se deu a conversão dos reis dos suevos, do arianismo ao catolicismo, a Igreja Católica, sob a liderança de S. Martinha de Dumo, um bispo de um mosteiro rural, mais tarde nomeado me-

tropolita de Braga, empreendeu a reação contra uma heresia muito difundida na Galiza e na Lusitânia, o priscilianismo, e contra os restos de paganismo, exacerbados na região como consequência do clima de insegurança criado pelas invasões bárbaras, alterando profundamente os quadros da cultura romana e cristã imposta sobre antigos conteúdos celticos e pré-celticos.

O priscilianismo, movimento ascético de cunho gnóstico e maniqueísta, pode ser entendido como uma espécie de protesto dos leigos (sobretudo mulheres) e de membros do baixo clero contra o poder hierárquico.

Quanto aos restos de paganismo - não só de origem romana, mas muito enraizados em práticas de épocas ainda mais remotas - ele se manifestava em consultas de advinhos e aúgures, em veneração de dias consagrados aos ídolos, em lumes que eram acesos nas encruzilhadas, ou junto às árvores, às rochas, às fontes; manifestava-se no costume de as pessoas não se casarem às sextas-feiras (dia de Vênus), na representação de partes do corpo humano (em madeira ou linho) para fins medicinais, na invocação do nome de demônios na preparação de feitiços; manifestava-se, mesmo, nas encantações e nos amuletos confeccionados por membros do clero, nas missas rezadas sobre sepulturas no campo, nas purificações praticadas em casas de cristãos, em costumes como o de observar a lua e os astros para construir uma casa, semear ou casar; e muitas outras práticas.

O empreendimento controlador da hierarquia eclesiástica, que vai do campo para a cidade, e se manifesta através das resoluções de dois concílios, além de textos de grande importância redigidos por S. Martinho, dirige-se tanto aos leigos como aos clérigos, contando com apoio decidido do Estado, que também visa controlar, não só as classes populares, como também as elites. Ele tem, porém, um duplo caráter: aquilo que não pode "cristianizar", das práticas populares, com signo positivo, integrando às práticas de um catolicismo "ortodoxo", ele também de alguma forma "integra", mas com sinal negativo, relegando à condição de práticas demoníacas e de feitiçaria, que devem ser tenazmente combatidas.

O catolicismo, religião sincrética, se consolida na área de Península que mais tarde seria o território português, através dessa ação controladora da Igreja e do Estado.

Mas o povo não permanece passivo diante da ação da Igreja: integrar as suas práticas, colocando-as, umas, do lado da ortodoxia, e outras do lado do erro e do diabo, é algo que a cultura popular interpreta (e reinterpreta) a seu modo. O demônio de S. Martinho não é o mesmo diabo do povo: este é um ser ambíguo, ao mesmo tempo mal e benfazejo, figura dos antigos deuses que tinham sido, como que, "lançados no inferno" pelo santo bispo.

Daí duas consequências: do ponto de vista da hierarquia, está instaurada a origem do mecanismo que levará à Inquisição e à caça às bruxas (cujos efeitos se estenderão ao Brasil, no período colonial); do ponto de vista

torna mais evidente, especialmente na ordem dada pelo governador aos diretores das vilas e povoações do interior para que não permitam às índias comparecerem desacompanhadas de seus irmãos ou maridos à festa religiosa (Vianna 1904: 235, citado também por Rocque 1981: 39). É de supor que a ordem revele o que não diz: a ocorrência anterior de "abusos" em festas de outros santos.

Ao longo de sua história, o Círio de Nazaré, em Belém, tem sido objeto de muitas polêmicas e interferências da autoridade, laica e eclesiástica, todas elas de algum modo relacionadas com o que Isidoro Alves (1980) chamou de "ideologia do controle". Todavia, se, de um lado, sempre existiu a preocupação, da parte das autoridades, de controlar as manifestações populares vistas como "excessos" ou "abusos", de outro, em certas ocasiões, houve atritos entre os próprios poderes laico e clerical em torno da romaria.

Essa ideologia do controle surge também em algumas manifestações de intelectuais que, no início do século XX, verberaram contra certos aspectos da procissão que consideravam atentatórios aos bons costumes e, mesmo, "ofensa" e "vergonha" a nossa condição de povo civilizado (3).

Dois incidentes mais importantes ocorreram no final do século passado e no início deste século, envolvendo como protagonistas os bispos D. Antonio Macedo Costa e D. Irineu Joffily. O primeiro, em 1877, alegando pretensas "representações indecorosas" ocorridas no arraial de Nazaré, suspendeu a realização de cerimônias religiosas na Festa. O povo, revoltado, e com respaldo da imprensa e do governo estadual, tomou em suas mãos a realização dos atos de culto. Como a questão se estendesse pelos anos seguintes, foram realizados os Círios Cívicos de 1878 e 1879, sem a participação do clero e das autoridades religiosas. Só no ano de 1880 é que a questão ficou resolvida, através de um acordo entre a diocese, o governo do Estado e a irmandade de Nazaré, voltando o clero a participar do Círio e da Festa (Cf. Rocque 1981: 63-83).

O segundo episódio ocorreu em 1926, quando o arcebispo D. Irineu Joffily, alegando normas emanadas da Sagrada Congregação dos Ritos, no Vaticano, introduziu uma série de mudanças no Círio, entre elas a abolição da corda e do carro da Berlinda, que passava a ser um andor, transportado nos ombros dos fiéis. Apesar da forte reação popular e da imprensa, as modificações foram mantidas, com o apoio do governador do Estado, Dionísio Bentes, que colocou a polícia nas ruas para garantir, de forma até violenta, o cumprimento das ordens do arcebispo. A questão só foi resolvida em 1931, durante a interventoria de Magalhães Barata que, colocando-se ao lado das manifestações populares, e manipulando-as em benefício político, conseguiu a interferência do Ministério das Relações Exteriores junto ao Vaticano, para que a corda fosse reestabelecida no Círio (Cf. Rocque 1981: 85-121).

1.3 - Zona do Salgado: Curuçá e Vigia

Desde a época de D. Santino Maria Coutinho (1907 - 1923) que as esmolações com imagens de santos estavam proibidas na arquidiocese de Belém. Essa proibição foi renovada por seus sucessores, até a época de D. Mário de Miranda Vilas-Boas (1945 - 1957), o que demonstra que o povo, especialmente no interior, continuava a descumprir a norma eclesiástica.

Este último arcebispo tencionava criar, no Salgado, uma nova prelazia, desmembrando-a da arquidiocese de Belém e, para isso, entregou a paróquia de Curuçá aos padres cruzios, que deveriam mais tarde implantá-la. O vigário era um homem decidido a fazer cumprir as determinações arquiépiscopais, numa paróquia onde a devoção a S. Benedito Achado, datando do final do século XIX, incluía uma festa anual que, realizando-se em 26 de dezembro, ofuscava completamente as celebrações do Natal. Além disso, várias imagens do santo, quando se aproximava a festa, saíam em esmolação pelo interior, conduzidas pelas chamadas "tripulações de S. Benedito", que percorriam vários municípios vizinhos, chegando mesmo a atravessar a baía do Marajó, penetrando no território da ilha do mesmo nome, cantando suas folias, para regressarem os foliões triunfalmente em dezembro, com o produto de suas coletas, que incluíam até bois doados por fazer leiros.

Uma noite estava o vigário numa localidade do interior, quando os foliões chegaram com uma imagem de gesso de S. Benedito e quiseram fazê-la pernoitar na capela do lugar. O sacerdote não consentiu e, arrancando a imagem das mãos da menina que a conduzia, partiu-a acidentalmente em três pedaços, lançando-a, atônito, ao solo. A população investiu contra o padre para linchá-lo, só não o mata do pela interferência de um professor muito respeitado no lugar, que o retirou do meio da multidão quando já estava desacordado (4).

Em consequência, os cruzios acabaram por se retirar da paróquia, frustrando-se também a tentativa de criação da prelazia. Durante algum tempo, nem um padre quis ser vigário de Curuçá, até que essa incumbência foi aceita por um sacerdote de origem cabocla, devoto de S. Benedito, chamado Edmundo Igreja.

O novo vigário, agindo com grande habilidade e energia, como uma espécie de interventor da arquidiocese em Curuçá, conseguiu disciplinar a devoção - até certo ponto ao gosto da hierarquia -, abolindo as esmolações com as imagens do santo e antecipando a festa para antes do Natal. Para isso, fazia desobrigas conduzindo a imagem de S. Benedito - forma "domesticada" das esmolações condenadas -, demonstrava ao povo sua condição de devoto do santo - chegou mesmo a acompanhar descalço uma procissão, como pagamento de uma promessa - e alegava também o fato de que S. Benedito, devoto do Menino Jesus, e que gostava de presépios, não ficaria satisfeito com o ofuscamento das celebrações natalinas pela realização de sua festa a 26 de dezembro (5).

No que diz respeito à Vigia, o mais famoso vigário da paróquia foi sem dúvida o Pe. Alcides Paranhos, cujo paróquiato se estendeu por mais de 40 anos (1910-51) tendo começado pouco depois da ocorrência de um grave incidente com a população local, que expulsou da cidade, em 1909, o vigário anterior, Côn. R. Ulysses Pennafort. Pe. Alcides gostava muito de música, fundou a Banda 31 de Agosto em Vigia, e com ela fazia suas desobrigas pelo interior, rezando missas cantadas e acompanhadas ao som de instrumentos musicais, que muito agradavam ao povo. Nas festas de santo que frequentava por todo território da paróquia, gostava de ficar na "barraca do santo" até o término do leilão, acompanhando os festejos ditos "profanos", e só então ia dormir, quando seus músicos passavam a tocar no baile que se fazia em seguida (6). Condenava apenas o Carnaval e o tango que, já em 1915, era uma dança "excomulgada", assim como restringia às Filhas de Maria o comparecimento a bailes pagos, andar "atrás de divertimentos do boi bumbá" e outras restrições menores (7). Apesar das reiteradas proibições arquiépiscopais quanto às esmolações com imagens de santos, permitia e até certo ponto incentivava essa prática (8).

No final de seu paróquiato, já velho, precisou da ajuda de um vigário-coadjutor, tendo sido nomeado para essa função o jovem Pe. Milton Pereira, mais tarde bispo auxiliar de Belém e arcebispo de Manaus. Logo ao chegar a Vigia, o Pe. Milton conseguiu abolir duas "tradições": a esmolação "com uma pequenina imagem do Senhor Bom Jesus" durante a Quaresma e a representação de figuras da Paixão de Cristo, no recinto da Igreja, durante a Sexta-Feira e o Sábado Santos, sem respeito pelo Santíssimo (9).

