

tempo e presença

Publicação do CEDI • Número 220 • Junho de 1987 • Cr\$ 25,00

**Construtores
de uma nova
cultura**

tempo e presença

Revista mensal do CEDI

Junho 87

CEDI Centro Ecumênico de Documentação e Informação

Rua Cosme Velho, 98, fundos
Telefone: (021) 205-5197
22241 - Rio de Janeiro - RJ

Av. Higienópolis, 983
Telefone: (011) 825-5544
01238 - São Paulo - SP

Conselho Editorial
Aloisio Mercadante Oliva
Carlos Rodrigues Brandão
José Oscar Beozzo
José Roberto Pereira Novaes
Luiz Eduardo Wanderley
Milton Schwantes
Rubem Alves

Editores
Jether Pereira Ramalho
José Domingos Bragheto

Jornalista Responsável
José Domingos Bragheto
Reg. Prof. n° 8.763

Secretário de Redação
Flávio Irala

Diagramação e Secretaria Gráfica
João Francisco Esvael

Preço do exemplar avulso:
Cz\$ 25,00

Assinatura anual:
Cz\$ 200,00

Assinatura de apoio:
Cz\$ 300,00

Numa atitude vergonhosa, a Sadia S/A, indústria de alimentação localizada em Toledo (oeste do Paraná), vem perseguindo e demitindo funcionários desde o dia 29 de maio:

1) Já são cinquenta os demitidos podendo chegar a oitenta;

2) Vinte dos demitidos são integrantes da chapa de oposição;

3) A grande maioria, 80% dos demitidos, possuem mais de sete anos de trabalho na empresa;

4) Quatro demitidos são membros da CIPA;

5) Os atingidos pelas demissões são lideranças comunitárias (coordenadores de grupos de família, catequistas, militantes de associações de moradores etc.);

Não bastasse tudo isso, numa atitude policialesca, agentes (espiões) da Sadia, na "caça" às lideranças, estiveram participando de reuniões nas comunidades com gravador no bolso para descobrirem os possíveis apoios e componentes da chapa de oposição.

Despede-se funcionários que não estão envolvidos com a chapa de oposição, muitos deles apenas por serem parentes dos integrantes da chapa. Todo esse clima de terror instaurado na empresa deve-se ao fato de um grupo de trabalhadores terem organizado uma chapa de oposição ao Sindicato dos trabalhadores na alimentação local. A oposição aguardava o editorial de convocação das eleições, quando se iniciaram as demissões em massa. Na verdade, tais fatos apenas confirmam a prática já habitual da Sadia em relação aos trabalhadores, que é a de perseguição, autoritarismo e repressão; não é a primeira vez que isso acontece. Atitudes como essa não são mais admissíveis; mostram a institucionalização da perseguição aos trabalhadores.

A Sadia está em vários estados do nosso país, construindo sua riqueza. Os trabalhadores brasileiros não podem continuar sendo pi-

sados desse forma. Tal atitude não convive com o esforço da discussão de um país justo e democrático que se realiza no Congresso Constituinte.

Comitê dos Demitidos da Sadia
Toledo, PR

xe e serve para muita gente acordar.

O nosso grupo quer também deixar de ser tão feio, sério e feroz. Queremos vestir "short" e molhar nossos pés no chafariz ou na água da enxurrada.

Maria Filomena do Rosário
Ipatinga, MG

Faço parte de um grupo preocupado em tomar conhecimento do que está acontecendo à nossa volta.

No ano passado ficamos apaixonados por um artigo de Rubem Alves ("Espiritalidade", TP n° 207, abril de 1986). Haveria possibilidade de vocês olharem aí e verem se há ainda alguns exemplares desse número da revista?

A nossa "Tempo e Presença" está maravilhosa. Os assuntos focalizados nos fazem ver uma realidade que, por incrível que pareça, muitos esperam que os outras a resolvam. Ela questiona, me-

Venho agradecer o seu valioso serviço de informação ecumônica, que vêm prestando desde 1965, através da "Tempo e Presença". Eu mesmo sou assinante assíduo, entusiasmado e grato desde o boletim CEI n° 45 (1967), e não poderia imaginar o meu pastorado, dentro da IECLB, sem esta revista engajada, consciente e atualíssima. De maneira que já presenteei vários amigos com uma assinatura anual.

Herman L. Mühlhäuser
Belo Horizonte, MG

CADERNOS DO CEDI

Canavieiros em greve	Cz\$ 70,00
Educação popular: Alfabetização e primeiras contas	Cz\$ 50,00
Sexta assembléia do CMI	Cz\$ 100,00
Péões e garimpeiros: Terra e trabalho no Araguaia	Cz\$ 50,00
Roças comunitárias & outras experiências de coletivização ..	Cz\$ 50,00
Deixar vir a mim os pequeninos	Cz\$ 50,00

Assine o Boletim aconteceu

Publicação semanal com um resumo das principais notícias veiculadas pelos órgãos de imprensa do país.

Assinatura anual: Cz\$ 100,00

América Latina: US\$ 60

América do Norte: US\$ 85

Europa, África e Ásia: US\$ 100

Nome: _____
Endereço: _____
Cidade: _____ CEP: _____ Est.: _____
Telefone: _____ Profissão: _____ Idade: _____

Faça sua assinatura através de cheque nominal para o CEDI — Centro Ecumônico de Documentação e Informação — Rua Cosme Velho, 98 — fundos — CEP 22241 — Rio de Janeiro — RJ.

Índice**Cultura popular**

4 REPENSANDO A CULTURA
Carlos Rodrigues Brandão

6 A FORMAÇÃO DE UMA CULTURA OPERÁRIA
José Sergio Leite Lopes

8 A NOVA CULTURA DOS POBRES
José de Souza Martins

11 ENFRENTANDO A CULTURA DO RACISMO
Joel Rufino dos Santos

14 CULTURA POPULAR E EDUCAÇÃO POPULAR
Sergio Haddad

17 A FORÇA REVOLUCIONÁRIA DO RELIGIOSO NAS CEBS
Carlos Alberto Steil

20 UMA RELIGIÃO FESTIVA
Antonio Gouvêa Mendonça

22 A UMBANDA COMO MODO DE VIDA
Yvonne Maggie e
Marcia Contins

24 "MAIS TERRA CADA DIA!"
João Guilherme Biehl

28 CULTURA POPULAR E PALAVRA DE DEUS
Marcelo de Barros Souza

América Latina

31 CRISTÃOS REÚNEM-SE PARA REAFIRMAR SUA LUTA PELA PAZ
Declaração final da assembléia da CCP-LAC

Constituinte

33 INICIATIVAS POPULARES NA CONSTITUINTE
Cesar Caldeira

Ecumenismo

36 A VISITA DE DESMOND TUTU AO BRASIL
Jether Pereira Ramalho

Livros

39 UM POEMA TEOLÓGICO
Carlos Cunha
O DIA-A-DIA DA LUTA INDÍGENA
Mauro William Barbosa de Almeida

Última página

MORTO ENTRE OS ÍNDIOS DE MORTE NÃO EXPLICADA
Carlos Rodrigues Brandão

Construtores de uma nova cultura

A amplitude da crise que atravessamos, o Brasil e demais países da América Latina, ultrapassa, em muito, os aspectos econômicos e políticos. Sem dúvida, esses são muito importantes e fundamentais. Mas há outros desdobramentos que precisam ser levados em conta numa análise da conjuntura.

Os centros dominadores do mundo sentem-se ameaçados porque nos países subdesenvolvidos se está construindo, uma nova escala de valores, uma nova cultura com outras referências. Questiona-se em profundidade toda uma ética, que na sua maioria, visava manter esquemas e mecanismos de dependência e exploração. Todas as alternativas a esses esquemas passam a ser vistas pelos centros dominadores como perigosas e subversivas.

Olhando de outra perspectiva, a crise intensa que o Brasil atravessa aponta uma série de elementos que indicam, de forma positiva, a construção de uma nova cultura brasileira. E secunda fonte desse novo momento são os movimentos sociais dos setores oprimidos de nossa população. Daí estão nascendo os sinais de esperança e de justiça.

Quem pode negar que os operários brasileiros, com sua nova concepção de sindicato, com o fortalecimento de suas organizações e com a busca de unidade, não estão introduzindo elementos novos em nossa cultura? E o que dizer do novo posicionamento dos nossos camponeses, que lutam com ousadia e determinação pelas suas terras, por seus direitos e

valores, questionando direitos tidos como consagrados tais como o da propriedade?

Também, aparece de forma evidente a nova consciência dos negros em nossa terra, lutando contra a discriminação, desmascarando a falsidade da chamada democracia racial, firmando sua identidade e reafirmando seus valores. Não se pode desconhecer a nova mentalidade que se vai firmando em vastos setores da sociedade sobre o direito inalienável dos povos indígenas. É impossível não reconhecer fundamento nas suas organizações sociais e culturais. E quantos exemplos mais poderiam ser acrescentados? O movimento das mulheres, o reafirmar dos jovens, as organizações de favelas e de bairros, a luta ecológica, enfim toda essa intensa efervescência social em que vivemos.

Também nas igrejas essa nova construção está emergindo. É uma nova teologia que parte do lugar dos pobres, uma leitura bíblica que tem como chave hermenêutica o processo de libertação, uma eclesiologia que busca formas mais democráticas da organização da igreja, uma hinologia que incorpora o ritmo e os interesses populares, e o quanto de tantos novos sinais de outros tempos se estão tornando inquestionáveis.

Neste número de Tempo e Presença procuramos refletir alguns desses ricos aspectos de uma nova cultura brasileira que dão esperanças de melhores dias e indicam o novo sujeito histórico que está irrompendo.