No final do ano de 1950 ocorreu porém um incidente mais grave. Apesar das proibições feitas pelo próprio vigário-coadjutor, as imagens do Menino Deus e de S. Sebastião, respectivamente das capelas de Itapuá e Arapiranga, saíram para esmolar. Pe. Milton, vendo sua autoridade desprestigiada, recorreu ao arcebispo D. Mário que, nos primeiros dias de janeiro de 1951, interditiou, por um ano, as capelas dos dois lugares, impedindo a realização das festas de seus santos padroeiros, o que, no caso da festa de S. Sebastião, ocorreu por dois anos (10).

2. Análise: Igreja, Estado, povo e poder

Muitos outros exemplos poderiam ser arrolados, tanto em Portugal, como em Belém, como no Salgado. Esses porém já bastam para proceder à análise.

Duas questões precisam ser consideradas, de início: o controle interno da instituição eclesiástica e o controle dos leigos. Ao contrário do protestantismo - que tende ao sacerdócio universal e por isso à fragmentação em numerosas igrejas e seitas -, o catolicismo é uma religião que tende, por seu lado, a conviver com as diferenças e assimilá-las, até certo ponto, num todo sincrético (11).

O primeiro exemplo acima - o de Portugal - nos mostra um aspecto dessa questão, no esforço promovido por S. Martinho de Dume para condenar o priscilianismo e, ao mesmo tempo, trazer ao rebanho os clérigos "desviados". Outro exemplo se poderia buscar, também na Idade Média, no movimento franciscano, pois é sabido como S. Francisco de Assis esteve a ponto de ser condenado como herético: o reconhecimento papal de sua ordem ganhou para a Igreja um importante movimento purificador, o que não impediu que muitos movimentos inspirados no seu ensinamento acabassem por ser condenados pela hierarquia. Mais recentemente, o debate sobre a teologia da libertação que a hierarquia vacilou, impondo-lhe por fim certos limites rígidos, é outro exemplo do mesmo tipo.

Pode-se afirmar, por outro lado, que não há nenhuma diferença de natureza no esforço de controle eclesiástico entre a atitude do catequista do interior do município de Vigia que insiste na presença do leigo comum no culto dominical, sob pena de não poder partilhar do sacramento da eucaristia no domingo seguinte, sem confissão, e a convocação a Roma de Frei Leonardo Boff para apresentar explicações diante da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé a respeito de seu livro "A Igreja: Carisma e Poder". A diferença, que realmente existe, é, no entanto, apenas de grau.

Trata-se, pois, não propriamente de duas questões, mas de uma só, com um caráter duplice, que, por importante, não pode ser omitido, pois envolve a oposição entre sacerdotes e sacerdotes (ou profetas) e também a oposição - a que mais me ateno neste texto, entre sacerdotes e leigos.

Essa é, certamente, uma questão de poder e, para compreendê-la, não se pode esquecer, pelo menos, a história mais recente da Igreja Católica. No plano universal, desde o final do século XIX, com a perda dos Estados Pontifícios, a Igreja trava uma acirrada batalha contra a secularização e o liberalismo, este que já a vinha ameaçando há muitos anos, desde as suas formas precoces de iluminismo do século XVIII, e reage com a Encíclica Quanta Cura, com o Syllabus e com o Concílio Vaticano I, além do incentivo a devoções populares "domesticadas", as "peregrinações" de Lourdes e de Fátima (ao contrário das romarias, que calam mais à alma popular).

No Brasil, trava-se a luta contra o padroado, nos últimos anos do Império, que contribuiu para a República, mas representa também o ultramontanismo de um clero formado no exterior, como bem o exemplificam os próceres da chamada "questão religiosa", os bispos de Olinda e Recife, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, e de Belém, D. Antônio de Macedo Costa. Neste momento se exacerba o conflito entre a Igreja e o Estado, mas o pretexto são as irmandades religiosas, dominadas por maçons (e liberais).

É nesse contexto que se deve situar o conflito ocorrido em Belém nos anos 1877-1879, que resultou nos chamados Círios Cívicos, já que a irmandade de N. S. de Nazaré era dominada por maçons. Aqui temos um conflito em que o Es-

tado se opõe à Igreja, colocando-se ao lado de pelo menos alguns setores da população, especialmente da classe dominante, que controla a festa religiosa e a utiliza como elemento de manipulação e controle das classes populares.

Mas na questão de 1926, quando a República já tinha sido proclamada há 36 anos, e já se assentara mais a "poeira" levantada pela separação entre a Igreja e o Estado, este acaba por intervir em favor das disposições arqui-episcopais, colocando a polícia nas ruas, para conter, até de forma violenta, a população revoltada contra a abolição da corda no Círio. Não obstante, com a mudança política ocorrida em 1930, e com a atitude populista de Magalhães Barata, o Estado acaba por assumir a causa popular, servindo de mediador, até no plano internacional para resolver o conflito entre clero e laicato.

Ainda em relação ao Círio de Nazaré, vale notar que a posição assumida por intelectuais que se aliam às disposições controladoras da hierarquia e condenam os "excessos" e "abusos" da população reflete provavelmente uma certa aliança das classes dominantes belemenses com a Igreja oficial.

A Igreja, portanto, em certas ocasiões, alia-se ao Estado para controlar o catolicismo popular, em outras a ele se opõe ou enfrenta sua oposição, e ainda em outras - ou nas mesmas situações -, conta com o apoio e a aliança das classes dominantes, ou para se contrapor ao Estado ou, e mesmo quando a ele se contrapõe, para reprimir as manifestações religiosas indesejadas das classes populares. Faltaria examinar as situações em que a mesma Igreja e elas certamente existem, e podem ser exemplificadas - se une ao conjunto da população para se contrapor ao Estado e, mesmo, às classes populares, para se opor às classes dominantes (12).

A ação controladora da Igreja não pode fazer-se, porém, sem conflitos, pois o povo (leigos em geral) não se deixa facilmente dobrar. Alguns sacerdotes, como instrumentos da hierarquia, por estarem mais indentificados com o povo, e por questões de temperamento e personalidade, acabam por exercer um controle muito fraco, como é o caso do exemplo acima do Pe. Alcides Paranhos; no extremo oposto, temos o exemplo do vigário cruzio de Curuçá que, por sua ação violenta e inábil, terminou provocando conflito de difícil solução. Melhor serviço prestam à instituição - segundo a lógica do poder da Igreja - sacerdotes que, como o então Pe. Igreja, indentificados com o povo, sabem porém agir com energia e habilidade - não importa o quanto estejam "divididos" em suas lealdades - para impor os ditames disciplinadores da hierarquia.

Mesmo porém que essa ação controladora se exerça com êxito, a capacidade popular de inventar, interpretar, reinterpretar, selecionar o que deve ou não deve adotar dos ditames da Igreja oficial, é um constante desafio, e vimos acima como desde o século VI ela se exerce no catolicismo popular português, e certamente continua hoje se exercendo no catolicismo popular brasileiro.

No caso do Salgado, um dos resultados dessa ação da Igreja oficial tem sido o quase desaparecimento, ou o enfraquecimento notável, de certas formas populares de manifestação religiosa, como as folias, as tirações de Reis, as irmandades de santos e mesmo, em algumas áreas, o carimbó associado à festa do santo. É verdade que outros fatores devem ser considerados e, entre eles, uma espécie de massificação imposta pelos meios de comunicação, a proliferação de "aparelhagens sonoras" para tocar nas festas religiosas e nos bailes, e uma certa "vergonha" pelo que é tradicional e visto como "atrazado", em oposição ao "progresso" da cidade grande. Mas novas formas são inventadas, os "apelos" substituem as esmolações proibidas, os bailes são dançados sem o conhecimento do vigário, as folias ganham nova roupagem e às vezes recrudescem, o carimbó reaparece em certas festas (e não apenas como simples manifestação "folclórica").

Isidoro Alves, em seu estudo sobre o Círio de Nazaré em Belém, opõe aquilo que chama de "ideologia do controle" a uma "ideologia da *communitas*", identificando a primeira com a diretoria da festividade, "a quem cabe tomar as medidas que compatibilizem os objetivos da empresa de bens de salvação, a Igreja Católica, com as aspirações que emergem no contexto ritual". E prossegue, mais adiante:

"O que chamamos de ideologia da *communitas* (grifo no original) corresponde às disposições coletivas no sentido de mobilização de um conjunto de símbolos que permitam, momentaneamente, aos diferentes grupos, ideais comunitários, concepções, atos e gestos informais, e atitudes que não aspiram à sacralização. Ela emerge então como disposição coletiva em resposta a uma demanda estrutural representada pela ordem e controle da festa" (Alves 1980 : 102 - 103).

Ora, essa análise, limitada a um ritual específico, deixa de considerar questões mais gerais, e embora aponte para aspectos fundamentais do controle eclesiástico, não chega propriamente a atingir o cerne da questão, que é o de disputa pelo controle do poder. Não obstante, indica pistas muito importantes para a compreensão do problema mais vasto, sugerindo o que de fato ocorre, isto é, a resistência sempre presente da parte do povo (o conjunto dos leigos) ao controle eclesiástico, que se faz por fluxos e refluxos, com momentos de maior ou de menor intensidade, de avanços e recuos, de ocasiões em que o controle avança até quase atingir o limite da anulação das iniciativas populares, seguidos de momentos em que o povo avança até quase retomar o domínio completo da devoção.

4. Considerações finais

De acordo com Bourdieu,
"as diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função do

grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso (...) segundo sua distância em relação a dois polos extremos, o autoconsumo religioso, de um lado, e a monopolização completa da produção religiosa por especialistas, de outro lado" (grifos no original).

Para esse autor, a constituição de um campo religioso autônomo é acompanhada por um processo de "sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas", que implica também num processo de desapropriação ou destituição, por parte dos especialistas deste campo, daqueles que são privados de seu "capital religioso", e, por essa razão, se tornam leigos, ou "profanos", enquanto os especialistas, ou sacerdotes, tendem a monopolizar os "bens simbólicos" que, acumulados, constituem esse "capital" (Cf. Bourdieu 1974: 36-40).

A metáfora econômica com que o sociólogo francês procura caracterizar alguns dos aspectos mais importantes do fenômeno religioso implica, como acontece com toda metáfora, no fato de que devemos precaver-nos contra ela. Religião não se confunde com economia (nem com política) e não pode ser reduzida ao social: outros fatores implicados e, entre eles, o mais evidente - a fé dos sujeitos que a praticam -, que certos preconceitos de origem iluminista e positivista nos fazem frequentemente esquecer.

Com essa ressalva, porém, podemos considerar que o sacerdote, no limite - mesmo que pessoalmente não esteja consciente disso -, tende a uma "monopolização completa da produção religiosa", embora isto de fato não chegue a se concretizar em nenhuma sociedade humana, o que significa, por exemplo, que, no plano de análise em que estamos nos colocando, o do catolicismo popular e, mais especificamente, o da festa de santo, o chamado "profano" deve ser de todo abolido, assim como são excluídos e anulados os esforços dos leigos ou "profanos", que só são admitidos ao nível de auxiliares subalternos da realização do empreendimento especificamente "religioso", isto é, do "litúrgico", "doutrinário" ou "sagrado".

Por outro lado, do ponto de vista do leigo (o praticante do catolicismo popular), aparece a tendência oposta, ao "autoconsumo religioso", surgindo o sacerdote como um elemento auxiliar de suas práticas, importante, não há dúvida, e sempre solicitado, mas não indispensável, já que a festa do santo pode ser feita sem ele. O que não pode deixar de existir é, obviamente, o santo. Por outro lado, nessa festa, assim como o leigo não se deixa excluir de pelo menos uma parcela de domínio do "capital religioso", não podendo, pois, aceitar ser relegado à condição de "profano", também ele não vê, com a mesma nitidez do sacerdote, a distinção entre o sagrado e o profano, pois todos os elementos da festividade, mesmo a música e a dança, os foguetes, o jogo de futebol, a comida e a bebida, o leilão, a diversão do arraial, são como que "sacralizados" por pertencerem também à festa do santo.

Num plano mais geral, a oposição entre sacerdotes e leigo católico

não pode estar desligada de uma análise institucional e, também, da consideração, de caráter mais estrutural, das classes sociais que compõem nossa sociedade. Isto significa, como vimos acima, que a Igreja Católica tem que se defrontar, de um lado, com o Estado e, de outro, com classes dominantes e subalternas, com as quais este mesmo Estado também se defronta. A rigidez de uma análise que não considerasse, porém, a autonomia relativa do campo religioso e da Igreja, e também a autonomia relativa do Estado, quer consideremos uma instituição frente à outra, quer cada uma delas de per si, diante das classes sociais, estaria fadada ao insucesso. Esta porém é uma questão que aqui é apenas indicada, reservando-nos o seu aprofundamento para uma ocasião mais próxima.

... (text mirrored from reverse side)

NOTAS

- 1 - Dois exemplos de santos muito queridos, "milagrosos" e, ao mesmo tempo, "perigosos" e "vingativos": S. Bento, em Portugal, e S. Benedito, no Brasil.
- 2 - Em 1693, a antiga povoação que os tupinambás chamavam de Uruitá foi elevada à categoria de vila, com o nome de Vila de N. S. de Nazaré da Vigia; quatro anos depois, um jesuíta que por lá passava referiu a existência nessa vila da "milagrosa imagem da Virgem Nossa Senhora de Nazareth", segundo refere Bettendorf (1910: 630).
- 3 - Arthur Vianna, historiador e diretor da Biblioteca e Arquivo Público do Pará, assim se refere ao Círio de Belém, em 1904:

"Do primitivo círio, como da primitiva feira, nada resta; o carro, onde o bispo levava ao colo a imagem, foi substituído pela berlinda, e desatrelaram as vagarosas juntas de bois que o tiravam, para jungir às cordas, aos eixos e aos varais a turba muita dos devotos, que enxameiam ridiculamente em volta à santa, em desrespeitoso desalinho, num atropelo e aglomeração pouco decentes, numa vozeria ensurdecedora. A disputa dos lugares faz-se violentamente aos encontros, a viva força muitas vezes, entre homens e mulheres promiscuamente, sem recato e sem respeito. Acontece não poucas vezes - arrebentar uma corda, tensa em excesso pela tração, e ali, diante da santa dão-se os mais cômicos tranbaldões; e o decoro sofre rudes ataques. Com um pouquinho mais de exagero, ter-se-ia em Belém, a reprodução do passeio triunfal da estátua de Brana, de que nos fala Jacolliot, nos 'Filhos de Deus' (nossos grifos).

E, mais adiante, cita as palavras de D. Macedo Costa, para quem a festa da santa "se tornara 'em fonte perene de corrupção para o povo, de graves lóstimas e desordens para as famílias, como eram as saturnais do paganismo'" (Vianna 1904:237 e 241) (nossos grifos).

José Veríssimo, um intelectual de ainda mais prestígio na época, cuja extensa obra deixa sempre transparecer suas posições racistas e intolerantes em relação ao povo, chega a declarar em seu livro "Cenas da Vida Amazônica" que desejava "ardentemente" a extinção "da pomposa e célebre solenidade paraense de Nossa Senhora de Nazaré (...) para honra de nossa civilização" (Apud Alves 1980:79; citado também por Moreira 1971: 23).
- 4 - Episódio noticiado pelo jornal católico "A Palavra" e outros jornais da época.
- 5 - Depoimento pessoal de Mons. Edmundo Igreja, oferecido ao pesquisador nos dias 8 e 9 de dezembro de 1984; parcialmente confirmado por informantes da cidade de Curuçá.
- 6 - Depoimentos de informantes da cidade de Vigia.
- 7 - Atas das reuniões mensais da Pia União das Filhas de Maria da paróquia de Vigia, de 1912 a 1915.
- 8 - Idem; Livro de Tombo da paróquia da Vigia, de 1928 a 1951.

- 9 - Livro de Tombo da paróquia da Vigia, de 1928 a 1951 e de 1951 a 1954.
- 10 - Livros de Tombo da paróquia da Vigia, de 1928 a 1951 a 1954.
- 11 - A respeito, cf. Fernandes (1982: 105-112), que conclui sua análise das relações entre catolicismo e protestantismo com a seguinte observação :
"Em resumo, pode-se dizer que, enquanto a tradição católica elaborou a arte ambígua da incorporação, a tradição protestante desenvolveu os métodos, os valores, a clareza e os preconceitos da segmentação. São diferenças cruciais para a cultura ocidental, cujas implicações para o campo religioso brasileiro ainda não foram exploradas como merecem" (grifos no original).
- 12 - O caso da prisão e condenação dos padres franceses Aristides Camio e Francisco Gouriou, ocorrido em 1981-82, e que teve repercussões sobre o Círio de Nazaré em Belém, e imensas repercussões na política paraense - e mesmo nacional - em vista das eleições de 1982, é um bom exemplo, entre outros. Sobre o assunto, cf. Maués (1982a, 1982b).

BIBLIOGRAFIA

- Almeida Pinto, Antonio Rodrigues de
1906 - O Bispado do Pará. In Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará, Tomo Quinto. Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, pp. 11-191.
- Alves, Isidoro
1980 - "O Carnaval Devoto", Um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Pe-
trópolis: Ed. Vozes.
- Bettendorf, J. F.
1910 - Chronica da Missão dos Padres da Campanha de Jesus no Estado do Ma-
ranhão. Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras., Tomo LXXII, Parte I (1909).
Rio de Janeiro: Imprensa Oficial.
- Boga, Mendes
1948 - D. Fuaes Roupinho e o Santuário de Nazaré. Lisboa: Soc. Industrial de
Tipografia, Ltda.
- Bourdieu, Pierre
1974 - A Economia das Trocas Simbólicas. S. Paulo: Ed. Perspectiva.
- Fernandes, Rubem César
1982 - Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares. Primeiros vãos. Brasiliense.
- Maués, R. Heraldo
1982a - Um Julgamento Político: notas sobre o caso dos padres e posseiros do
Araguaia. Rio de Janeiro: Comunicações do ISER, 2: 31-38.
1982b - O Círio de Nossa Senhora de Nazaré: manipulação e protesto político.
Rio de Janeiro: Comunicações do ISER, 3: 29-34.
- Moreira, Eidorfe
1971 - Visão Geo-Social do Círio. Belém: Imprensa Universitária.
- Rocque, Carlos
1981 - História do Círio e da Festa de Nazaré. Belém: Mitograph Editora
Ltda.
- Sanchis, Pierre
1983 - Arraial: Festa de um Povo. As romarias portuguesas. Lisboa: Publica-
ções D. Quixote.
- Vianna, Arthur
1906 - Festas Populares do Pará: I - A Festa de Nazareth. In Annaes da Bi-
bliotheca e Archivo Publico do Pará. Belém: Typ. e Encadernação
do Instituto Lauro Sodré, pp. 225-241.

COMENTÁRIOS

JANE FELIPE BELTRÃO:

Consideramos da maior importância o trabalho de Heraldo Maués sobre "Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico", pois se detém na análise da disputa e controle do poder no que se refere a "produção religiosa católica".

As questões relativas ao controle interno da instituição eclesiástica e dos leigos, estavam merecendo uma análise profunda, visto que o "controle" não se exerce de forma monolítica e as nuances deste mesmo controle são dadas pelos "mais diversos" ingredientes.

Os exemplos apresentados pelo autor nos possibilitam avaliar a questão estudada, fazendo-nos refletir sobre a questão ideológica associada à disputa do poder. Nesta caminhada vamos identificando os resultados da ação controladora da Igreja e as alianças que possibilitam a obtenção de seus intentos.

É necessário verificar, mais detalhadamente, quando e porque a Igreja "escolhe" esta ou aquela aliança, pois o perigo nos parece constante, ou seja, a ameaça à ordem estabelecida, a Igreja enquanto INSTITUIÇÃO. Entretanto, a estratégia utilizada pela Igreja não é constante. Há, talvez uma única constância, o desaparecimento ou o enfraquecimento de certas formas populares de manifestações religiosas, ou então a permanência destas formas após uma alteração "aceitável".

Para um melhor entendimento do controle exercido pela Igreja sobre as formas populares de manifestação religiosa, é preciso proceder a uma investigação sobre a identidade dos sacerdotes, das congregações religiosas femininas, dos leigos enquanto "instrumentos" de manutenção da hierarquia necessária à sobrevivência da instituição Igreja, apenas esboçada no texto.

Acreditamos que uma etnografia mais minuciosa auxiliaria o leitor no entendimento de questões analíticas encontradas ao final do "paper", visto que tornaria evidentes as ligações da Igreja e os interesses que orientam as referidas ligações.