Repensando a cultura

Carlos Rodrigues Brandão

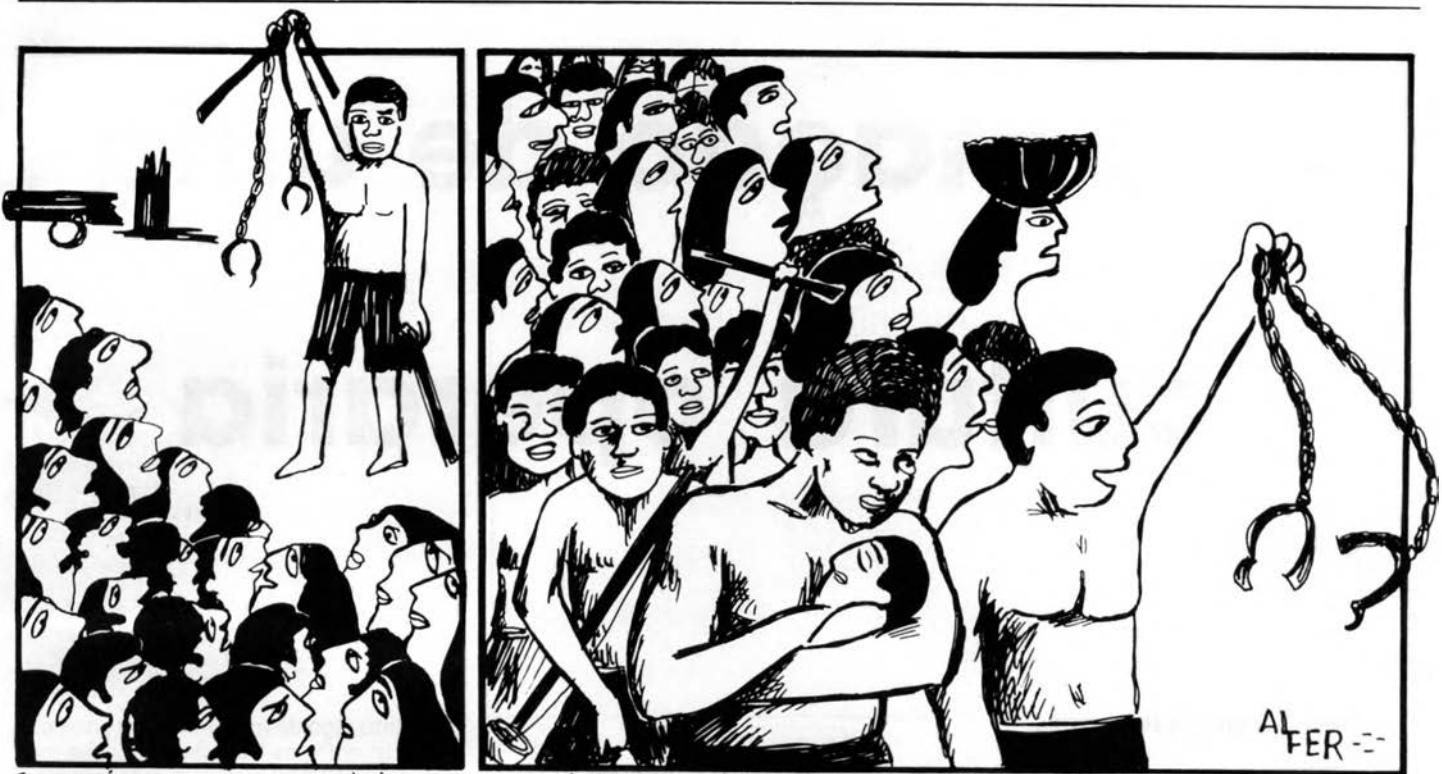


Estaremos como sempre tão atentos a antigos sinais visuais e sonoros conhecidos da cultura, a ponto de não conseguirmos ver e ouvir o que está de fato acontecendo? Quantas pesquisas, filmes e discussões existem a respeito dos ritos, mitos e festas dos camponeses tradicionais do Brasil, ali, onde pobres e oprimidos como todos os outros, eles parecem — no filme colorido ou no papel do ensaio — esquecidos da dor e da necessidade da luta, entre músicas e celebrações que é sempre tão grato documentar e, depois, considerar como sendo o "melhor" de sua *cultura*? Mas é estranho que justamente a face mais viva e coletivamente consciente e mobilizada dos mesmos camponeses de nosso país, pareça não ter produzido ainda a "sua cultura". Ela não existe ou simplesmente não nos é visível? Porque até agora há, sem dúvida alguma, muito mais estudos e preocupações sobre e com os últimos grupos de congos e moçambiques das festas populares de São Benedito e do Espírito Santo, nas cidades do Vale do Paraíba, do que com e sobre aquilo que poderíamos chamar de um conjunto emergente, de muitas e intrigantes faces, de culturas das periferias populares da cidade de São Paulo.

É que até aqui temos feito uma divisão que, em cada caso, torna alguns aspectos da vida social, da participação política e da cultura dos diferentes povos do Brasil, obscuros, invisíveis, para que justamente os outros possam ser vistos e chamados à luz. Das lutas camponesas interessa a "história" e o "movimento", mas do catolicismo popular importa o "antigo", a "tradição". Será que os que cantam e crêem não participam e não lutam? E será que os que lutam e participam não crêem e nem cantam? Feitas assim as perguntas parecem grosseiras, mas é que as pessoas que estão por detrás delas têm sido também consideradas quase sempre grosseiramente. Afinal, onde está a dimensão política das religiões populares? Por outro lado, existe alguma "cultura própria" entre as comunidades eclesiás de base?

A não ser em raros momentos, eis-nos condenados a vermos aqui histórias sem cultura e, ali, culturas sem história. Dos índigenas os seus mortos e os seus potes, dos negros os guerreiros reais de Zumbi contra os falsos guerreiros dançadores do congo; dos Pataxó a cronologia diária de cada momento da luta de resistência, mas como compreender a cultura dessa "gente" esquecida de sua língua de origem e que já não dança mais nua no mato? Da questão operária a própria "questão", mas que coisa mais sem graça uma "cultura operária"! De resto, ela existe?

Vejamos bem algumas diferenças. Quando aplicada à sua dimensão, erudita, letreada ou dominante, a cultura se explica por sua própria história e pelos vá-



E será que os que lutam e participam não crêem e não cantam?...

rios modos como os seus agentes, sujeitos individuais da cultura, participam pessoal ou coletivamente da própria história. O que se cria, da teoria científica à música ou à poesia, vale pelo que inova e faz mudar, pois ali quem não pode ser eterno, como Mozart ou, quem sabe Carlos Gomes, que pelo menos seja intrigantemente renovador, como Geraldo Vandré ou Caetano Veloso. Quando aplicada às dimensões populares (as culturas negras, indígenas, camponesas e operárias), evadida de uma história que nem a fez e de que ela não participa, a cultura popular vale como resíduo; vale pelo que preserva, vale por não se deixar transformar, para não vir a ser perigosamente transformadora. É exatamente isto o que é preciso repensar.

Mas alguém poderia dizer: "a cultura não é isto" ou, melhor ainda: "a cultura não é exatamente apenas isto". E nós teríamos que dar toda a razão. De fato, muito caminho foi andado nas teorias da ciência e nas difíceis práticas da vida, para que cultura viesse a ser vivida e explicada como muito mais do que potes de barro, danças de negros, credícias caipiras e literatura de cordel. Como alguma coisa mais do que o repertório diferencial de idéias sobre o mundo e sobre "si mesmo", onde a própria idéia de cultura se confunde com a de ideologia. Entre uma coisa e a outra, e como o feixe consistente de sentidos e significados que tornam possíveis e compreensíveis as condutas sociais e as suas interpretações (como idéia, crença, mito, música), a cultura é a própria trama ordenada de símbolos que torna real e dinâmica a vida social.

O que tem acontecido é que conforme se veja "isto" ou "aquilo" de tal vida, o que é a sua cultura aparece predominantemente como os seus produtos "folclóricos" (potes de barro, danças de negros, catolicismo popular), ou, ao contrário, como o seu repertório de idéias e ações definidas ou exclusivamente políticas (a união das nações indígenas, o movimento negro unificado, as comunidades eclesiás de base).

O que se fez em torno da visita recente de Desmond Tutu ao Brasil e a proximidade do perigoso ano de centenário da Abolição da Escravatura sugere que tomemos aqui o exemplo de como a cultura dos negros do país tem sido tratada entre nós. De saída uma pergunta intrigante: toda aquela confusão de Recife e Salvador foi devida a que o Candomblé primitivamente fetichista demais para os olhos de um pastor anglicano, a que ele é "coisa de preto", ou ao fato de que, afinal, eis justamente ali um exemplo dramático de uma religião vivida como cultura (o que há de mais "puro" na cultura dos negros do país) a tal ponto que não pode participar nem do processo social da história e nem, em termos mais motivados, da luta política pelos direitos dos negros e outros oprimidos no Brasil? Pois aí está. Vindo de uma direção para a outra, ou se fica com a pureza tradicional e a-histórica do Candomblé (quanto mais miticamente africano e menos "umbanda" tanto melhor), ou se fica com o vigor político culturalmente opaco e indefinido do Movimento Negro Unificado. Mas os negros reais do Brasil, assim como os indígenas reais do Brasil, não são só isto e não se apresentam, vivos, en-

tre nós, apenas através disto. Eles são uma fração importante do nosso camponesado e do operariado mais atuante no país. Eles estão hoje presentes em quase todos os grupos e movimentos religiosos brasileiros. Compreender sentidos e significados da presença do negro na cultura brasileira (se é que isto existe) implica torná-los ativamente presentes e transparentes em cada uma dessas e de outras situações. Significa, depois, buscar, ali, a especificidade cultural de suas próprias participações.

Os depoimentos que trouxemos aqui buscam falar de experiências simbólicas onde parece que elas não existem, mas onde possivelmente novas maneiras de criar e viver outras culturas estarão sendo realizadas ativamente, desafiadora mente. Não se trata mais de olhar, compreender e classificar o que ficou do que o povo foi e fez, muito embora esta continue sendo, como sempre, uma tarefa importante, até mesmo para os novos movimentos populares, por quanto uma de suas armas mais fortes é a redescoberta de sua própria memória. Trata-se de aprender a ver como a experiência de criar culturas populares começa, ou re-começa, a existir entre nós por toda a parte onde a cultura que se cria serve à história que queremos fazer todos juntos, em nome de um mundo que é urgente e necessário transformar.

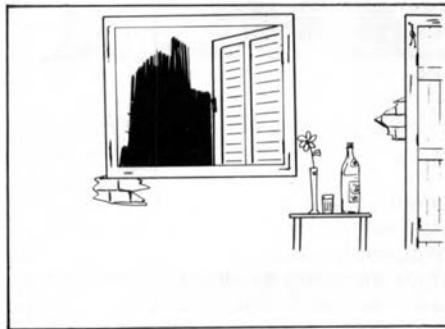
Carlos Rodrigues Brandão é antropólogo, professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (USP) e autor de vários livros, entre eles, *A Educação como Cultura* e *O que é Folclore*, ambos publicados pela Brasiliense. Integra o Conselho Editorial da *Tempo e Presença*.

A formação de uma cultura operária

José Sérgio Leite Lopes

As greves de 1978 e 1979 — ocorridas inicialmente no ABC paulista e em São Paulo, e depois por todo o país — surpreenderam observadores políticos, cientistas sociais, jornalistas e a opinião pública, habituados desde então a lidar com certas explicações e estereótipos sobre o comportamento da classe operária no Brasil. Tal comportamento caracterizava-se, desde os anos 50, mas principalmente após 1964, por uma passividade diante do empobrecimento, do desemprego ou da crescente exploração, decorrente não somente da repressão política e associativa então vigente, mas de causas constitutivas da própria classe no Brasil.

O operariado brasileiro do pós-guerra e da 2ª metade deste século, segundo esta visão prevalente, estaria ameaçado da incapacidade de possuir uma identidade social própria, imprensado entre a sua volta ao campesinato, a sua fuga e realização no pequeno comércio, ou a sua queda no pauperismo e na marginalidade. A origem rural recente da maior parte do operariado causaria dificuldades de "adaptação" ao seu novo mundo urbano e industrial, tais dificuldades propiciando aspirações de saída da condição operária em direção ao pequeno negócios ou a volta ao campo impedindo, assim, a constituição de uma consciência operária pautada nos modelos clássicos europeus. Enquanto isso, a pequena parcela de trabalhadores mais qualificados e de origem urbana suscetíveis de uma tradição operária são, no entanto, os chefes imediatos dos operários de origem rural e a esta ascensão na estrutura hierárquica fabril correspondem aspirações de "emburguesamento" desta fração da classe operária. Embora apontando para uma especificida-



de negativa da classe operária brasileira, estas explicações não estão isoladas de outras correntes nos países europeus: enquanto a Europa do pós-guerra e dos anos 50, através dos seus jornalistas, opinião pública e sociólogos proclama o "emburguesamento" de sua classe operária e a sua diluição numa enorme classe média, o Brasil e suas elites decretaram o "pequeno emburguesamento" de sua descharacterizada classe operária. A este quadro acrescenta-se o controle estatal do sindicalismo brasileiro, que permanece intacto desde o Estado Novo, e aperfeiçoou-se na ditadura militar.

A imagem de passividade da classe operária brasileira, em parte explicada por características tais, como a sua origem rural recente, que negam a sua identidade social e sua cultura própria de classe, entra assim em crise desde a irrupção dos movimentos sociais e das greves na 2ª metade dos anos 70. Será que se trata, então, de uma cultura operária totalmente nova, como que surgida das modernas relações sociais embutidas nas cadeias de montagem da indústria automobilística e de outras metalúrgicas de ponta, acrescida do aprendizado, mas até então, invisíveis associações de base, de origem religiosa ou de reivindicações de bairro?

De fato, algo de novo estava acontecendo tanto entre os trabalhadores das metalúrgicas de ponta, quanto entre aqueles ligados a novas associações de base, trazendo importante contribuição para o conjunto da classe trabalhadora brasileira. Mas tal novidade não pode explicar-se completamente nem pela dinâmica das forças produtivas e dos simples efeitos dos setores industriais de ponta sobre os operários, nem pelo surgimento de novas associações democráticas de apoio mútuo entre os trabalhadores. A irrupção e a presença da classe trabalhadora na cena política brasileira, desde 1978, denota a existência, subjacente a tal irrupção, de uma cultura de classe operária, que no entanto lhe era negada anteriormente. E tal cultura de classe não irrompe pura e simplesmente em determinadas conjunturas, mas tem por lastro uma certa continuidade com movimentos sociais e práticas de resistência anteriores.

Esta continuidade pode dar-se tanto nos grupos de trabalhadores situados nas grandes cidades quanto nos grupos operários de grandes indústrias localizadas em pequenas cidades. É neste último contexto que a explicação pela origem rural da não formação de uma identidade operária própria é mais problemática. Nas pequenas cidades industriais exteis, minerais, metalúrgicas, siderúrgicas ou açucareiras espalhadas pelo Brasil constituíram-se grupos operários, em grande parte de origem camponesa, que construíram uma identidade operária no contato permanente com uma dominação patronal que extravasa a fábrica para controlar a vida social cotidiana do bairro, da vila operária ou da pequena cidade. Esta cultura operária, cujas bases materiais são propiciadas pela organização do conjunto da vida do grupo operário pela do-

minação patronal, constrói-se pela reinterpretação, pela reinvenção ou pela resistência e oposição ao contexto da dominação a que está submetida. A própria dominação patronal passada, tido como mais "legítima" pelos operários por suas características "paternalistas", de pleno emprego, e de certas garantias sociais limitadas, é usada por muitos destes grupos operários para ilegitimar a dominação patronal presente. Assim, os operários "estabilizados", de mais de 10 anos de casa, pressionados pelas empresas após 1964 fazem a ligação nestas fábricas, nos anos 60 e 70, entre as lutas do passado e as novas lutas a serem retomadas pelas novas gerações de operários. A luta obscura dos operários de Morro Velho (MG), Perús (SP), Paulista e Macaxeira (PE), Xerém (FNM, RJ), Volta Redonda (RJ), Leopoldina, Cataguases, João



A imagem de passividade da classe operária brasileira entra em crise desde a irrupção dos movimentos sociais e das greves da segunda metade dos anos 70.

Monlevade (MG), Fernão Velho e Rio Largo (AL), entre tantas outras comunidades operárias, nos anos 50, 60 e 70, tem enorme importância na constituição de uma cultura operária no Brasil.

A luta por melhores condições de trabalho e salário, pela manutenção do emprego, pela permanência nas casas das vilas operárias de fábrica, nestas comunidades operárias com fortes redes entre-ligando o trabalho, a vizinhança e a família, consolida, por oposição à classe patronal, uma cultura operária local formada há longos anos. Tal cultura passa tanto pela importância da família, seja na gestão do trabalho dos seus membros seja no conjunto da vida social local, quanto pelas redes de vizinhança de colegas operários. A luta por melhorias nas condições de trabalho e de vida ou mesmo a luta pela sobrevivência destas comunidades operárias ameaçadas do desemprego e do despejo introduz portanto nesta tradição operária da família e da vizinhança um fortalecimento da identidade social do grupo em oposição à dominação que sobre ele é exercida.

Também a família e as redes de vizinhança nos grupos operários situados

nos bairros populares das grandes cidades têm enorme importância na constituição e manutenção de uma cultura operária neste contexto de uma maior heterogeneidade das classes populares e de descompasso entre residência e trabalho.

Aqui as instituições sindicais de antes de 1964, furando o corporativismo e os controles estatais, tinham sua importância na expressão da presença operária, "costurando" a dispersão espacial de categorias profissionais pela grande cidade, o que é enormemente dificultado pela repressão dos anos 60 e 70. Mesmo assim não é de se desprezar algumas linhas de continuidade nas práticas sindicais e intersindicais dos anos 50 e 60 com as da retomada e dinamização sindical e partir do final dos anos 70 (destaque-se, por exemplo, que a motivação para a criação do Dieese após as greves de 1953 em São Paulo, isto é a defesa contra a manipulação oficial dos índices do custo de vida, está novamente presente no movimento pela reposição salarial, em 1977 e 1978, dos índices manipulados de 1973, que estimularam a mobilização que redundou na greve de 1978). Por outro lado, as ligações com o passado não estão ausentes mesmo em movimentos novos como o do sindicalismo de São Bernardo do Campo: a perda de direitos e vantagens por parte dos operários da indústria automobilística nos anos 60 e 70, a comparação do presente com o passado, não está ausente das motivações para as grandes greves de 1978 em diante (cfme. *Lula sem censura, Vozes*).

Além da retomada e da renovação do movimento sindical, tem enorme importância para a expressão de uma cultura da classe trabalhadora no contexto dos bairros e subúrbios das grandes cidades, a criação nos anos 70 de uma grande rede de associações religiosas, de bairro, de auxílio-mútuo, onde as tradições populares mantidas pela família e pelo grupo local de vizinhança podem vir à tona e encontrar uma mobilização coletiva que as levem para além do horizonte da resistência da unidade doméstica voltada para si mesma e privatizada.

Embora essas associações nem sempre sejam uma criação direta e autônoma dos grupos de trabalhadores, na medida em que são fundamentais para a sua existência instituições tais como a Igreja Católica ou como "organizações não-governamentais" que fornecem quadros assessores ou que repassam recursos de origem internacional, seja de igrejas e grupos religiosos, seja de governos e fundações privadas preocupadas com o desenvolvimento do Terceiro Mundo através da conquista de direitos fundamentais à vida humana pela ação e mobilização coletivas; no entanto a receptividade, a adesão e a apropriação destas associações e instituições pelos grupos populares é

uma boa indicação de sua contribuição para a formação de uma rede institucional



A luta por melhores condições de trabalho e salário, pela manutenção do emprego etc. consolida uma cultura operária formada ao longo dos anos.

tal necessária para a expressão de uma cultura das classes populares. Pois se a cultura operária se constitui tanto através da interiorização quanto à reinterpretação e da crítica ao contexto da dominação patronal, por que não se constituiria ela também de uma rede institucional onde a participação dos grupos populares é desejada e em grande parte efetiva?

Finalmente, o argumento da contribuição da origem rural dos trabalhadores urbanos para a conformação de sua passividade e a prevenção de uma consciência operária esbarra agora com a proliferação de comunidades de base na área rural e de um movimento sindical de trabalhadores rurais implantado e atuante em muitas das regiões brasileiras. As reivindicações e movimentos grevistas característicos de grupos operários estendem-se desde o final dos anos 70 aos assalariados rurais e novas formas de luta são usadas pelo campesinato. Por outro lado, tanto o sindicalismo atuante quanto o associativismo de bairro atingem setores importantes da classe média urbana, tomando de empréstimo dos grupos populares formas de organização que lhes são peculiares, e oferecendo em contrapartida apoio político e solidariedade ao movimento popular.

A presença da classe trabalhadora na cena política nacional, através de um novo sindicalismo, de uma extensa rede de associações religiosas, de bairro e de auxílio mútuo, fazendo valer, através de seus movimentos sociais, características de uma cultura própria formada na fábrica, na família e no bairro, não diminui, no entanto, a riqueza da diversidade constitutiva dessa cultura de classe, assim como da própria classe trabalhadora, atravessada por diferenças profissionais, éticas, regionais e religiosas.

José Sérgio Leite Lopes é professor do Depto. de Antropologia do Museu Nacional-UFRJ.

A nova cultura dos pobres no campo

José de Souza Martins



Na tradição antropológica e sociológica, os pobres da terra, os camponeses, os trabalhadores rurais, quase sempre foram tratados como depositários e agentes de culturas tradicionais, vítimas irremediáveis do tradicionalismo conservador. Deles nos lembramos e a eles nos referimos unicamente como vítimas e patrocinadores do atraso. Tanto a direita quanto a esquerda assim os concebem. A direita por neles ver presumíveis aliados, base social da tradição conservadora e da oposição ao liberalismo e ao racionalismo. A esquerda por neles ver inimigos reais embutidos em aliados ocasionais, porque supostos defensores da propriedade privada, inimigos da socialização da produção.

São curiosas essas concepções: todas as grandes revoluções sociais desse século foram revoluções campesinas, total ou predominantemente: a Revolução Mexicana, a Revolução Russa, a Revolução Chinesa, a Revolução Vietnamita, as guerras de libertação na África. Já para não falar da Revolução Francesa, no século 18, que teve na base, destruindo a velha ordem política, uma revolução camponesa. No próprio Brasil, desde o século 19, as grandes revoluções têm sido revoluções campesinas: a Cabanagem, Canudos, Contestado, as revoltas dos anos 50 e o conflito generalizado contra a grande propriedade nos anos 70 e 80. Só nesses casos surgiram propostas radicais de transformação social. Foram diferentes das nossas revoluções urbanas, todas elas efetuadas para promover transformações antes que o povo o fizesse. Não por acaso, revoluções urbanas dirigidas por militares, defensores do Estado, ainda que casualmente em conflito com os governos. E, não por acaso, revoluções camponesas duramente combatidas pelo Exército.

Esse quadro sugere a necessidade de uma mudança de perspectivas: a de pensar o camponês como inovador, exatamente o oposto do que têm sido pensado. Essa mudança, porém, não deve levar à ingenuidade de supor que a tradição e a cultura tradicional já não têm importância no campo, já não pesam nas decisões e nos acontecimentos. O caminho para refletir sobre o tema é o de examinar as transformações que modificam velhas relações sociais, que atenuam ou destróem a autoridade da cultura tradicional e que abrem espaço para a invenção cultural. Essas mudanças serão aqui encaradas como mudanças políticas, de modo que a inovação cultural apareça na sua natureza política, como fonte de uma legitimidade alternativa oposta à legalidade vigente. É

nessa contraposição que se movem os trabalhadores rurais em sua luta e é por ela que se pode compreender o sentido da fala nova, do gesto novo, da canção nova, das formas modificadas de sociabilidade que podem ser encontradas por todas as partes, de quarenta anos para cá e, sobretudo, nos últimos vinte anos.

É necessário registrar mudanças ocorridas no econômico, no político e no religioso. Não são as únicas, mas são estratégicas.

No econômico, mudaram as relações de trabalho, com a expulsão dos trabalhadores residentes, como ocorreu com os colonos do café e com os moradores dos canaviais, sua redução a trabalhadores assalariados temporários. Num certo sentido, mudaram as relações de propriedade: o latifúndio passou a atingir tamanhos descomunais — já não se firma nem depende, nas novas regiões, de concessões de uso da terra aos trabalhadores (como a parceria, o arrendamento, o colonato, a moradia) e a de relações clientelísticas para efetivar a posse em nome do latifundiário. A propriedade da terra ganhou consistência e pureza jurídica, já não precisa de um exército de dependentes que a garanta para o proprietário. Hoje o Estado é sua principal garantia.

No político, esvaziaram-se os currais eleitorais. O desaparecimento ou a redução drástica do número de trabalhadores residentes, submetidos aos vínculos de dependência pessoal e às relações de favor, esvaziou a autoridade dos fazendeiros e sua fonte de poder. Prometeu profundamente o clientelismo político e a subjugação da consciência dos trabalhadores rurais. Nas áreas em que a grande propriedade se expandiu, nos anos recentes, expandiu-se pela expulsão dos pequenos agricultores e não por sua inclusão (ou por sua reinclusão através do assalariamento). No passado, o posseiro era convertido em agregado, incluído no círculo da clientela política dos potentados locais. Hoje, ele é expulso, submetido a violências físicas. Essa ruptura dolorosa, mas libertadora, ajuda a entender o motivo pelo qual, em estados da fronteira econômica, tenha havido avanços políticos surpreendentes nas eleições dos últimos anos, como no Acre, em Rondônia, no Mato Grosso, em Goiás, além de vitórias eleitorais de grupos políticos avançados no Araguaia, em eleições municipais.

No religioso, também houve mudanças importantes. O monopólio das almas e das consciências pelo catolicismo, no meio rural brasileiro, sempre dependeu da cooptação da Igreja em re-

O Estado do Paraná



Os camponeses repudiam fórmulas enganosas apresentadas pela televisão.

lação à violência da dominação pessoal dos fazendeiros, às formas de subjugação da crença e da vontade dos trabalhadores e agregados por parte do proprietário e patrão. Uma espécie de catolicismo cativo, instrumentalizado pela autoridade e pelos interesses do grande proprietário de terras. É verdade que a Igreja sempre teve suas contradições em relação a essa troca de favores. Isso porque, embora favorecendo o fazendeiro, foi por longo período um apêndice institucional do Estado, mesmo depois da proclamação da República e de sua separação legal do Estado. No topo da hierarquia, os bispos permaneceram longo tempo cooptados pelo Estado. Na base, os padres foram cooptados pelos grandes proprietários de terra. Quando se abre o conflito entre a Igreja e o Estado, no anos 60, é a hierarquia que avança primeiro e em grande parte avança em nome de projetos políticos que são os mesmos do Estado centralizador e autoritário. É por isso que a Igreja assumirá também, desde então, o velho conflito do Estado centralizador e absolutista, cujo grande herdeiro é o Exército, com as oligarquias políticas regionais, constituídas basicamente pelos grandes proprietários de terra. Oscilou, portanto, entre duas alternativas igualmente desastrosas: de um lado, a de assumir a modernização proposta pelo Estado autoritário, que incluía uma reforma agrária contra as oligarquias, o que representaria assumir o moderno e autoritário contra o agrário, oligárquico e liberal (um pouco o que aconteceu na Argentina, com o apoio da hierarquia católica aos militares). De outro lado, a de recuar para o oligarquismo localista e agrário, o que reforçaria

a forças arcaicas da política e da dominação locais (como parece ter acontecido na Colômbia). Optou por outro caminho: buscou uma base própria de legitimidade política, porque em ambas as alternativas era político o seu confronto. Essa fonte alternativa estava na massa de excluídos, posseiros, trabalhadores rurais, expulsos pela grande propriedade, migrantes, moradores pobres das periferias, quase sempre de origem rural. Massa que, ao se libertar dos currais políticos do grande proprietário, da dependência pessoal, das relações de favor, se libertou também do monopólio religioso católico, como mostra a disseminação de seitas religiosas não-católicas entre as vítimas dessas expulsões.