ALEXANDRE CUNHA:

Queremos, inicialmente, destacar a oportunidade do debate à pesquisa apresentada pelo professor Maués, por ser uma questão antropológica exemplar para a discussão da estrutura "política-social-religiosa" da nossa sociedade.

Nossa linha de intervenção, será, de análise as respostas dadas pelo autor aos problemas de pesquisa levantados no trabalho, os quais em síntese, são: "oposição sacerdote X leigo" e "relação Igreja, estado e classes sociais" (Maues, p. 1).

Seguindo a tradição antropológica, observamos que o trabalho do professor Maues, deveria principiar pela discussão dos próprios conceitos que ele coloca em exposição, tais como: "Igreja hierárquica, Especialista do sagrado, controle eclesiástico, oposição sacerdote X leigo" (Maues, p. 1). Porém, sabemos que tal estrutura é uma forma específica do "religioso", entre outras, correspondendo a situações sócio-históricas determinadas. Assim, principiamos por responder à uma indagação teórica fundamental: Qual o conteúdo social que cria e atualiza em cada momento esta: "Igreja hierárquica" e "oposição sacerdote X leigo"?

Se tomarmos a própria história do "Cristianismo", vamos ver que esta: "hierarquização e saber especializado", recobre contextos diferenciados, aparecendo em um dado momento de sua trajetória. Sinteticamente, podemos dizer que foi S. Paulo o "responsável" pela primeira inflexão, rompendo com a tradição "messiânica" das iniciais comunidades cristãs, crentes em novo advento.

Com S. Paulo a "mensagem" cristã recebe o arcabouço conceptual da filosofia grega, o advento é reinterpretado, tornando-se objeto de "fé", que se completa pela esperança da "redenção" resgatada em uma outra vida. Ao mesmo tempo que, alia-se a esta tradição filosófica, o "cristianismo", organiza-se como Igreja, onde destaca-se o papel fundamental e "autoritário" do sacerdote. Forma-se uma tradição hierárquica com um corpo especializado de sacerdotes "preservadores e implantadores" desse conjunto conceptual. Sem deixar de preservar uma linha de tensão com a vertente "messiânica".

Em 313, quando o cristianismo triunfa, com Constantino, torna-se "religião oficial do estado", assumindo a própria estrutura do Estado romano, com sua divisão em dioceses, etc. A estrutura religiosa é neste momento, ao mesmo tempo, a estrutura do estado e do social. Igualando-se de certa maneira as religiões hindu e chinesa, onde religião, estado e sociedade correspondem-se.

Ao integrar um novo arcabouço conceptual assemelha-se, de certa maneira a estas religiões, no papel que a "revelação" e os livros sagrados têm para a discussão "filosófica", ou seja, são os limites da interpretação — então os problemas das heresias — fornecendo as categorias explicativas de todo o universo.

Este é um papel diferente daquele desempenhado pela religião, por exemplo, na sociedade grega, onde esta tinha um valor puramente cívico, com o culto dos benfeitores da humanidade e os cultos secretos (os mistérios como Dionísio, etc.). Entre os gregos não havia a autoridade do Sacerdote, posto que, não havia aquele tipo de acoplamento entre o teológico e o "especulativo".

tivo". Mesmo a tradição filosófica grega, não é incorporada tranquilamente pela "hierarquia" eclesiástica. Sabemos das divergências do aristotelismo to mista, diante das tradições platônicas, de um Santo Agostinho, que quase chegam a raia do "herético".

Com o exposto acima quisemos demonstrar que há uma forma de "religiosidade" que é hierárquica, sem que necessariamente sempre assim o seja. No caso em questão isto quer dizer que não se pode explicar a natureza do conflito "sacerdote X leigo", sem referência ao contexto particular que o cria. O catolicismo formaria então um modelo de "conflitos".

Há uma posição característica do "cristianismo" que o vai distinguir daquelas religiões: O "apostolado", que é inclusive a parte principal dos conflitos analisados pelo trabalho do professor Heraldo, pois o "catolicismo" exercita a posição ambígua de ser religião de e do Estado e de propor-se a ser um modelo do "todo social", que nele é metaforizado no "sagrado", na outra vida, que não se realiza na terra, devido a sua proposta de fê redentora.

É na condição de religião do Estado - enquanto o Estado atende o seu projeto de "fê", caso contrário o "contesta" - que o catolicismo vai realizar grande parte de sua trajetória. Em geral como a ideologia dominante, como mostra o primeiro exemplo ilustrativo: "... conversão do rei dos suevos do arariano ao catolicismo..." (Maués, p. 1). É nesta forma que ele vai chegar ao Brasil, vindo com o conquistador - que submetia os nativos em seu nome, e ainda assim conserva a sua estrutura específica.

Da mesma forma a igreja vai aliar-se ao "povo" até o momento que este atende o seu projeto de "fê", no contrário vai "controlá-lo". Em geral, ela alia-se taticamente, com cada parte do todo social dividido e até antagônico, pelo fato de poder retraduzir o "social" em "sagrado", instaurando um nível do simbólico, onde inclusive as contradições reais podem ser abrandadas, permitindo a continuidade do social.

Precizamos também não compreender o "hierárquico" como um "tipo ideal", pois justamente tentamos demonstrar que "hierarquia-oposição" é contextual, precisando-se analisar cada conflito, e neste as formas de atualização destas "oposições, para podermos explicar as suas significações, tendo em vista, fundamentalmente a diversidade do social, em cada momento "histórico".

Deste ponto de vista, talvez fosse interessante - sem cair no desvio de corresponder na religião a um modo específico de produção fazer na análise das relações entre cristianismo, religião hindu, chinesa, e as estruturas sociais da servidão, classe, casta, etc.

Aqui entramos na segunda ordem de problemas colocados pelo texto: "relação Igreja, Estado e Classes Sociais".

Consideramos insuficiente as respostas oferecidas a estas questões, primeiro por não dissecar a estrutura social. O trabalho parece desenvolver-se, no desconhecimento do fato de que temos: Estado, Igreja, Classes Sociais dominantes e subalternas, segmentos e frações de classes". São dissecando a estrutura social é que podemos analisar compreensivelmente o poder desta entidade "Igreja", que parece pairar acima do social, podendo, segundo o autor: "aliar-se ao Estado - a ele se opõem ou enfrenta sua oposição - conta com apoio das classes dominantes para se contrapor ao Estado - Igreja se une as classes populares para se opor as classes dominantes". Achamos que estas "alianças" agora se explicitam de acordo com o que expusemos atrás.

A esta "carência associa-se uma insuficiente contextualização, que não permite ver o papel das forças sociais em "conflito". Como exemplo, "o conflito resolvido em 1938" (Maués, p. 3) que foi "negociado de estado a estado", necessitaria ser esclarecido historicamente: o que a Igreja "negociou em troca da concessão "popular"? Uma mais precisa contextualização histórica mostraria, como evidencia-se nas nossas observações dos "conflitos" atuais, que frações das classes populares podem aliar-se às classes dominante, apesar dos antagonismos, em uma mesma demanda. Diferentemente do que pressupõem o trabalho; Igreja, Estado, Classes Dominantes, Classes Populares; não são grupos monolíticos. Os "conflitos" mostrariam justamente as nuances da estrutura social.

Há uma observação empírica que demonstra bem isto: "certa vez em Macapá-AP, observamos populações semi-analfabetas, cantando ladainhas em latim (e em bom latim). Ora, era evidente que isto havia sido difundido pela hierarquia. Então, esta observação do "catolicismo popular" das ladainhas, folhas, etc, que a hierarquia eclesástica em dado momento tenta controlar, como no caso de Curuçá e Vigia - enseja as perguntas: Qual é o novo contexto social que gera esta dada "oposição"? O que o leva ao "controle"?"

Notamos que o catolicismo ao ser um projeto para o social precisa em dados momentos transigir a sua própria "hierarquia" diante do conjunto de aspi- rações dos grupos sociais, por isto achamos que devia ser mais analisado a relativa longevidade e estabilidade do "paroquiato do Pe. Alcides Paranhos" (Maués, p. 4), do qual o texto não abona nenhuma explicação e que poderia ser vir como contra-prova às hipóteses explicativas do "conflito".

Finalmente, achamos que o trabalho - mesmo criticando - recorre a alguns conceitos vazios de conteúdos sociológicos, como "ideologia do controle e comunhão", com as "oposições" ocorrendo ao nível destas "ideologias" sem que sejam resgatados os verdadeiros papéis desempenhados por atores sociais legítimos: reduzindo a dinâmica do Social, é afirmação de que não pode haver "auto-consumo religioso [absoluto], tanto quanto a monopolização completa da produção religiosa por especialistas" (Maués, p. 7).

Um outro tópico que poderia ser abordado pelo trabalho do Prof. Maués, seria ver o "religioso" como forma de expressão das diversas contradições

que existem nestas sociedades, ou seja, perguntar-se: Por que o conflito assume a forma do "religioso"?

Em resumo, tentamos demonstrar que o problema de pesquisa exposto pelo Prof. Maués: "Catolicismo Popular X Catolicismo Oficial, Oposição Sacerdote X Leigo", é uma questão revestida de aspectos conjunturais específicos no estudo da totalidade dos fenômenos religiosos, revestindo-se de diferenças qualitativas, não sendo portanto, simples questão de gradação entre o "alto consumo ou monopólio do sagrado". Por isto, a "oposição" tem releitura diferentes em cada contexto sem que se perca de vista o nível das oposições envolvidas, que no mesmo tempo estão no social são metáforas deste e o manipulam.

Assim, na caçaria de oposições sagrado e social, aquele é uma metáfora que também está além do social em dado momento.

RAYMUNDO HERALDO MAUÉS:

O debate público do tema "Catolicismo popular e controle eclesial", realizado na sala de reuniões do Laboratório de Etnologia, contou com a participação de um número expressivo de estudantes e professores, não só de antropologia, mas de várias outras disciplinas, inclusive dos Centros de Letras e Artes e Exatas e Naturais. Devo inicialmente agradecer esse interesse e essa participação e, especialmente, aos professores Joaquina Barata, Maria Celeste Medeiros, Ney Siqueira Mendes, Sidney Pinon e Zélia Amador que, não sendo debatedores formais, apresentaram valiosas contribuições.

Não tendo eles apresentado essas contribuições por escrito, arrisco-me a cometer falhas indentificando-as com seus autores e, mesmo, como posso falsear suas idéias, exponho a seguir apenas aquilo que me pareceu mais relevante para a discussão e de maior interesse para meu próprio trabalho.