Esse processo impôs à Igreja uma tarefa histórica, que os partidos políticos não conseguiram compreender: a de mediar a inovação cultural, as novas formas de consciência resultantes da ruptura das velhas relações de dominação e exploração.

A tradição dos partidos políticos de esquerda, que tentam com dificuldade canalizar as lutas e os movimentos sociais dos trabalhadores rurais, vem, em nosso país, do liberalismo exaltado que, no século 19, através de uma fração iluminista das próprias oligarquias, radicalizava as concepções evolucionistas apoiadas na idéia da ordem. (Daí que ainda hoje, no Brasil, se leia Marx como um evolucionista, um teórico da mudança pelo desenvolvimento das forças produtivas, e não como um teórico da revolução). No campo, porém, na nossa tradição camponesa, as grandes mudanças não estão associadas a nenhum



Regina Vieira

Manifestação pela liberdade de posseiros do Vale do Ribeira (Sete Barras, SP).

evolucionismo e sim à rupturas, socialmente concebidas como inversões da ordem. Os grandes movimentos sociais no campo foram, até há muito pouco tempo (e ainda há os que o são), movimentos messiânicos. Nessa tradição, a ruptura se dava porque a ordem se invertia, introduzindo, assim, uma lógica nova nas relações sociais, nas conceções, nos valores, nas crenças. A tradição evolucionista do pensamento político institucional não consegue dar conta dessa lógica invertida no entendimento das crises sociais. Não raro, a cultura popular no campo, nos seus momentos mais ricos de inovação, está centrada na catástrofe, na perda de sentido das relações e concepções estabelecidas. Por isso, os movimentos sociais no campo, nestes últimos tempos, conservam um forte caráter messiânico, que muitas vezes os camponeses escondem dos agentes políticos e dos agentes religiosos, portadores de uma mensagem política que desconhece e desqualifica a utopia e o messianismo em nome de um socialismo que é muito pouco além de iluminismo racionalista.

A nova cultura dos pobres do campo nasce no espaço produzido pelo rompimento dos vínculos de dependência. Esse rompimento, ao libertar o trabalhador, libertou o trabalho e revelou o significado da propriedade. É uma certa noção de trabalho que organiza as novas concepções da vida, do eu e do outro, do nós, no movimento, das relações sociais, os novos valores, o projeto. A nova cultura está centrada no trabalho (e suas dificuldades), e não na propriedade, na liberdade de quem trabalha e na condenação do cativeiro, na concepção

de direitos produzidos pelo trabalho. Com a crise da dominação pessoal, ocorreu uma restituição do trabalho a quem trabalha. Embora uma ficção, ela se mantém pela marginalização e exclusão dos expulsos e despejados. Nos movimentos sociais dos últimos anos, a condenação da propriedade, que excede as necessidades de quem a tem, deriva da privação de trabalho que ela impõe aos que dela precisam para trabalhar. Privação que aparece como privação do direito à vida.

Antes, o favor (e a retribuição do favor como agradecimento e obrigação moral) aparecia como obrigação da propriedade, obrigação de quem tem em relação a quem não tem. As transformações econômicas que levaram à expropriação e à expulsão dos trabalhadores rurais, e ao fim das regras e obrigações do favor, desmoralizaram a propriedade economicamente e o proprietário politicamente. É nesse plano que a concepção de pobre ganhou força e sentido novo: são pobres os excluídos do direito ao favor (e não exclusivamente os excluídos do direito à terra como pressupõe um materialismo vulgar nem sempre compreendido pelos trabalhadores). O favor não deve ser fruto do arbítrio de quem faz, mas é obrigação embutida no direito de propriedade, tal como é reconhecido popularmente. Descumpri-la, viola um princípio moral que, por sua vez, desumaniza quem o faz. Convém lembrar que, na tradição camponesa que herdamos, a pobreza é um castigo, uma punição. É preciso ter em conta que o núcleo da cultura rústica brasileira é a idéia do castigo, da punição, como contrapartida do pecado, da culpa. Isso talvez explique porque na trajetó-

ria dos diferentes movimentos sociais no campo, a descoberta do real sentido da propriedade da terra, da expulsão, percorrerá uma escala de avaliações morais que vai do jagunço que, ao personificar o mal, inocenta o patrão, o proprietário, cuja bondade não se manifesta porque desconhece o mal que está sendo feito aos pobres; que vai do patrão, que confirma e manda a violência e a expulsão, aos funcionários do governo que não interferem porque não sabem o que está acontecendo; que vai dos funcionários locais, corrompidos pela maldade de proprietários e jagunços, ao presidente da República, cuja bondade não se manifesta para fazer justiça aos pobres porque não sabe o que está acontecendo. A ordem da seqüência na manifestação do mal e da desumanização que ele produz vai de baixo para cima, do pobre para o rico. Só pode fazer o bem quem tem o poder de punir e quem tem a propriedade, condição da bondade. O pobre do campo não pode acreditar que o mal seja generalizado, porque isso destituiria o conjunto das pessoas de humanidade, caso em que se instauraria o reino do cão, o reinado do mal.

O favor, ao aparecer como obrigação inerente ao direito de propriedade, indica que a propriedade é uma concessão. Se o princípio é violado, se o proprietário passa a conceber a propriedade de modo egoísta, tal como a propriedade é intrinsecamente, destrói o bem que está embutido no mal, que a este subjugua e redime. Destroi a ordem que regula o mal como instrumento do bem: por meio do mal, da opressão da propriedade, do cativeiro, o bem castiga a maldade que há no pobre. E que ganha assim o seu perdão. Mas, se o mal se torna apenas instrumento do mal, se o proprietário faz da propriedade instrumento da propriedade, se para o pecado não há remédio, se para a punição não há perdão, esse princípio está rompido: é a desordem. A desordem desata forças novas, novos princípios reguladores da vida e das relações sociais, novas concepções, novas relações, nova maneira de ver e conceber as coisas e até novas esperanças. Os julgamentos morais que acompanham a redefinição da propriedade e a luta pela terra, carregados de condenações, são a base da legitimidade que os trabalhadores opõem à legalidade que sustenta a propriedade. São também a base das novas formas de viver e lutar, dos mutirões, da posse comum, do enfrentamento, da tentativa de ordenar o que foi desordenado.

José de Souza Martins é professor de Sociologia no Depto. de Ciências Sociais da USP (Universidade de São Paulo).



Agência Estado

Enfrentando a cultura do racismo

A importância dos movimentos negros

Joel Rufino dos Santos

O qual é a contribuição do negro à civilização brasileira? Para responder a esta questão, precisamos antes entrar em acordo sobre algumas palavras. O que é um negro? O que é civilização brasileira?

Preto é mesma coisa que negro? Aparentemente, sim; mas há diferença. Quando dizemos fulano é preto estamos designando uma pessoa escura, pobre, descendente de escravos, portadora de uma determinada cultura que é vista pelos outros e por si propria como preta. Claro que há pretos ricos, pretos mais ou menos escuros etc., mas estamos falando de generalidade, não de exceções. Como se vê, portanto, ser pre-

to no Brasil, não é só uma questão de raça, mas de posição social (ser pobre), de localização histórica (descender de escravos) e antropológica (possuir determinada cultura) e enfim, de identidade (ser identificado e se auto-identificar como preto).

Olhemos mais de perto a última parte da definição de preto: preto é aquela pessoa que os outros identificam como preto e ela também. Nos lugares em que vivo, todo mundo me identifica como preto. O que quer dizer isto? Quer dizer que fazem de mim uma idéia negativa, pois as categorias da minha definição (escuro, pobre, descendente de escravos, portador de certa cultura) são todas

negativas.

Muito bem. E se eu não aceitar que esses atributos são negativos? E se eu tiver orgulho de ser escuro, pobre, descendente de escravos e portador de uma certa cultura? Se eu me orgulhar desses atributos, vendo-os como qualidades e não como defeitos, entrarei em conflito com os outros, isto é, me recusarei a assumir a identidade de preto que me querem atribuir. Mas será que posso me recusar a ser preto, se os outros acham que sou? Sem dúvida que posso. Posso ser negro. *Negro* é o preto que se rebelou contra a definição negativa de preto. Ou como disse, certa

vez, o filósofo Jean Paul Sartre, a propósito de negritude: "Preto é uma pedra que lhe atiraram; se você a atira de volta, será um negro".

É por isso, sem dúvida, que os militantes do movimento negro fazem questão de se dizerem negros, recusando apelativos como *preto, escuro, moreno, de cor* etc.

Encontrada uma definição que permite distinguir o preto do negro, podemos nos colocar de acordo, em seguida, sobre o significado da expressão *civilização brasileira*.

Cultura é a outra natureza dos grupos humanos — o conjunto das suas idéias, sentimentos, representações, técnicas, ciência, religião etc. E civilização é o encontro de diversas culturas (portanto de diversos povos), num mesmo espaço e por tempo prolongado, permitindo um desenvolvimento mais rápido e gerando uma complexibilidade muito maior. Quando dizemos, por exemplo, "civilização do Renascimento", ou "civilização egípcia", o que queremos significar? O mesmo que ao dizer *civilização brasileira*: um complexo original produzido pela combinação das muitas culturas que aqui se encontraram — culturas negro-africanas e negro-brasileiras, indígenas e européias.

Pois bem, até hoje a contribuição do negro à civilização brasileira vem sendo apreciada de maneira preconceitu-

sa. Nos livros didáticos, por exemplo, esta contribuição é descrita sempre no passado: o negro *deu* o vatapá, o negro *trouxe* o candomblé... Sobre o presente nada: é como se o negro, e aliás também o índio, tivessem evaporado. Em segundo lugar, esses manuais costumam limitar a influência do negro à esfera do folclore — criações anônimas, transmitidas oralmente, toscas e ingênuas, tradicionalistas e desimportantes.

Na verdade, esta maneira de encarar o problema (a contribuição do negro à civilização brasileira) merece duas críticas essenciais. Primeira: o conceito de *contribuição* insinua que há uma base indiscutível (a civilização brasileira) a qual negros e índios trouxeram sua contribuição. Ou seja: na visão preconceituosa brasileira, o branco (o homem branco, a cultura branca, o país branco) é o óbvio — e é por isso, aliás, que nenhum livro didático tem um capítulo para apresentar a "contribuição do branco à civilização brasileira".

A segunda crítica básica àquela visão é que ela não distingue *preto de negro*. Em consequência, quando se fala da contribuição do negro, na verdade se está falando daquilo que o negro visto pelo branco deu à nossa civilização. Ora, o negro visto pelo branco é o preto.

Espero que a esta altura o leitor já tenha compreendido a nossa definição de preto: é a banda podre do branco, ou, se preferir, o branco com sinal negativo. Não admira, pois, que ao enumerar as

contribuições dele à sociedade e civilização brasileiras, as pessoas só se lembram de coisas negativas ou desimportantes. E esqueçam de falar naquilo que os negros — isto é, os pretos definidos por si próprios — deram e estão dando, na atualidade, à civilização brasileira.

Tentarei mostrar algumas dessas contribuições em seguida.