Essas contribuições estiveram na linha de indicar as transformações por que passou a Igreja como instituição ao longo dos séculos, assim como seu enfrentamento com ordens sociais distintas, colocando-se a questão de como se articula esse controle/absorção das manifestações populares e como se relaciona com as diferentes formas de alianças. Destarte, no que diz respeito a formações sociais não tipicamente capitalistas, sobretudo, torna-se necessário levar em conta não somente as classes sociais, mas a questão ligada à hierarquia do poder, como por exemplo o da irmandade, ou o do dono do santo, que se defrontam com a autoridade eclesial. Outro aspecto importante que foi notado, no debate, por esses participantes que não apresentaram texto escrito, diz respeito a necessidade de uma ênfase maior nas atitudes de resistência popular ao controle, isto é, na vitalidade da cultura popular diante das investidas controladoras da autoridade.

Tudo isso são aspectos a serem levados na devida conta na análise do problema levantado para discussão. Antes, porém, devo me ater às apreciações

críticas, feitas por escrito, dos professores Jane Beltrão e Alexandre Cunha, a quem também agradeço, inicialmente, pelas valiosas contribuições apresentadas ao debate.

A Prof.^a Jane, em seu breve comentário, enfatiza basicamente a necessidade de uma "biografia mais minuciosa", o que permitiria "verificar, mais detalhadamente, quando e porque a Igreja 'escolhe' esta ou aquela aliança" e perceber as razões da falta de constância na estratégia utilizada por essa instituição, assim como "um melhor entendimento do controle exercido (...) sobre as formas populares de manifestação religiosa".

O Prof.^r Alexandre, cujo comentário - escrito após a realização do debate - não corresponde exatamente ao que foi apresentado por ele na ocasião, coloca, em síntese, três observações de natureza crítica que, na prática, se limitam a questões metodológicas: insuficiente discussão de conceitos, falta de contextualização e reducionismo.

Creio poder responder a essas observações globalmente, de início, pois, pelo menos uma parte delas, embora partindo de diferentes críticas, pode ser agrupada em um mesmo conjunto. Em seguida, procurei fazer os destaques necessários.

Biografia e contextualização

Seria necessário alongar por demais o texto apresentado para o debate a fim de poder atender a todas as exigências descritivas e de contextualização.

O trabalho parte de três exemplos, em épocas distintas e correspondentes a diferentes formações sociais, assim como a diferentes fases de organização e auto-recepção da Igreja como instituição.

No primeiro exemplo temos uma Igreja da alta Idade Média, que ainda se expande pela Europa e se vê a braços com a fragmentação do antigo Império do Ocidente, que vai proporcionar mais tarde o surgimento das nações européias, Portugal incluído. O próprio feudalismo ainda estava em gestação. Ainda não havia se implantado por completo o modelo de cristandade que iria caracterizar a Europa Ocidental, sobretudo no século XIII, em que o poder dos papas se sobrepunha ao dos reis e imperadores do continente. Mas já estava presente a estratégia da Igreja de aliança com o Estado - uma Igreja fraca - no que diz respeito ao poder político - para poder impor seu controle/exclusão sobre as manifestações consideradas como heréticas de controle/absorção das manifestações religiosas populares.

Nos segundo e terceiro exemplos temos uma Igreja bem diferente. No plano universal, depois de mais de 800 anos, muita coisa acontecera: o Cisma do Oriente, a Reforma, o Concílio de Trento, a Revolução Francesa, a Restauração Italiana, o Concílio Vaticano I.

Com relação ao Brasil, além da implantação do catolicismo num território conquistado pela força às populações aborígenes, havíamos passado de um longo período de padroado - desde a época da conquista e colonização, até o final da fase do Império - para um novo período de separação entre a Igreja e o Estado. Se, no padroado, a liberdade da Igreja era tolhida pelo poder dos reis e imperadores, havia também certas vantagens nítidas: o catolicismo era a religião do Estado, a quem incumbia a manutenção do culto e a subvenção do clero, a construção de igrejas e capelas. Mesmo que o Estado se omitisse em muitos de seus deveres - pagando mal as congruas do clero, deixando à iniciativa deste ou dos fiéis as construções necessárias, etc. - não se pode negar que o corte abrupto das subvenções, a instituição do registro e do casamento civil, e outras medidas tomadas pelo novo governo, com a República, provocaram uma comoção que afetou seriamente a instituição eclesiástica.

O segundo exemplo envolve três situações distintas da Igreja no Brasil: a vigência, mais ou menos tranqüila (salvo o episódio da expulsão dos jesuítas e alguns outros de menor amplitude) do regime do padroado (século XVIII); a luta de uma parcela ponderável do episcopado contra o padroado (final do século XIX); e a fase de separação entre a Igreja e o Estado (século XX). Envolve, por outro lado, diferentes estágios ou fases por que passou nosa sociedade ao longo desses séculos, incluindo transformações políticas relevantes, como a Independência, a República e a Revolução de 30. O terceiro exemplo, inteiramente dentro de nosso século, diz respeito não mais à população de Belém, mas ao interior do Estado.

A diversidade de situações históricas e geográficas, contextos políticos e sociais, mudanças por que passou a instituição eclesiástica, etc., é bem evidente. Como proceder à contextualização e descrição de todas essas situações nos curtos limites de um texto destinado a um debate num final de tarde? Seria preciso limitar os exemplos e reduzi-los no tempo e no espaço, perdendo, com isso, a sua riqueza exemplificativa. Ou então, supondo-se que o texto pudesse ser estendido, ampliar a pesquisa histórica e etnográfica a um ponto que ainda não foi possível alcançar em seu desenvolvimento, que prossegue. Ora, por isso mesmo, as críticas apresentadas quanto à necessidade de ampliar a etnografia e de fazer a contextualização tornam-se relevantes, pelo menos para não me fazer esquecer as obrigações de pesquisador.

Não obstante, as observações do Prof^o Alexandre, em seu texto escrito a posteriori, que, aliás, utiliza muitas das idéias colocadas pelos participantes do debate público, exigem alguns comentários adicionais. Ao cobrar a contextualização da opção sacerdote x leigo no cristianismo, ele se estende em considerações sobre o cristianismo primitivo, a religião grega, o Império Romano sob Constantino e, até mesmo, as religiões hindu e chinesa! Mostra erudição, sem dúvida, mas faz lembrar uma observação de Serafim Leite, na sua conhecida "História da Companhia de Jesus no Brasil", a respeito do historiador paraense Arthur Vianna. Referindo-se à monumental igreja da Madre de Deus, em Vigia, e ao culto de N. S. de Nazaré nessa cidade que, como é sabido, antecedeu o de Belém, diz Leite:

"Artur Viana, no seu artigo Festas Populares do Pará, historia os co- meços da Festa de Nazaré, em Belém, que coloca nos meados do século XVIII. J. Viana não tem uma palavra para a Festa de Nazaré na Vigia; e fala de Ruderico e dos Visigodos. Para achar a origem imediata da festa do Pará, bastava pro- longar um pouco a estrada do Utinga e, por algum atalho, chegar ali, à Vigia, não muito distante, por onde entrou no Estado do Pará a devoção da "Nazaré" (1945:283; grifos no original).

Na realidade, o Prof. Alexandre está certo em me cobrar a contextualização dos fatos históricos. Mas não percebe que, quando utilizo a oposição conceitual sacerdote X leigo, estou me colocando num outro nível de abstração, e não buscando uma origem dessa oposição no sentido em que ele a coloca, no de começo. Trata-se, na verdade, de uma oposição estrutural que perpassa todas as sociedades humanas que atingiram um certo grau de sistematização e especialização do saber religioso e está na origem - no sentido de fato instaurador - de todas as demais oposições e conflitos no campo religioso, juntamente com as oposições sacerdote X profeta e sacerdote X feiticeiro.

Por outro lado, sua afirmação de que não precisamos compreender "hierárquico" como tipo ideal, "precisando-se analisar cada conflito e neste as formas de atualização destas oposições", demonstra uma falta de reflexão mais madura do assunto. Não tenho nenhum pré-julgamento contra esse conceito weberiano de tipo ideal que, na definição do próprio Weber, diz respeito à investigação e se propõe a formar o juízo de atribuição:

"Embora não seja uma 'hipótese', pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses. Embora não seja um enunciado do real, pretende conferir a esse enunciado meios expressivos unívocos (...). Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos ou discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo do pensamento. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceptual, pois trata-se de uma utopia. Para a investigação histórica depara-se a tarefa de determinar, em cada caso particular, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal (...). Desde que cuidadosamente aplicado, esse conceito cumpre as funções específicas que dele se espera, em benefício da investigação e da compreensão" (Weber 1974: 75-76; os grifos são meus).

Trata-se, pois, de um conceito heurístico, que não se confunde com a realidade e deve ser contextualizado e confrontado com ela.

E, a propósito, vale lembrar que a utilidade instrumental do conceito de tipo ideal foi demonstrada, pelo próprio Weber, no campo mesmo da sociologia da religião, com a sua obra "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo", de leitura obrigatória (sem preconceitos) para qualquer antropólogo ou estudioso das ciências sociais, como tantos outros clássicos de nossas

disciplinas acadêmicas.

Mas o Proff. Alexandre me cobra, especificamente, a contextualização do conflito que foi resolvido em Belém, em 1931, a propósito da abolição da corde no Círio de Nazaré. E apresenta, a seguir, um exemplo empírico de uma ladainha rezada em latim, por ele observada, para mostrar que essa manifestação resulta de uma incorporação, pela cultura popular, de um saber erudito de origem clerical. Pergunta, diante da posterior preocupação controladora da Igreja hierárquica, quanto a ladainhas e folias tradicionais: "Qual é o novo contexto social que gera esta dada 'oposição'?"

As questões são pertinentes e vale a pena me alongar um pouco na resposta, diante do novo espaço proporcionado pelos Cadernos do Centro de Filosofia.

Rirolando Azzi, um dos mais sérios historiadores da Igreja Católica no Brasil, apresenta, entre as características do "catolicismo tradicional brasileiro", que se formou durante a vigência do regime do padroado português, a "notação particular" de ter se mantido "predominantemente leigo, com um caráter nitidamente medieval". Em vista disso, "este tipo de catolicismo permitiu uma participação do povo bastante acentuada na vida da religião", além de apresentar um "aspecto social proeminente".

"As manifestações religiosas impregnam toda a vida da sociedade colonial e a religião passa efetivamente a fazer parte do patrimônio cultural do povo. Sob esse aspecto, pode-se falar com razão que o povo brasileiro é tradicionalmente católico. O catolicismo, de fato, faz parte da sociedade e da cultura tradicional do Brasil" (Azzi 1977: 129).