Negando a cultura do racismo

Existe um *movimento negro explícito* (que se propõe explicitamente a combater a cultura do racismo) e um *movimento negro implícito* (que na sua prática nega a cultura do racismo). O primeiro é constituído, hoje, por cerca de 400 entidades, espalhadas por 21 estados da federação, abarcando por volta de 3 mil militantes. O segundo, por milhares de instituições (terreiros, escolas de samba, clubes de recreação e de assistência mútua, centros de pesquisa etc.), mobilizando muitos milhares de adeptos, associados e ativistas.

O denominador comum entre os dois tipos é que ambos negam — no discurso ou na prática — a cultura do racismo, propondo no seu lugar, uma cultura racial-democrática (o leitor perdoará o neologismo).

Mas o que vem a ser cultura do racismo?

Cultura do racismo é um conjunto de idéias, crenças e práticas racistas que se localiza entre os brancos brasileiros e os não-brancos (negros, índios, mestiços, orientais etc.). Se localiza entre eles, quer dizer: é um instrumento de dominação dos brancos sobre os não-brancos.

Vou exemplificar. Ao tomar conhecimento de que há mais pretos desempregados que brancos, explicamos facilmente isto pelo fato de haver menos pretos instruídos. Agora, como explicar que entre pretas e brancas de igual instrução (secretárias bilíngües, por exemplo) as pretas continuem mais desempregadas e, no caso de se empregarem, ganhem salários menores? Isto se explica, provavelmente, por um sentimento arraigado nos brasileiros: as pessoas brancas são de melhor aparência, são mais inteligentes etc.

A própria definição de pessoa branca, no Brasil, é exemplo da cultura do racismo. Não há raças puras, como tanta gente acredita; a rigor, na nossa espécie, nem raças há — raça é a própria



espécie humana. Somos todos de tal maneira mestiçados, que eu, um *negro visível* posso estar geneticamente mais próximo de um *branco visível* que de outro negro. Isto foi tanto mais verdade no Brasil, em que, desde o começo, europeus, índios e africanos se misturaram amplamente.

Dessa maneira, o que é um branco brasileiro? Uma pessoa que escolheu, para se identificar, a *cor dos europeus*. Ou seja: escolheu, para si, a cor dos dominadores, passando, a partir daí, a desprezar os outros, identificados com a *cor dos africanos e índios*, dominados.

Outro exemplo, decorrente deste, é a *ideia de história* que temos no Brasil - ela é, também, cultura do racismo.

O que chamamos "História do Brasil" é a novela chatíssima do *macho branco* (isto é, que se autodefine como branco...), seus feitos administrativos e suas façanhas militares. Seus heróis foram, invariavelmente, carrascos de negros e índios: Cabral, Martim Afonso, Jorge Velho, Feijó...

A esse conjunto de idéias, crenças e práticas da sociedade brasileira como um todo, o movimento negro vem contrapondo, há pelo menos dez anos, um outro conjunto que batizamos, provisoriamente, de *cultura racial-democrática*. Não se trata, simplesmente, de denunciar os casos de discriminação e preconceito (embora isso também seja importante), mas de um objetivo muito maior: substituir uma cultura por outra.

Se o conseguir, os negros terão dado uma grande contribuição ao processo civilizatório brasileiro. Este processo, com efeito, parece ter chegado a um beco sem saída — e uma das razões é que se baseia num complexo de idealizações retrógrado e discriminatório: a cultura do racismo.

O balanço, até aqui, é favorável. Após uma fase inicial de formulações e propostas ingênuas, os intelectuais e líderes do movimento negro começaram a concentrar-se em duas frentes (exatamente aquelas que atingem a cultura do racismo):

- 1) O direito dos negros à História;
- 2) A questão negra como questão nacional.

Resgatando a história social

O movimento negro tem contribuído decisivamente para o resgate da nossa



"O movimento negro tem contribuído decisivamente para o resgate da nossa história social."

história social. Seus intelectuais e militantes puseram a descoberto, por exemplo, a série de rebeliões negras — de escravos e libertos — que caracterizou a história da escravidão brasileira. A revelação de Palmares, em primeiro lugar — e Zumbi é o mais formidável caso de herói popular tirado do esquecimento entre nós.

O conhecimento de Palmares (1597-1695) tem implicações variadas. Revela o funcionamento da sociedade escravista-colonial (de que Palmares representou 1/4) e, ao mesmo tempo, nos dá um modelo de sociedade e estado coletivistas e racialmente democráticos. Palmares nos mostra o negro como organizador e estadista, como criador de riqueza e de cultura — exatamente as capacidades que lhe nega a cultura do racismo.

O movimento negro tem influído, também, na escola. Ele vem propondo, há alguns anos, a inclusão nos currículos de 1º e 2º grau, das redes oficiais, de uma disciplina de "história e cultura afro-brasileira", conseguindo-o em Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que aprofunda sua influência junto a professores e autoridades pedagógicas em geral.

Creio, porém, que sua contribuição principal foi incluir a dimensão étnica — mais cultural que propriamente racial

— na problemática nacional brasileira.

Como pensar o Brasil, sem passado, sem presente e sem futuro, sem considerar a questão do negro e o que é mais importante, sem ouvir os negros? (Aqui, mais uma vez, relembrando a distinção entre pretos e negros).

Os negros organizados na luta contra o racismo têm se utilizado de vários canais para levar a sua problemática e seus pontos de vista até o centro das discussões nacionais. Isto só foi possível depois que eles próprios passaram a ver a sua problemática como de *maioria* e não de *minoria* como quer o preconceito. Utilizaram-se dos partidos, de outros movimentos sociais (particularmente o indígena e de mulheres), da universidade, dos fóruns internacionais, de artigos, entrevistas, ensaios e poesia.

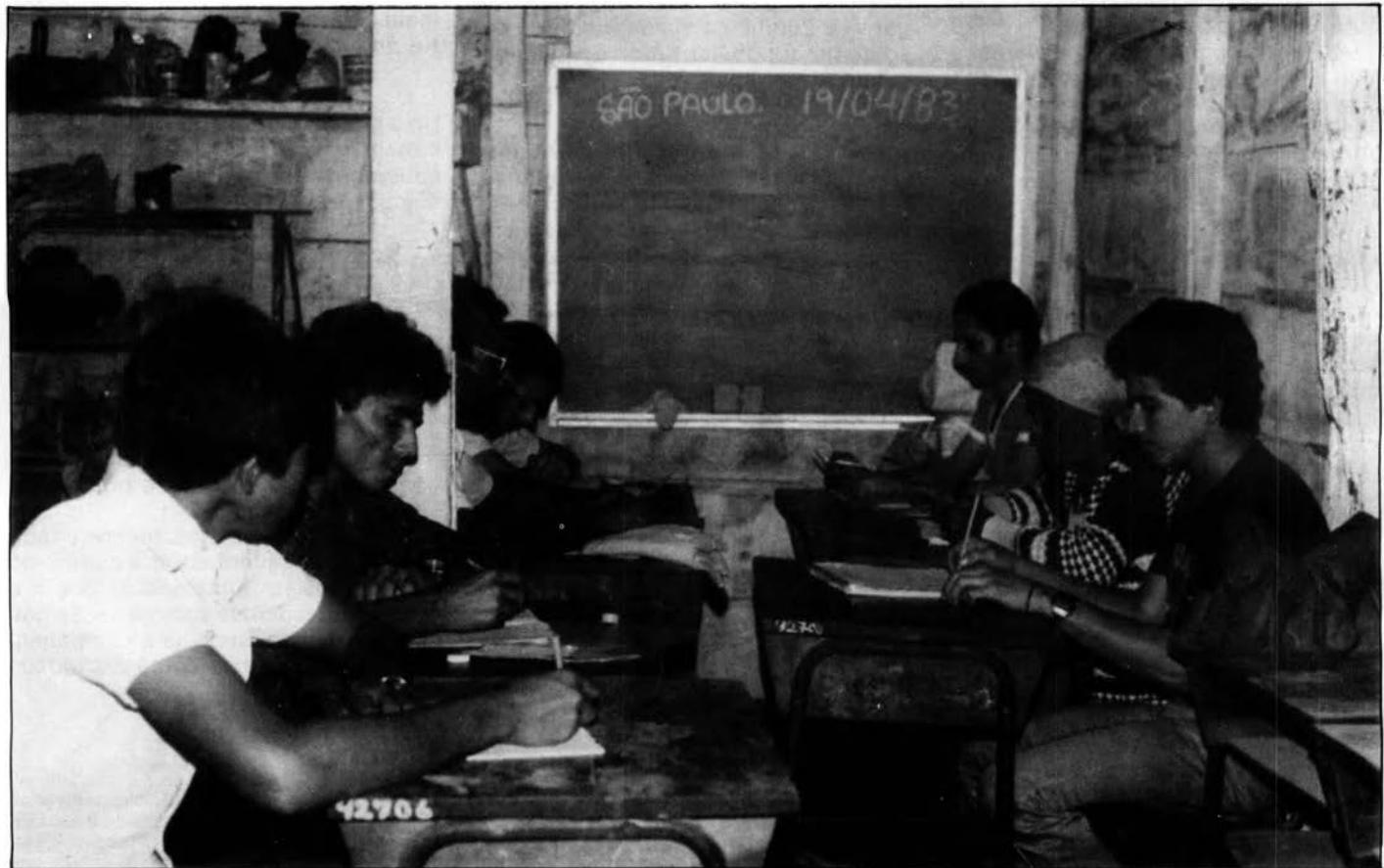
Em suma, qual tem sido a contribuição do negro à civilização brasileira?

Sem descartar outras, menos importantes, tem sido enfrentar a cultura do racismo, revisar a história do Brasil e aprofundar o debate sobre a nação brasileira, introduzindo nele a componente étnica (ou a questão da *identidade nacional*, se preferir).

Joel Rufino dos Santos, historiador, é secretário geral do Memorial Zumbi. Publicou diversos livros didáticos e paradidáticos de História do Brasil. Escreveu ainda *O que é racismo* (Brasiliense) e *Constituições de ontem — Constituinte de hoje* (Ática).

Educação popular e cultura popular

Sergio Haddad



Educação popular e cultura popular são conceitos que nos acostumamos a ver próximos, entrelaçados, até mesmo, dependentes. Assim os vemos desde os primeiros anos da década de 60, quando os chamados movimentos de cultura popular da época fizeram acontecer um repensar da prática de atuação social junto a grupos populares.

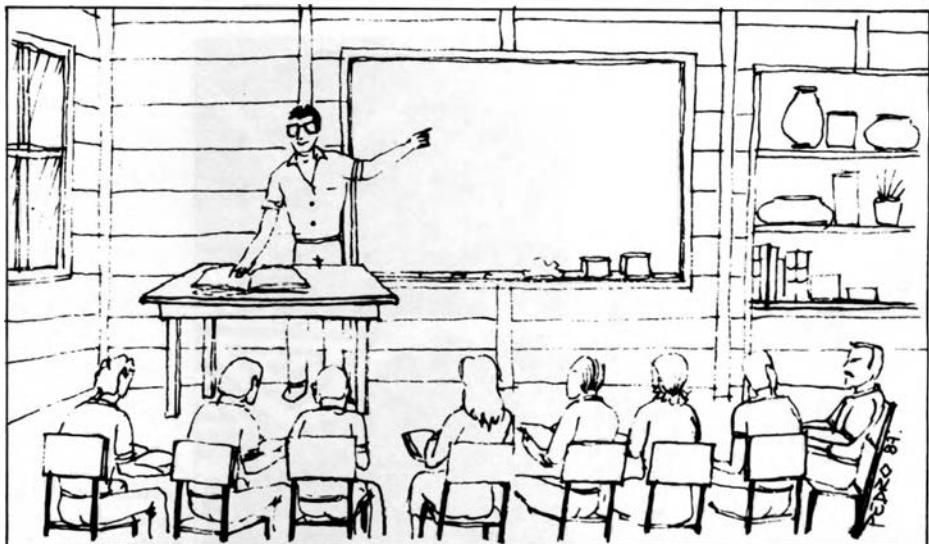
Reinventando o conceito de cultura

O conceito de *cultura popular* nasceu como expressão de manifestação de resistência, como uma forma de pensar a cultura em uma sociedade de classes. Nasceu em contraposição a uma forma de pensar a cultura, como aquela de domínio dos eruditos, aqueles que "fazem a história deste país" e que deixam para o folclore a contribuição que os populares têm. Até então esta cultura nacional, ensinada nos livros e identificada como corrente, nos levava aos escleratizados, aos que dominavam as informações e que, portanto, se legitimavam para orientar o todo social sobre o que está correto e o que está errado, propõendo princípios, símbolos, normas e comportamentos para todos.

Um primeiro passo na busca de uma cultura popular foi libertar o conceito de cultura daquele do de erudição, onde uma pessoa culta era apenas e tão somente o letrado de vasta e variada instrução. Agora, cultura passa a ser tudo o que é produto do trabalho do homem sobre aquilo que lhe foi dado, a *natureza*. Cultura é, portanto, a natureza transformada e significada pelo homem. São seus objetos, seus instrumentos de trabalho, suas técnicas, suas idéias, símbolos, sentimentos e comportamentos. Enfim, cultura é tudo aquilo que nasce como produto do trabalho no mundo.

Assim entendido, não cabe mais a identidade de cultura com erudição. Todos são cultos, pois todos são capazes de produzir cultura, através do seu trabalho.

Um segundo passo, importante na definição do que seria a cultura popular, é a constatação de que a *cultura se constrói historicamente*. História é movimento. E este sentido é muito importante, pois se contrapõe à idéia de que a cultura é estática, como uma fotografia que, ao final de alguns anos, identificamos como a mesma de um determinado grupo. Isto seria improvável. É a idéia de movimento que confere historicidade ao conceito de cultura. Uma cultura se constrói historicamente, pelo trabalho do homem na natureza. Ao longo dos anos, o universo cultural de um determinado grupo, em determinada sociedade, vai ser produto dos con-



dicionantes sociais que se forma em torno do trabalho humano que transforma a natureza e pelo significado que vai se constituindo no seu ato de pensar, agir e criar. Assim, é o trabalho consciente do homem que determina os significados do agir e, ao significar a sua ação, constrói a história. Portanto, tão importante quanto o produto da ação humana é o significado a ele dado como ato consciente de quem transforma a natureza.

O terceiro passo foi o de entender que é, através da ação transformadora e significante do homem sobre a natureza que ele ganha consciência. Ora, da mesma maneira que o homem constrói socialmente bens, instrumentos, técnicas, a partir da natureza que ele transforma, ao mesmo tempo, e também como produto de uma construção social, dá significado à sua consciência através de idéias, valores, nomes e símbolos. Assim, o seu pensar é consequência da construção social que seu trabalho, junto com o de outros homens, determina ao agir sobre o mundo.

Um quarto e último passo fundamental foi o da identificação do sentido político da cultura, em especial numa sociedade de classes como a brasileira. Percebeu-se que o povo, econômica e socialmente alienado e destituído de poder, é, ao mesmo tempo e consequentemente, alienado culturalmente. Assim, a cultura do povo é uma cultura construída com valores de sua classe social, ao mesmo tempo, com valores impostos pelos significados que os dominantes tentam impor a toda a sociedade no sentido de legitimar o modo de ser da sociedade de classes e da sua condição de dominante.

Cultura e educação popular

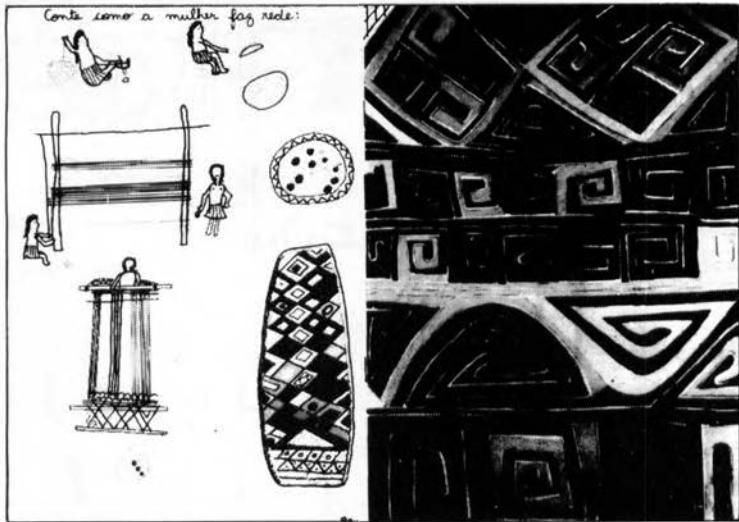
Percorrido este caminho, temos as condições necessárias para definirmos

o que seria a *cultura popular* e sua inter-relação com a *educação popular*. Cultura popular — diferentemente da cultura do povo que agrupa valores, objetos e costumes da vida do povo e, portanto, com significados autênticos ou não — é a cultura que se caracteriza como produto de uma ação política de ganho de consciência, onde são identificados os interesses e valores das classes populares. Vimos como, em uma sociedade de classes, a cultura do povo é mesclada com valores que lhe são autênticos e com valores que lhe são impostos por aqueles que dominam e controlam a sociedade de acordo com seus interesses, valores que misturam a possibilidade de sua afirmação com os de sua submissão. Cultura popular, então, é o resultado de uma política transformadora da cultura do povo, de maneira a valorizar o que é orgânico aos interesses das classes populares, como processo dinâmico de organização e mobilização destas classes, no sentido de uma transformação do social de acordo com seus interesses. A educação popular, assim, torna-se o processo político pedagógico da realização desta afirmação, o instrumento necessário de uma ação cultural para a mudança.

Tais conceitos foram definidos, em boa parte, pelos movimentos de cultura popular organizados no princípio da década de 60 no Brasil, como os Centros Populares de Cultura da UNE, os Movimentos de Cultura Popular, o Movimento de Educação de Base da CNBB, a Campanha "De Pé no Chão Também se Aprende a Ler" e organizações políticas, como a Ação Popular.

Questões que se colocam

De lá para cá, várias questões têm sido postas no sentido de melhor compreensão do que seria a cultura do po-



Desenho extraído da
Cartilha do Índio
Seringuelo.

vo, a cultura popular e a estratégia educativa de como conquistá-la.

Uma das principais questões diz respeito à forma de intervenção, junto à cultura do povo, no sentido de conquistar o que foi chamado de *cultura popular*. Evidentemente, tais práticas são reflexos de concepções políticas dos agentes que procuram intervir com práticas educativas, junto ao povo. A grosso modo, podemos agrupá-las em três blocos.

Um primeiro bloco, constituído fundamentalmente por organismos estatais de políticas sociais, ou mesmo de agências internacionais de trabalho com programas de desenvolvimento, procuram fazer da sua intervenção, atrás de um discurso do desenvolvimento de tais comunidades, um processo de desmobilização das formas de resistência e integração da população sob um manto populista ou autoritário. Tais programas podem ser encontrados antes mesmo da década de 60 e até hoje, no governo da chamada Nova República. Evidentemente, são programas conservadores que, à sombra de um discurso progressista, procuram fazer com que os grupos populares aceitem "as inovações tecnológicas impostas, a reocupação dirigida da força de trabalho coletivo da comunidade para a realização das tarefas de melhoria previstas, a reorganização funcional dos modos de vida da origem popular da comunidade... a ocupação de todos os espaços possíveis onde as experiências de vida popular podem constituir-se como foco de resistência ou, o que é pior, como momentos de reorganização endógena de formas de trabalho pelas quais campões e operários, por exemplo, emergem de puros sujeitos econômicos a sujeitos políticos. A síntese é o efeito controlado de enfraquecimento das estru-

turas tradicionais (a serem modernizadas) e dos movimentos inovadores de classe (a serem destruídos ou cooptados) em favor do fortalecimento dos interesses de direção do sistema de poder sobre as classes populares nas comunidades, através dos programas de educação e desenvolvimento" (**Carlos Rodrigues Brandão**, *A Educação como Cultura*, Brasiliense, 1985, p. 62).

Contra tal posição, podemos encontrar um novo grupo de pessoas que, entendendo o caráter populista ou de cooptação de tais programas, procuram pistas que possam, efetivamente, produzir uma ação cultural junto ao povo e que possam colaborar no sentido da conscientização e mobilização popular. Entendem, como necessário e urgente, um trabalho de desenvolvimento da cultura do povo, através de uma ação, interveniente de intelectuais e vanguardas, com o objetivo de substituir a consciência ingênuo do popular por uma consciência crítica, visando a transformação social.

Um terceiro grupo, também posicionado contra as práticas manipuladoras de trabalho social dos governos populistas e autoritários, se distingue do grupo acima quanto à forma de intervenção, quanto à prática de educação junto às camadas populares, além da forma como concebem a cultura do povo. Enquanto os primeiros entendem a cultura do povo como algo fragmentado e ingênuo e, portanto, necessitado de um trabalho de explicitação por sobre ela, através de uma ação pedagógica de elementos de fora, agentes da educação popular, os últimos partem do princípio de que a cultura do povo possui formas próprias de produção e reprodução da sua estrutura social e simbólicas de resistência e submissão e, assim, o trabalho de educação popular seria o de

com os grupos populares valorizar as formas autênticas de luta, explicitando o que há de orgânico no movimento que a cultura do povo vem tomando. Se para o primeiro grupo é possível um trabalho de educação popular independente da lógica articuladora do sentido que a cultura de cada grupo popular toma, para o outro, tal trabalho se inviabiliza sem que seja levado em consideração as transformações internas de tais grupos no processo de produção e reprodução de sua cultura.

Uma outra preocupação poderia ser apontada no campo de cultura popular e da educação popular. As várias práticas de educação popular que se constituíram, ao longo dos últimos anos, visando a construção de uma nova ação cultural que pudesse dar maior poder aos grupos explorados, têm se defrontado com a forma como estas intervenções ocorrem e a melhor maneira de se buscar objetivos comuns de ampliar a participação popular. Tais preocupações implicam em retomar a questão da conscientização de tais grupos com tarefas de educação popular que unam perspectivas tradicionais de formação, como cursos, palestras e grupos de estudos, com práticas políticas organizadas junto aos movimentos sociais, práticas estas que contribuem com a formação de sujeitos políticos orgânicos, agentes populares comprometidos com os interesses de sua classe. Assim, o lugar social de uma verdadeira educação popular, que contribua para a construção de uma cultura popular, deveria ser junto aos mecanismos populares de produção e reprodução das práticas e símbolos de resistência e explicitação dos mecanismos de classe da cultura do povo.

Uma última questão. A partir desta concepção de cultura popular e estabelecidas as hipóteses de trabalho para uma teoria e prática de educação popular, cada vez mais, o educador se vê limitado de instrumentais teóricos e metodológicos, dentro do campo da pedagogia. Torna-se necessário e urgente ao educador mergulhar nos estudos que lhe permitam compreender melhor estes grupos sociais, suas formas de reprodução e expressão, suas práticas políticas e de organização, seu universo cultural. Torna-se urgente ao educador beber os estudos da Antropologia. Sociologia, Política, Linguística e outros, sem as quais não lhe será permitido ampliar seu universo de compreensão e prática junto aos grupos populares.

Sergio Haddad é diretor dos cursos supletivos do Colégio Santa Cruz e coordenador do programa "Educação e Escolarização Popular" do CEDI.

A força revolucionária do religioso nas CEBs

Carlos Alberto Steil

"Pobre não tinha vez, não sabia nada, só ficava pro derradeiro, debaixo dos pés dos outros. Agora a gente já sabe o que é uma libertação dos pobres".

Margarida (CEB de Nazaré da Mata, PE).