Outra característica, segundo o mesmo autor, é o "aspecto devocional".

Contrastando-o com o espírito da reforma tridentina, que começou a ser implantada no Brasil a partir do processo de "romanização" e "reforma católica" pelo episcopado, desde o final do século XIX, ainda no processo de luta contra o padroado, vemos agora se acentuar "o caráter clerical da Igreja e o centralismo religioso sob a autoridade da Cúria Romana". Enquanto, no catolicismo tradicional, se deve ressaltar esse caráter leigo e social, sendo a piedade popular regida pelo binômio "devocão-promessa", no catolicismo romanizado, de inspiração tridentina, embora as devoções continuem a ser importantes, "procura-se sempre a vinculação devocão-sacramento" (Cf. Azzi 1977: 126-132).

Retomando a questão do controle das devoções populares, em Belém e no interior, é preciso lembrar que, já no meu trabalho inicial, que originou o debate, não está ausente a preocupação de contextualizar os conflitos. Posso admitir a sua insuficiência, sobretudo pela preocupação com a brevidade do texto. Vale então lembrar que o movimento de reforma católica, a partir da separação entre a Igreja e o Estado, é também acompanhado de um esforço de aproximação com esse mesmo Estado, em parte visando a restauração de certas prerrogativas.

gativas e vantagens - ensino religioso, subvenção a seminários, igrejas e colégios - sem que se restaure a antiga subordinação do padroado. Esse movimento é liderado, especialmente a partir de sua nomeação, em 1921, para a arquidiocese do Rio de Janeiro, pelo Cardeal D. Sebastião Leme. A aproximação se completa no governo provisório de Vargas, logo após a Revolução de 30, sendo simbolizada, em 31 de maio de 1931, pela proclamação de N.S. da Conceição Aparecida como Rainha e Padroeira do Brasil [1].

Este é o período que, como é sabido, irá desembocar na ditadura do Estado Novo, no qual, segundo Pierre Sanchis, instaura-se no Brasil o Estado "indiretamente militar". Reestabelecida a aliança "entre este Estado e a Igreja, em torno dos valores da 'Ordem' e dos 'destinos da Pátria'", surgem a "instituição militar e a instituição religiosa como co-fundadores dos fundamentos da nacionalidade" [Sanchis 1981: 20].

Vale lembrar, também, que, logo no início do movimento de Reforma Católica, durante o governo da diocese de Belém por D. Francisco do Rego Maia (1902-1905), como parte de um amplo movimento nacional de controle e "domesticação" dos grandes santuários nacionais de devoção popular, chegaram em nossa cidade os padres barnabitas (de origem européia) para dirigir a paróquia de N.S. de Nazaré [Cf. Azzi 1977: 139-141 e Ramos 1952: 64-66].

É em todo esse amplo contexto, de confronto e aproximação entre a Igreja e o Estado, de esforço reformista e controlador da instituição eclesial, que se situam os dois conflitos em torno do Círio de Nazaré, em Belém, nos anos de 1877-79 e 1926-31.

Quanto ao segundo, ao qual se refere explicitamente o Prof. Alexandre, a aliança da Igreja com o Estado, que permite a repressão das manifestações populares, durante o governo de Dionísio Bentes (1925-29), deu-se no contexto do final da República Velha, em que ainda não se tinha completado a reaproximação entre as duas instituições, mas caminhava para um desfecho feliz. A resolução do conflito já ocorreu no governo "revolucionário" de Vargas e Barata, dentro do contexto da nova aliança entre a Igreja e o Estado (poucos meses depois da proclamação de N.S. Aparecida como "Rainha" e "Padroeira"). Se o Estado interveio na questão a favor do povo, isto se deve, certamente, à nova política populista e de militarismo "indireto" (no caso paraense, nem tanto) que se implantara, e a negociação "de governo a governo" (a nível internacional, envolvendo o Vaticano) foi facilitada pela própria aliança que se sedimentara entre as duas instituições, envolvendo a troca de favores mútuos, em que o povo "tradicionalmente católico" era o grande trunfo com que a Igreja podia se apresentar diante do Estado.

Com referência às práticas do catolicismo tradicional, a exposição acima permite clarificar qual o novo contexto que se implantou, a partir do final do século XIX, no sentido de se intensificarem as atitudes controladoras da Igreja, em plano nacional, não só sobre folias, esmolações, mastros de santos, mas também sobre festas religiosas, ereção de capelas e igrejas, con-

frarias religiosas, centros de devoção popular, etc. [2].

Não deixa de ser curioso notar a atitude aparentemente contraditória da Igreja, em todo esse período de Reforma Católica, que coincide aproximadamente com a República Velha: se, de um lado, ao se apresentar diante do Estado, em sua atitude de reaproximação, acena com o povo brasileiro "tradicionalmente católico" que a apoia, de outro, em relação a esse povo, sua atitude é de controlar e, se possível, suprimir, esse mesmo "catolicismo tradicional", que tanto lhe serve de suporte político. Não tendo sido possível, por razões de espaço e de tempo, alongar-me na análise do paróquiato do Pe. Alcides Paranhos, como me pede o Prof^o Alexandre, limito-me a sugerir - além do que já foi dito no texto inicial do debate -, que as disposições e atitudes desse vigário, em confronto com as de outros sacerdotes citados, refletem claramente também essas contradições no comportamento da Igreja em relação ao catolicismo do povo.

Discussão de conceitos

O Prof^o Alexandre também me cobra, "segundo a tradição antropológica", a discussão dos conceitos utilizados em meu trabalho. Não posso deixar de lembrar ter feito que não de dizer, na ocasião do debate público, que deveria principiar pela discussão de conceitos, segundo a lição metodológica dos clássicos de nossas ciências sociais, especialmente Durkheim, Weber e Marx. Atendendo à exiguidade do tempo, só me detive no conceito de catolicismo popular, pois o considero como conceito-chave de minha investigação. Mas coloquei-me à disposição dos presentes para esclarecer e discutir, no debate, os demais conceitos que utilizava.

Não vou discutir aqui todos os que me pede, pois seria abusar da paciência do leitor. Apenas indico que, tomando Igreja como instituição, estou consciente do peso das articulações verticais (hierárquicas) que nela existem, embora não possa desconhecer que, numa sociedade de classes, seus membros - leigos ou clérigos - não estão imunes às articulações, conflitos e contradições que se apresentam em tal sociedade. Com isso desejo, desde logo, recusar a insinuação - injusta - de que tomo a Igreja como "uma entidade pairando acima do social".

Não obstante, como já está dito no texto iniciador do debate, a religião não pode ser reduzida ao social - o que acontece também com a Igreja que, como o Estado, possui uma autonomia relativa, como instituição -, nem ao econômico, nem ao político. Sustento que há uma instância do especificamente religioso que é irredutível a qualquer outra instância. Incorrer numa espécie de "sociologismo" reduto me parece inadmissível no estágio atual de desenvolvimento teórico e metodológico da antropologia no Brasil.

Quanto ao conceito de classes sociais, creio ter ficado claro, pelo texto inicial do debate, que não utilizo os conceitos weberiano ou funcionalista. Pela brevidade do texto e pela própria insuficiência das fontes torna-

va-se difícil entrar em discussões mais pormenorizadas sobre segmentos ou frações de classes nos conflitos em jogo, acrescentando-se a isso o fato de que os exemplos analisados se referiam a formações sociais diferentes e distanciam-se no tempo e no espaço. Isso não reflete um desconhecimento da importância de considerar, mais concretamente, a questão das classes sociais. Nem significa pressupor que Igreja, Estado e classes sociais são grupos monolíticos. Vale lembrar, como foi assinalado no próprio debate, por um dos participantes, a importância de se levar em conta, também, a questão ligada à hierarquia do poder, em formações sociais não tipicamente capitalistas e - acrescento - mesmo nestas que já adotaram por completo os princípios da economia de mercado onde o modo de produção capitalista se implantou totalmente.

Recuso, por outro lado, admitir como "vazios de conteúdo sociológico" os conceitos de "ideologia do controle" e "ideologia da communitas". A esta minha recusa parece associar-se a do Prof. Alexandre de conceder status sociológico a uma importante e mesmo fundamental manifestação do social que é o ritual.

Os conceitos foram, por mim, tomados de empréstimo ao antropólogo Isidoro Alves que, em sua dissertação de mestrado, realizou o primeiro estudo antropológico do ritual do Círio e da Festa de Nazaré, em Belém, que é também um estudo sério e de leitura obrigatória para quem, no Brasil, se dedique ao estudo da antropologia (ou sociologia) da religião. Mas eles têm, de fato, uma longa história, porque combinam, em dois conceitos relacionados, outros conceitos que já possuem uma certa tradição na antropologia voltada para o simbolismo e o ritual.

Ideologia - desde Destutt de Tracy, passando por Marx e vários outros - significa, em termos amplos, algo que se refere ao "domínio ideativo de uma cultura", incluindo "valores, normas, conhecimento, temas, filosofias e crenças religiosas, sentimentos, princípios éticos, visões de mundo, sistemas e assim por diante" (Kaplan e Manners 1975: 171). Este sentido amplo e neutro do termo é de uso corrente na antropologia e não se confunde com o sentido restrito, igualmente utilizado pelos antropólogos e outros cientistas sociais, oriundo da tradição marxista, que confere ao conceito a conotação de visão distorcida e/ou invertida da realidade, geralmente ligada aos interesses de uma classe social (especialmente da classe dominante, cuja ideologia se difunde pela sociedade, reforçando a dominação).

Communitas em oposição a estrutura (no sentido de ordem) é um conceito criado pelo antropólogo inglês Victor Turner, especialista em estudos de ritual e antropologia da religião, relacionado com um conceito ainda mais antigo, de Van Gennep, o de liminaridade (a fase crucial dos ritos de passagem). Comparando dois momentos possíveis da vida social, um marcado pelo ordinário e cotidiano, outro pelo extraordinário e ritual (o momento dos ritos de passagem), diz Turner:

"O primeiro é o da sociedade tomada como sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de 'mais' e de 'menos'. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um 'comitatus' não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais. Prefiro a palavra latina *communitas* a comunidade, para que se possa distinguir esta modalidade de relação social de uma 'área de vida em comum'" (Turner 1974: 119; grifos no original).