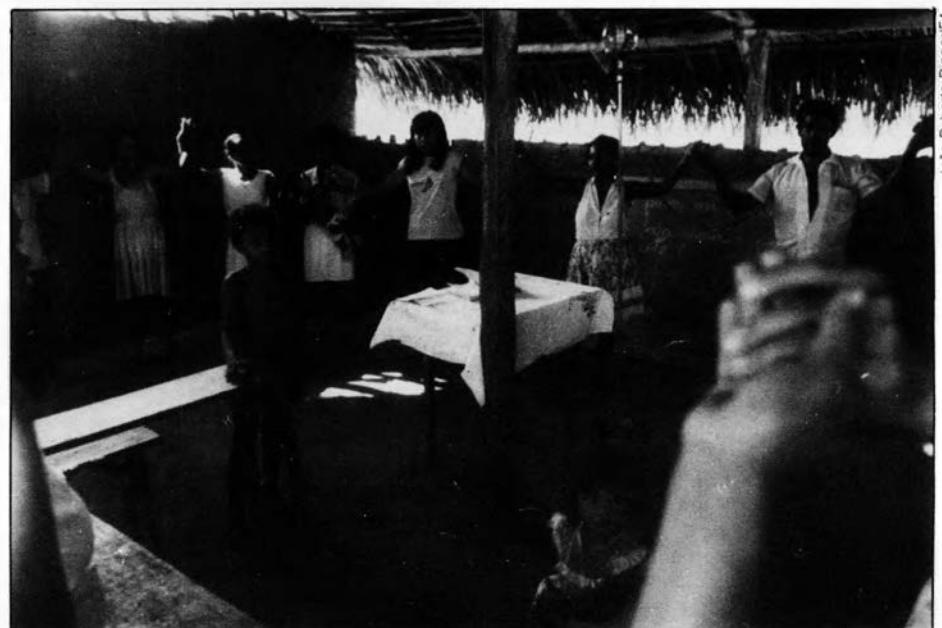
Osurgimento das CEBs, seio do catolicismo brasileiro, introduz, no cenário político nacional, um novo sujeito social e redefine o papel da igreja nesta sociedade. Opondo-se ao autoritarismo da sociedade brasileira, as CEBs se inscrevem como participantes dos movimentos sociais. Elas inauguram uma nova prática político-religiosa, que tem os pobres e marginalizados como protagonistas e introduzem significativas mudanças na cultura.

Plantadas no campo e na periferia das grandes cidades, as CEBs articulam, a partir da fé, os pobres que estão fora ou na margem da cultura dominante. Numa sociedade de classes, como a nossa, elas formam, com outras forças sociais de resistência, uma contra-hegemonia ou hegemonia alternativa. Estabelecem práticas e criam expectativas sobre a sociedade, desencadeando um processo de oposição e de luta contra a hegemonia das classes dominantes.

Pretendemos explicitar, neste artigo, a grande contribuição das CEBs ao processo instituinte de uma cultura crítica, anti-hegemônica, de resistência ao autoritarismo. Para além de um catolicismo de massa, que pretende negar as contradições sociais, os conflitos e as diferenças ideológicas que atravessam o corpo religioso; as CEBs fazem emergir o catolicismo do povo, na medida em que abrem, às classes populares, um espaço de autonomia, no interior da Igreja Católica. Neste sentido, elas não são um outro catolicismo, ao lado do catolicismo de massa, mas algo que se efetua por dentro desse mesmo catolicismo, ainda que se opondo a ele.

"Eu sou doutor da terra. Um doutor escondido, mas sou doutor".

Nelson, meeiro (CEB de Santa Cruz das Palmeiras, SP).



João Roberto Rippel/F4

Na perspectiva das classes dominantes, a sociedade brasileira está dividida entre os que sabem e detêm o poder e a autoridade (as elites) e a massa desprovida de saber e de direito. A ideologia dominante cabe reforçar que aqueles que estão no poder ocupam seus postos de autoridade porque possuem competência e saber. A massa, em contrapartida, está desprovida de saber e precisa ser guiada, dirigida e educada.

Esta ideologia conviveu sem problemas com o catolicismo de massa, que estabelecia a mesma divisão social, reforçando o poder do clero, aqueles que sabem e dirigem, e atribuindo aos fiéis uma posição de passividade e consumo dos bens religiosos.

A leitura dominante da realidade cultural brasileira, marcada pelo referencial positivista, não percebe que, para além da aparente passividade e homogeneidade da massa, há uma efervescência social e uma diversidade cultural que não têm di-

reito de vir à luz e se manifestar, porque não se inscrevem dentro dos parâmetros da racionalidade dominante.

Em nome da razão, a elite nega os esforços e as contribuições daqueles que estão à margem dos termos da cultura dominante e proclama esta como a única legítima e verdadeira. Reduz à instância do irracional, do supersticioso e do caótico tudo aquilo que está fora do seu controle ou que não espelha a sua própria imagem. Não reconhecendo a legitimidade da cultura produzida pelos pobres, as elites negam-lhes a cidadania, reduzem-nos à condição de massa, sem razão e direção. Perigosos, portanto!

Numa sociedade autoritária, como a brasileira, onde o cidadão sempre foi identificado com o senhor e a cidadania com um privilégio de classe, a tomada de consciência dos seus direitos, pelos pobres, dificilmente poderá acontecer, sem passar pelo fortalecimento da cultura popular. É preciso ir mais fundo do que uma certa educação política que se proclama cons-



João Roberto Rippert/F4

cientizadora e permitir que aconteça um longo processo de legitimação dos valores, dos símbolos e representações populares que o racionalismo positivista da cultura dominante insiste em desqualificar como atrasados, supersticiosos, iracionais.

As CEBs, na medida em que reconhecem o fiel (pobre) como produtor dos bens religiosos, estabelecem uma ruptura na cultura dominante do país, que está toda voltada para reforçar, reproduzir e legitimar o poder das elites, negando aos pobres e marginalizados a função de sujeito social. Ao dar voz e vez aos pobres, as CEBs permitem que uma cultura submersa e controlada pelas classes dominantes aflore na sociedade e se legitime em oposição à cultura letreada e tecnoburocrática das elites.

Nesse sentido, a grande contribuição das CEBs à luta dos pobres para conquistar o próprio direito à cidadania e constituir-se como sujeito social, está em permitir que em seu interior se manifeste a riqueza dos seus símbolos e representações religiosas. Por isso, considero desenfocada a visão daqueles que insistem em opor CEBs e religiosidade popular. Sou levado a afirmar que a força social e política das CEBs vem mais da autonomia religiosa que lhes é própria, do que da educação política oferecida por seus assessores.

O catolicismo romanizado e clerical, fundado nos princípios da racionalidade científica e da modernidade, tornou-se hegemônico no Brasil, a partir do início desse século, destituindo os produtores religiosos do catolicismo tradicional, através de um discurso deslegitimador da religiosidade popular e de seus agentes leigos. Na medida em que os pobres e marginalizados das CEBs, resgatam seus símbolos e representações religiosas e recuperam

a legitimidade do seu discurso, resgatam e recuperam simultaneamente a sua cidadania. Rompem com a ideologia dominante, que os quer reduzir à condição de massa ignorante e irracional, e irrompem com a sua sabedoria, diferente da dos doutores letreados, mas também legítima e necessária para a construção da sociedade brasileira.

**"Eu levo tudo aqui copiado pra quando chegar na reunião a gente lê diante dos trabalhadores e vê o que foi discutido nessa assembleia".
D. Margarida (CEB de Nazaré da Mata, PE).**

Os iluministas têm tomado a cultura popular como uma totalidade orgânica, fechada sobre si mesma, em oposição à cultura erudita e tecnocrática das elites. Esta perspectiva penetrou também algumas análises sociológicas, de cunho maniqueísta, muito presentes nos meios eclesiásicos, inclusive de esquerda. Guiados por esse racionalismo, eles afirmam que é preciso combater a tirania em nome do povo, ao mesmo tempo que se pronunciam contra a irracionalidade e a superstição do povo. Cria-se, assim, uma ambigüidade em relação à categoria povo, com profundas consequências pastorais.

Ao reduzir o conceito de povo ao organizado e conscientizado, não é mais em nome do povo que a tirania é combatida, mas em nome da razão organizativa e conscientizadora. Pautando as análises sobre estes princípios, nega-se a legitimidade à palavra não racionalizada e ao discurso religioso. Identifica-se o discurso crítico com o discurso racional, de tal forma que já não se pode ser crítico sem deixar de ser religioso.

As CEBs trazem uma contribuição inestimável à cultura crítica da sociedade brasileira, porque deixam irromper em seu seio a palavra sufocada dos pobres e marginalizados que não dominam as regras

do discurso racional. Essa palavra emerge, cá e lá, na voz dos poetas e contadores populares, nas manifestações religiosas, romarias e procissões, nos santuários e nos tempos fortes da liturgia, mas que nas CEBs aflora de um modo qualitativamente novo. Primeiro, porque o discurso das CEBs é produzido coletivamente. A palavra é franqueada e circula entre os membros. Rompe com a palavra vertical e estabelece o consenso como instância de decisão. No âmbito da palavra intersubjetiva, a mediação do padre é indispensável e toma lugar a autoridade do livro (a Bíblia), lido na comunidade e que ganha força de lei, definindo direitos e deveres para todos os homens, governantes e governados. Esta experiência ajuda a romper com o autoritarismo construído sobre a tutela e o favor clientelista.

Segundo, é um discurso articulado com a vida e a realidade, onde sob o prisma do religioso, a conjuntura socio-política é refletida, reinterpretada e reorganizada. É preciso se dar conta de que o discurso religioso é capaz de produzir resistências e contestações no espaço do religioso, mas se torna inoperante se falado no espaço da racionalidade política. Por isso, quando as CEBs se revestem dessa racionalidade, elas abortam o discurso religioso e sufocam a palavra libertadora do pobre.

Por fim, é um discurso libertador e construtor de liberdade. A palavra do pobre, proibida na sociedade de classe, é pronunciada livremente nas CEBs, muitas vezes pela primeira vez. Instaura-se, assim, um espaço de liberdade que não é encontrado no partido político ou no sindicato, onde a palavra só é reconhecida quando vem revestida de racionalidade. Este caráter racionalista dos partidos e dos sindicatos exclui a grande maioria dos membros das CEBs de militar nessas instâncias. Com isto, não estamos negando a legitimidade e a importância dessas mediações para a construção de uma sociedade livre e democrática. Mas queremos afirmar que há uma contribuição específica das CEBs para o processo de transformação social. À luta dos partidos e dos sindicatos autênticos, soma-se, sem se confundir, a ação das CEBs. Nesse sentido, as CEBs se colocam entre as organizações capilares da sociedade, que travam a luta libertária em espaços que as grandes organizações sociais não atingem. Constróem a liberdade na medida em que permitem aos pobres fazerem a experiências cotidianas da democracia.

O discurso nas CEBs não rompe com o discurso racional, mas interpreta-o e rearticula-o no código religioso. "Tudo o que foi ouvido na assembleia deve ser copiado, lido e discutido nas CEBs".

**"Eu sou poeta que denuncia a própria vida, essa opressão. Meus cantos não agradam o poder não...".
Adão, lavrador (CEB de Arame, MA).**

Há uma lógica do político e uma lógica religiosa, as quais seguem dois discursos que podem articular-se, porque inscritos no espaço comum da ideologia, que determina as possíveis relações entre eles. Nos extremos, podemos falar de um discurso político das classes dominantes, que se articula com o discurso religioso modernizante e clerical, e de um discurso político das classes populares, que se articula com o discurso religioso libertador.

O discurso religioso libertador das CEBs é identificado muitas vezes, com o discurso político da esquerda. Uma confusão que não é privilégio apenas dos intelectuais fisiológicos do regime, mas da própria esquerda, dentro ou fora da Igreja. Esses discursos estão referidos à ordens diferentes da existência humana e precisam ser diferenciados. Enquanto o discurso político se refere a um projeto específico para a sociedade, em função do qual se definem a estratégia, as táticas, as alianças, os compromissos etc., o discurso religioso se volta para a ordem geral do mundo, não definida por nenhum projeto político. Se o discurso político se constrói a partir da realidade, interpretada pela razão, o religioso parte da utopia, interpretada pelo desejo. É do desejo profundo de mudança da ordem vigente, aqui e agora, que nasce o discurso religioso libertador.

As classes dominantes procuram exorcizar do político o desejo, porque ele é incontrolável. Neste sentido, a força das CEBs está em se manter como espaço religioso, onde a utopia e o desejo sejam preservados. Em termos racionais, que pode esta multidão de pobres e marginalizados frente ao poder dos dominantes? Mas quando os fracos organizam a fraqueza, movidos pelo desejo, tornam-se extremamente perigosos!

As CEBs inauguraram uma forma nova de contestação política, articulada no âmbito da religiosidade. Se Canudos e Contestado foram respostas religiosas às transformações políticas, vistas como adversas para os fracos e desprotegidos, as CEBs entendem, hoje, que a resposta às injustiças e à opressão deve ser uma resposta que reconhece os partidos políticos, os sindicatos, os movimentos sociais, popular e alternativo, como os sujeitos privilegiados da mudança. O seu papel, no processo de transformação, não é o de organizar os pobres e marginalizados no âmbito social, mas de dar sentido à sua luta. Um sentido que não vem da razão nem do poder, mas do desejo e da utopia, onde a linguagem rompe com a lógica racionalista e se reveste da lógica simbólica. Articular estas lógicas, sem dissolver uma na outra, é um desafio que se impõe. Ainda mais que essa articulação não se dá em condições de igualdade.