Ora, o que fez Isidoro Alves ao cunhar os conceitos de "ideologia do controle" e "ideologia da *communitas*"? Simplesmente combinou, de maneira feliz, dois conceitos consagrados na literatura antropológica, para aplicá-los ao caso do ritual da Festa de Nazaré. Sei que o Prof. Alexandre conhece isso tudo e, se me alongo em explicações, é atendendo ao possível leitor que não esteja familiarizado com a literatura antropológica. Diante dessas explicações, creio não ser possível tomar, pacificamente, a afirmação de meu colega debatedor, de que são conceitos "vazios de conteúdo sociológico", a não ser que queiramos fazer uma separação rígida entre antropologia e sociologia, e excluir o ritual da vida social, por qualquer arte mágica.

Reduccionismo

A terceira ordem de observações críticas do Prof. Alexandre é de que reduzo a dinâmica social à questão, colocada pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, do autoconsumo religioso (pelo leigo) e da monopolização completa da produção religiosa (pelo especialista). Isto não é verdade.

Tentei, realmente, no final do trabalho, considerar, em outros termos, a questão proposta por Bourdieu, que, no trecho por mim citado, a coloca em termos de uma tipologia de formações sociais dispostas entre dois extremos, aquelas onde existiria o autoconsumo religioso e aquelas onde, ao invés, existiria a monopolização completa da produção religiosa por especialistas.

A formulação de Bourdieu é, de fato, inteiramente utópica, pois não existe, concretamente, esse tipo de formações sociais. Procurei utilizá-la criticamente, num outro nível de abstração, para ilustrar as disposições e atitudes de sacerdotes e leigos ao se defrontarem no plano concreto das práticas religiosas. Reconheço que posso não ter sido claro em minha formulação anterior, mas daí a se pensar que estou procurando reduzir toda a riqueza do debate sobre alianças e oposições entre Igreja, Estado, classes sociais, especialistas e leigos, a uma simples "afirmação", como diz o Prof. Alexandre, vai um longo passo.

Retomando a questão colocada pelo Prof. Alexandre, quando se refere à Igreja como "entidade que parece pairar acima do social", devo notar que, no final do trabalho, procuro indicar a importância de uma análise institu-

cional dessa mesma Igreja. De fato, ela não paira no ar, mas também não pode ser reduzida à função de simples "aparelho ideológico" e nem pode ser pensada, como às vezes se colocou no debate público, em termos de "oportunistismo". A dinâmica das alianças e oposições diz respeito também a seu caráter de instituição (com as características específicas desse tipo organizacional) e, reafirmando ainda o que está dito no texto do debate, à autonomia relativa que ela possui diante do Estado e das classes sociais. Não pode então ser encarada como um "instrumento das classes dominantes", mesmo quando a elas se alia.

Autocrítica

São raras as oportunidades de debate como este, em nosso meio provinciano, e, mais raras ainda, aquelas em que o debate não se transforma numa mera polémica. Não é com este espírito de polémica (que exige uma defesa apaixonada das posições assumidas) que escrevo esta "resposta", mas sim pensando nos benefícios que o debate pode trazer ao esclarecimento das questões levantadas e ao prosseguimento de minha investigação.

Além de reconhecer a justiça de muitas das observações críticas apresentadas, durante o debate público, e nos textos que acima vão publicados, gostaria de me referir a outras observações, feitas em particular, por pessoas que também leram meu trabalho (3).

A primeira diz respeito à possibilidade de inversão da perspectiva, isto é, ao invés de analisar a questão a partir da ação controladora da Igreja, recolocá-la a partir da resistência apresentada pela cultura popular, com toda a dinâmica que essa resistência possui (o que de fato ficou um tanto de fora do trabalho) (4).

Duas outras observações, que se ligam com a primeira e com aquelas apresentadas no debate público e nos textos escritos - especialmente o da Profª Jane Beltrão, que gostaria de retomar - dizem respeito aos problemas suscitados quanto a controle e poder e à tensão entre catolicismo popular e oficial (5).

A despeito da importância dos temas, "controle" e "luta pelo poder" são fenômenos sempre presentes e, por isso, referir-me a eles diz pouco, se não for possível distinguir entre diversas ordenações e articulações de poder. Trata-se, no caso, não simplesmente de um problema político, pois remete, também, a diferentes concepções de mundo e a distintos sistemas simbólicos. Está é, em parte, a questão apontada no debate público com relação à contextualização, à distinção entre diversas ordens sociais, classes, segmentos e frações de classes, bem como às diferentes estruturações que se colocam - mesmo numa sociedade de classes - no eixo vertical da hierarquia do poder.

Por outro lado, ainda nessa mesma linha de questionamento do texto apresentado para o debate, a utilização da tipologia weberiana (sacerdote, profeta, feiticeiro, leigo) traz o risco de encobrir um problema fundamental, que

no debate foi apontado também pela Profª Jane, ao se referir à necessidade de uma "investigação sobre a identidade dos sacerdotes", etc. Trata-se da existência de distintas formas de sacerdócio (questão homóloga à que se coloca em relação ao povo praticante do "catolicismo popular", que também se apresenta multifacetado).

Quanto à tensão entre catolicismo popular e oficial, que se instaura a partir da separação entre padres e leigos, dando lugar à hierarquia, vale pensá-la também em confronto com outras religiões presentes no campo religioso: protestantismo, umbanda, etc. Coloca-se assim a questão de se tratar de uma tensão especialmente característica do catolicismo. E a vitalidade da Igreja universal como instituição poderia residir nessa própria disputa, pensada como constitutiva dessa religião. Nestes termos, a resistência popular às medidas controladoras da hierarquia não ocorre a despeito do sistema religioso vigente, mas faz parte integrante desse mesmo sistema. Por outro lado, o "verdadeiro" catolicismo não se colocaria nem do lado dos sacerdotes, nem do lado do povo, mas na maneira característica de se oporem e se reforçarem, simultânea ou alternadamente.

NOTAS

- [1] - Sobre o simbolismo, as implicações políticas e as ambigüidades no culto de N.S. Aparecida, como "rainha" e "padroeira" do Brasil, ver o estimulante e provocativo ensaio de Fernandes (1984), cujo título, traduzido para o português, seria: "Aparecida, Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravã!".
- [2] - Sobre o assunto, consultar o artigo, já citado, de Azzi (1977).
- [3] - Agradeço aos professores Sidney Piñon, da UFFa., e Rubem César Fernandes, do Museu Nacional/UFRJ, pelos comentários apresentados. A formulação que coloco a seguir, procurando reproduzi-las, é feita a partir da percepção que obtive das suas idéias, sendo de minha inteira responsabilidade.
- [4] - Observação feita pelo Profº Sidney Piñon, em conversa particular.
- [5] - Observações feitas, por carta, pelo Profº Rubem César Fernandes.

REFERENCIAS

Azzi, Riolando
 1977 - Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. Religião e Sociedade 1: 125-149.

Fernandes, Rubem César
 1984 - Aparecida, Our Queen, Lady and Mother, Saravã! Rio de Janeiro: Museu Nacional (datilografado).

Kaplan, David & R. A. Manners
 1975 - Teoria da Cultura. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Leite, Serafim
 1945 - *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. III. Rio de Janeiro e Lisboa: Inst. Nac. do Livro e Livraria Portugália.

Ramos, D. Alberto Gaudêncio
 1952 - *Cronologia Eclesiástica da Amazônia*. Manaus: Tipografia Fenix.

Sanchis, Pierre
 1981 - *Padres e militares em torno do culto à Pátria*. *Cadernos do CERU* 14: 9-20.

Turner, Victor
 1974 - *O Processo Ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

Weber, Max
 1974 (1904) - *A objectividade do conhecimento nas ciências e na política sociais*. In *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 7-111.

ALEXANDRE CUNHA

Nosso trabalho, evidentemente, deverá ser entendido como comentário, sem maior pretensão teórica, para chamar atenção do expositor a certos problemas de pesquisa. Entretanto a magnanimidade dos Cadernos, abre-nos a possibilidade de reafirmarmos o dito, e principalmente, aprofundarmos algumas idéias levantadas no texto.

Quando citamos "sinteticamente, a inflexão" operada por S. Paulo, fizemos para mostrar que situações como "hierarquia, oposição sacerdote X leigo" não são fatos absolutos. Continuamos achando que o papel básico das ciências sociais é relativizar e contextualizar, mostrando que há, um conceito histórico e cultural de "fé, hierarquia, etc.". Como exemplo: Sabemos que a discussão sobre a preponderância absoluta da "fé" ou da "caridade" para a salvação no cristianismo, constitui o cerne dos mesmos conflitos hierárquicos que são objeto de estudo do Expositor.

O falecido sociólogo Douglas T. Monteiro mostrava que a absolutização da oposição "sacerdote X leigo" em Bourdieu é limitada, para análise do fenómeno "religioso". Diz: "Quando sua análise [de Bourdieu] volta-se para o profetismo, revela-se a limitação da decorrente do fato de que considera o fenómeno apenas dentro do campo de atuação dos agentes religiosos, o que não lhe possibilita identificar o que nele pode existir de ruptura radical". ou "uma ausência que nos parece significativa: ... o profetismo.. onde a distinção sagrado/profano é suprimida" (Monteiro, 1978, 22, 21).

Fundamentalmente, a divergência com o Expositor está no conceito de historicidade. Quando pedimos o "contexto", não é uma questão da repetição da palavra ou de exposição de uma "história-narrativa" como afirma Fernando Braudel. Pois, sem aquele conceito o ontem não estaria menos "perdido" que o secular, um não seria mais restituível que o outro. É justamente o conceito de "contexto histórico" que restitue o "passado" e o realiza como objeto de investigação, capaz de delinear até a sua especificidade e constituir, inclusi-

ve, a ciência do social. É com este sentido do histórico que estabelecemos, seriações, diferenciações, modos, tipos, etc.; fazemos ciência.

Reconsideramos tempo e espaço como "um tempo social que quase nada tem a ver com o tempo jornalístico da crônica..." (Braudel, 1969, 21). "Realidade entrecruzada" que não é "... um mundo; além disso, arrancado de seu contexto, onde se poderia ler de boa fé que a história é um jogo monótono, sempre diferente, mas sempre semelhante..." (Braudel, 1969, 24); o que é registrado por Hegel na Fenomenologia do Espírito "... uma teoria do processo e da temporalidade como retomada da lembrança e da experiência" (Vedrine, 1977, 21).

Esta concepção de temporalidade, não é fortuita, está ligada a toda uma discussão filosófica como mostra Collingwood em a ideia de História: Em Descartes a história "... não podia reivindicar a verdade, pois os acontecimentos descritos por ela nunca ocorreram exatamente como foram relatados", não era então uma ciência (Collingwood, s/d, 101).

A visão de história como contexto, surge com Vico (sec. XVIII), quando atingimos a idade moderna sobre, qual há de ser o tema da história"... considerar o processo histórico como um processo, através do qual os seres humanos elaboraram sistemas..." Erige-se a possibilidade do "passado" como ciência que neste sentido não é simples crônica de fatos anteriores, como diz Braudel.

O "cronológico compreendido" torna-se ciência "história concebida". "O tempo histórico", não é qualquer tempo ou o abstrato da física, é o "... tempo do trabalho, das experiências, da negatividade" (Vedrine, 1977, 17). Esta concepção passa por Hegel, Marx, Gramsci, Lucaks, Sartre, etc.

A bem da verdade a discussão científica não enquadra-se na oposição, sugerida: "começo, origem X outro nível", pois você pode ter um "outro nível de abstração" sem contextualizar como ocorrem nas hoje criticadas explicações psicanalísticas da fixação inconsciente. Mas, como diz Engels "fazer obra científica é reduzir o movimento visível... ao movimento real (In Vedrine, 1978, 51) mas este real não é qualquer um "mas uma rica totalidade de determinação e de relação numerosas" (Marx, 1972, 229).

Porque dissemos que o autor reduziu o social a uma simples afirmação ao espalhar o espectro do religioso entre as possibilidades opostas de "alto consumo religioso, de um lado e a manipulação completa..." (Maués)? Como estes conceitos são de Bourdieu, vamos as fontes: "a estes tipos extremos de estrutura.. vão corresponder... tipos distintos de sistemas simbólicos, como por exemplo os mitos (ou sistema míticos rituais...)"...que segundo ele não adquiridos "em estado implícito por simples familiarização..." (Bourdieu, 1974, 56). O erro está em tomar possibilidades lógicas, por possibilidades reais. Seriam os extremos de um contínuo. A física e a matemática utilizam estes conceitos, entretanto, este contínuo é infinito, sem intervalos, onde calcula-se o limite da aproximação em relação a este contínuo, que é a derivada.

Mas é só lendo adiante em Bourdieu, que vamos compreender esta "oposição estrutural", onde o expositor coloca-se: "a oposição entre os detentores do monopólio da questão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos... constitui a base do princípio de oposição entre o sagrado e o profano..." [Bourdieu, 1974, 59].

O caráter da "oposição estrutural" entre "sagrado X profanos" é tudo, menos algo real, no sentido empírico, aliás, o próprio expositor já o admitiu como mais um conceito "utópico", que não se encontra em lugar algum, é uma oposição, não uma contradição no sentido dialético.

Quanto ao "tipo ideal" gostaria que o expositor nos demonstrasse o alto valor heurístico desse conceito posto que "não seja um enunciado do real, trata-se de uma utopia... impossível encontrar empiricamente". É notória a influência kantiana nestes conceitos, entretanto, são extremamente difíceis de compreender nos termos do próprio Kant, seja "a condição subjetiva da sensibilidade" [Kant, 1983, 42], ou de formas puras do entendimento. É possível entender dentro da concepção anti-histórica de Weber, como mostraremos à frente ou como diz Védrine: "sejam sérios. A esta altura da exposição não temos a impressão que o ideal-tipo seja muito diferente do trabalho de abstração de qualquer cientista... a qualidade de abstração e de invenção do estudioso" [Védrine, 1977, 128, 9]. Em resumo, o conceito de tipo-ideal não se coaduna com a concepção de ciência da história e temos dúvida se corresponde de fato ao "a priori" kantiano.

Em relação aos conceitos vazios de conteúdos ideológicos devemos dizer, que sendo um adjetivação significa vazio de "relação entre pessoas", como explicitamos linhas abaixo "sem que sejam resgatados os verdadeiros papéis desempenhados pelos atores sociais". O vazio está em reduzir todo o processo a simples oposição conceituais.

Mas, todas essas posições são perfeitamente coerentes com a postura weberiana a respeito da história, como revela o conceito central do Expositor de "autonomia relativa do religioso" que é de Weber. Segundo Gabriel Cohn "... Weber estava preocupado como refutar a ideia de uma determinação das diversas esferas da vida social pela economia...". Como a posição de Weber a respeito da história é castesiana, torna-se incapaz de ver que o conceito de econômico é uma elaboração teórico-empírico, da mesma forma que seu "seguidor".

Vejamos a fonte em um texto de 1924; diz: "Pouco ou nada podemos aprender na história da antiguidade que sirva para os problemas sociais de hoje..." e mais adiante: "o espetáculo que presenciamos terá somente um interesse histórico, ainda que um dos mais significados que a história conhece" [Weber, 1979, 39]. Para este weberianismo Vico ainda não nasceu.

No capítulo da Contribuição para a Crítica, "Método da Economia Política", Marx mostra como se deve começar do real concreto sensível, até o mais particular é voltarmos em sentido contrário até o sensível que aí não se

ria"... a representação caótica de um todo, mas rica totalidade de determinação e de relações numerosas" (Marx, 1971, 228, 9). E esta "rica totalidade" que falta aos conceitos do Expositor.

Por outro lado, há um equívoco sobre o determinante em última instância que para Marx, não é o "econômico", mas o "modo de produção da vida material, que condiciona o desenvolvimento da vida social" (Marx, 1971, 28, 9). O que gerou um imerecido desconhecimento da obra de Marx (1859) quanto ao papel da "superestrutura jurídico-político, ideológico" que não chama de "simples a parêntese ideológico", cujos dois últimos termos são de Althusser (1968). Referindo-se ao papel principal que atestava, desempenharem o catolicismo e a política do mundo medieval e antigo, diz: "O que está claro é que nem a idade média podia viver do catolicismo, nem o mundo antigo, da política. Pelo contrário, a maneira como ganha a vida é que explica por que, numa época, a política desempenhava o papel principal e na outra o catolicismo" (Marx, 1946, 93).

A própria instituição, Igreja, nunca deixou de se preocupar com a maneira como o homem "ganha a vida", mesmo no discurso e na prática das suas possíveis alas "progressista" e "conservadora", ela tem buscado isto, até por interpretações diversas. Como exemplo, o recente problema "CIDAPAR" e o envolvimento do Bispo de Bragança (Pa), movimentando posseiros, governo estadual, federal, etc.

Mostramos na primeira intervenção, que o catolicismo joga um duplo papel: É um projeto para o social, como a religião hindu, por exemplo, neste sentido sagrado e profano confundem-se estão imbricados. Mas, não é só isto, pois a fé impõem um projeto para "outra vida", o sagrado, onde ele transcende o social. É isto que permite o catolicismo manter sua estrutura específica, pois do ponto de vista de sua ideologia, apesar de ordenar o social, ele está além do profano, é autônomo, para os fiéis e para os sacerdotes que realizam estas contradições, sem deixarem de se preocupar com esta vida, mesmo que seja só uma "passagem" para a vida eterna.

BIBLIOGRAFIA

1. MONTEIRO; DOUGLAS T.; ROGER BASTIDE: *Religião e Ideologia*, In *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, nº 03
2. VÉDRINE, Hélène: *As Filosofias da História*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.
3. BRAUDEL, Fernand: *Escritos Sobre a História*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1978.
4. COLLINGWOOD, R: *A Idéia da História*. Lisboa, Editorial, S/A.

5. BOURDIEU, Pierre: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974
6. COHN, Gabriel: *Introdução*, In Weber (Sociologia). São Paulo, Editora Ática, 1979.
7. WEBER, Marx: *As Causas Sociais do Declínio da Cultura Antiga*, In Weber/Sociologia. São Paulo, Editora Ática, 1979
8. KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Pura*, São Paulo, Abril Cultural 1983
9. MARX, Karl: *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, Lisboa, Editorial Estampa, 1971
10. MARX, Karl: *El Capital*, México, Fondo de Cultura, 1946

RAYMUNDO HERALDO MAUES

Não tenho direito de abusar da paciência do leitor, nem do espaço que me está sendo oferecido pelos Cadernos. Após as confusas observações do Prof. Alexandre, deixo o próprio leitor entregue a suas reflexões sobre a questão conceitual, em vez de retomar a discussão sobre cartesianismo, historicidade, conceitos abstratos ou concretos, história de longa ou curta duração, categorias do entendimento, tipo ideal, contextualização, história compreensiva ou explicativa, método e conceitos marxianos ou de comentadores de Marx.

Atendo-me apenas a um ponto, que acho fundamental. De um tempo para cá criou-se o péssimo hábito em certos setores da intelectualidade brasileira - exacerbado em nosso meio, ainda mais provinciano - de desprezar quaisquer conceitos, contribuições teóricas e pesquisas que não utilizem a chamada "ferramenta marxista". É como se ela fosse uma espécie de factotum universal. Esta posição sectária, para qualquer pessoa de bom senso, é, certamente, inadmissível. Sobre tudo porque, muito frequentemente, quem não a adota é logo estigmatizado por meio de algum rótulo como "positivista", "funcionalista", "weberiano", "idealista", "ecletico" ou qualquer outro termo que, no vocabulário dos seguidores dessa corrente, equivale a uma mancha que deve afastar o indigitado de qualquer contato intelectual.

Trata-se, porém, de uma posição perigosa e obscurantista, tanto em antropologia, como em qualquer outro ramo do conhecimento humano. Levada às suas últimas consequências, esta posição não permitiria nem mesmo o surgimento da própria ferramenta que agora nos querem impingir para todos os usos. Marx, discípulo de Hegel, teria de continuar hegeliano por toda a vida, para não se tornar "ecletico". Mas admitindo que Marx pudesse se permitir essas liberdades, a ciência social teria parado com ele, pois já estaria pronta e acabada.

Os fracos resultados - com raras exceções - de uma antropologia marxista estão a indicar que as coisas não são assim. E não são assim sobretudo na antropologia da religião, que lida principalmente com símbolos, para cujo estudo a ferramenta marxista - muito útil e até imprescindível em outros tipos de análise - se mostra muitas vezes inadequada. Por outro lado, a história estrutural ou de longa duração nos ensina que certas estruturas são extremamente persistentes ao longo dos séculos. Direi apenas, para terminar, que a oposição estrutural sacerdote X leigo é uma delas e que, no campo católico, reafirmando o que vai dito acima, é constitutiva do próprio campo em exame, estando na gênese (ou origem) de todos os conflitos e tensões desse campo. Não é, como quer o Prof. Alexandre, uma simples oposição lógica ou conceitual.