Há uma primazia da lógica racionalista na sociedade ocidental que foi conqui-

tada em oposição à lógica simbólica e ao discurso religioso. Para o racionalismo, o único discurso legítimo é o que se constrói segundo as regras da lógica formal. Por ser hegemônico e estar apoiado no poder, ele dita o que é legítimo e ilegítimo, verdadeiro e falso na sociedade. Veiculado pelos múltiplos instrumentos ideológicos, ele penetra todos os espaços da vida humana, racionalizando as relações dos homens entre si, com a natureza e com o absoluto. Seu canto de sereia é a eficiência, o progresso, a racionalidade. Ao penetrar no espaço do religioso, a lógica racional destrói as dimensões da gratuidade, da tradição e do simbólico. A "função religiosa do religioso" é dissolvida na função política. As festas, romarias, procissões, celebrações, Bíblia etc., são recuperadas numa ótica racional e instrumentalizadas em função do projeto político.

A força política das CEBs está em preservar a lógica do simbólico contra o racionalismo. A instrumentalização dos símbolos religiosos, que se dá através de um processo de recuperação, reificação ou resignificação, na lógica da racionalidade política, desfaz o que as CEBs têm de mais revolucionário: sua lógica simbólica, que articula o discurso do desejo e da utopia. O poder é eficiente no controle das forças racionais que se opõem a ele, mas totalmente impotente frente ao poeta ou ao religioso.

"Sentindo a necessidade a gente se obriga a vencer as coisas".
Margarida (CEB de Nazaré da Mata, PE).

"O mundo da necessidade não é desencantado"
(Max Weber).

A vida do corpo, a vida do grupo, o trabalho manual e as crenças religiosas fundem-se no cotidiano pobre, articulados

pelo discurso religioso. Um discurso deslegitimado pelas classes dominantes e silenciado nos centros de poder, que afloira, como transgressão, nos espaços marginais.

Quisemos mostrar que a contribuição mais importante das CEBs à cultura popular-crítica está em deixar o discurso religioso dos pobres ser falado livremente, sem o controle da racionalidade teológica ou política. E, se a palavra é o espaço privilegiado de liberação, as CEBs são libertadoras na medida em que não sufocam a palavra do pobre.

Rompendo com uma visão mecanicista, estamos preocupados em medir a força política das CEBs, não a partir do número de "conscientizados", que assumem o discurso racional da esquerda, mas enquanto elas são capazes de articular os pobres para resistir, contestar e negar o rolo compressor da cultura dominante de massa.

Preservar a dimensão religiosa das CEBs, não significa deixá-las abandonadas a si mesmas, como se não houvesse mais função para o agente que assume uma relação de intelectual ou de educador. Impõe, isto sim, uma redefinição nessa relação para que seja preservada a lógica do simbólico e do religioso e para que a lógica do racional, tão próxima aos agentes, não venha a se impor e acabe sufocando a palavra do pobre. A única relação válida e fecunda entre o agente (intelectual, educador) e os pobres é a relação amorosa. Só ela é capaz de romper com os preconceitos e com etnocentrismo que tudo interpreta, recupera e transforma segundo a lógica formal do racionalismo e de introduzir-nos, assim, no seio do discurso simbólico e religioso.

Carlos Alberto Steil é teólogo e coordenador de assessorias do ISER (Instituto de Estudos da Religião).





Douglas Mansur

Uma religião festiva

Antonio Gouvêa Mendonça

A Praça da Sé é o centro, centro da cidade de São Paulo. É o lugar de todos e de tudo. De todos, operários, empregados do comércio, pequenos funcionários, desempregados e malandros à espreita de incautos. Mas, é também lugar da religião. A imponente catedral, a sé de São Paulo, mostra a suntuosidade de suas missas e a sublimidade dos sons de seu orgão e, à sua frente, no espaço do povo, os pregadores elevam suas vozes em promessas de bem para esta e para a outra vida. Não se esquecem, porém, de que os problemas maiores dos seus ouvintes são os desta vida mesmo.

Tarde de domingo. A praça já regurgita mas de todos os lados, aos borbotões, eles vêm chegando. Paletó, gravata e a Bíblia de zíper debaixo do braço; as mulheres, de saias folgadas, tranças e coques, crianças pela mão e, às vezes, nos braços. Andam rápidos e alegres. Vão para a única festa que conhecem: cantar, ler a Bíblia e contar a todos que quiserem ouvir que encontraram razão para viver. Não importa muito agora que ganhem tão pouco ou mesmo nada, que morem em favelas, cortiços ou em lugar algum. Encontraram uma fé e a vida que

era tão escura ficou luminosa. É festa. Por isso, querem chamar a todos os passantes, na grande maioria pobres como eles, para o grande banquete como o Mestre um dia fizera com os pobres, aleijados e abandonados (Lc 14,15-24).

Anoitecer de domingo. O grande templo está iluminado e mostra seus aleijões arquitetônicos. Arquitetos curiosos misturaram traços góticos aqui e modernos acolá; mãos curiosas, mas inábeis, elevaram a estrutura maciça e desengonçada que desafia os entendidos a classificar seu estilo. Nada de torres, cruzes, sinos ou carrilhões. O máximo um tímido vértice a apontar para o alto. Mas é o templo, o lugar da festa. Ali eles se reúnem e recebem seus convidados para a única festa que conhecem. Eles vêm chegando de paletó e a Bíblia de zíper debaixo do braço; as mulheres, de saias folgadas, tranças e coques, crianças pela mão e, às vezes, nos braços. Vão entrando. Nada da pesada reverência que se vê em outros templos. Afinal, estão chegando para a festa.

- A paz de Deus, irmão.
- A paz do Senhor, irmã.
- E o "shalom" bíblico desfila espargin-

do todo o seu potencial de benesses divinas para os que pouco ou nada têm, a não ser a esperança do "shalom".

Mas, os músicos já afinaram seus instrumentos. A festa vai começar. O dirigente assume o estrado do púlpito e cânticos se iniciam puxados pela banda; os pratos tinem, os bombos ressoam surdos e os metais vibram. Vibram também as vozes, espontâneas, abertas e fortes. Nada da contenção e afinação das regras do "bel canto", da timidez e do murmurio. As bocas se abrem e as cordas do pescoço retezam-se. É pra valer. Vêm as orações e mais cânticos. Testemunhos do que o Senhor tem feito e mais cânticos. E, num crescendo, o culto explode em súplicas e gratidão, mais em gratidão. E tudo se mistura num louvor uníssono, imenso e impressionante. Nada mais os segura, gritam, pulam, erguem as mãos para os céus, abraçam-se. As mentes destravadas da razão, os corações fraqueados e os corpos livres estão em plena festa que conhecem. É a festa dos pentecostais.

Na década de 20, Richard Niebuhr escreveu seu conhecido *The Social Sour-*

ces of Denominationalism (As Origens Sociais do Denominacionalismo) em que estuda a emergência das denominações cristãs. Passando pela teoria das seitas, de Weber e Troeltsch, Niebuhr desenvolve, num dos capítulos, uma série de idéias sobre o que ele chama de "igreja dos deserdados". Os socialmente deserdados possuem características e necessidades que as igrejas, principalmente as protestantes, não conseguem atender. A racionalidade e a postura "bem educada" inibem os canais da emoção religiosa, assim como o "bem-estar" e a relativa segurança da classe média empalidecem a dependência cotidiana de Deus. A ética comprometida com a conduta comum da sociedade e o discurso voltado para a salvação da alma na eternidade não deixam espaço para a solução dos problemas da vida. E os socialmente deserdados, antes de resolver o problema do destino da alma na eternidade necessitam resolver a questão do "aqui e agora". Por isso, abandonam suas igrejas de origem e formam as suas próprias onde, com liberdade, ao resolver o problema da vida, solucionam também o da eternidade. Aliás, sob o ponto de vista teológico, a questão da salvação pentecostal é delineado em termos ambíguos; a salvação tanto pode ser a bem-aventurança eterna da alma imortal como a segurança divina nas incertezas da vida. Como não estão sujeitos à racionalidade, não precisam demonstrar as possíveis contradições internas do

problema. Parece mesmo que as religiões, embora aparentemente tenham a função de aplacar as contradições, na realidade elas se caracterizam pela faculdade de superar as contradições, de ir além do que encalha no racional. As necessidades humanas não podem ficar sujeitas à racionalidade pura e simples dos negócios humanos que a sociedade resolve de um modo ou de outro. As igrejas cristãs em geral, mas de modo particular as protestantes, sofrem da incrível compulsão para a racionalidade. As coisas, inclusive a fé, têm de ser explicadas de modo claro e convincente. No altar da "verdade" sacrificase o mistério da fé. No culto, o lógico ocupa o lugar do sublime misterioso. Ora, é no mundo das verdades e dos conceitos claros e distintos é que o povo sofre. E por aí que as igrejas protestantes tradicionais definem a salvação de modo claro: a vida bem-aventurada da alma imortal. E com isto se esquecem da vida. Embora esse platonismo já tenha servido de consolo para filósofos bem instalados na vida e até para certos teólogos liberais, nunca serviu de nada para os pobres que ao longo da história da igreja cristã têm buscado formas de fé que venham ao encontro das suas necessidades. Nesses momentos, a razão cede lugar ao mistério, as normas rendem-se à liberdade do Espírito e a esperança ocupa o espaço do previsível. E a esperança não é alimentada por idéias claras e distintas em bons silogismos, mas pelas evidências do

Reino no dia-a-dia (Lc 7,18-23).

A festividade pentecostal pode ser vista como expressão da religiosidade pura. A religiosidade tem que ser expressa emocionalmente, livremente e com direcionamento aos problemas da vida. Livres da racionalidade, das inibições sociais, eles podem agarrar-se a Deus nos esforços para superar o cotidiano e, ao mesmo tempo, explodir em "aleluias" de gratidão por "essa força".

Uma projeção do futuro da sociedade brasileira, pelo que se vê agora, mostra o aumento contínuo das massas de pobreza, tanto pelo crescimento vegetativo como pelo empobrecimento e desencanto da classe média. Nesse quadro, o crescimento das igrejas pentecostais e o surgimento de novas é certo. Pois que elas, ao menos nas suas origens e nas suas bases, são igrejas dos deserdados.

Os socialmente deserdados não têm alegrias, pelo menos as que a sociedade pode oferecer, ou na linguagem bíblica, "as que o mundo pode dar". Por isso, eles constróem o seu próprio espaço festivo e ali, na liberdade do Espírito, celebram suas alegrias, "as que o mundo não pode dar". Precisam de pouca coisa, pouca além de uma Bíblia de zíper.

Antonio Gouvêa Mendonça é pastor da Igreja Presbiteriana Independente e professor do Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião do IMS (S. B. do Campo, SP).



A Umbanda como modo de vida

Yvonne Maggie e Marcia Contins

O objetivo deste trabalho é descrever e analisar o que chamamos de *modo de vida da Umbanda*. Falar de Umbanda apenas como religião é deixar de perceber uma dimensão mais ampla desse fenômeno. Os rituais de Umbanda e Candomblé, no caso por nós estudado, são momentos onde esse modo de vida é expresso e descrito. Chamamos de *modo de vida da Umbanda* esse tipo específico de relação social, econômica e ideológica criada a partir dos terreiros.

O bairro

O terreiro localiza-se em um pequeno bairro da Baixada Fluminense, na confluência de Miguel Couto e Vila de Cava, dois distritos de Nova Iguaçú. Até 1978, não havia no local nenhum hospital público, estadual ou federal. Um posto de saúde do Inamps e uma casa de saúde particular, muito precária, serviam à população local. Em 1978, começou a ser construído um hospital estadual que agora funciona parcialmente. Há apenas uma escola pública e duas ou três escolas particulares. Nos bairros vizinhos existem algumas fábricas (de botões, de cimento e de panelas).

As casas são, em sua maioria, de alvenaria. O comércio é feito em barracas (pequenos armazéns e botequins ao mesmo tempo). Há um pequeno comércio, com lo-

jas, um supermercado e um cinema no centro de Miguel Couto, o bairro mais próximo. As "compras" maiores, no entanto, são feitas no centro da cidade de Nova Iguaçú, que fica a uns 20 km do bairro.

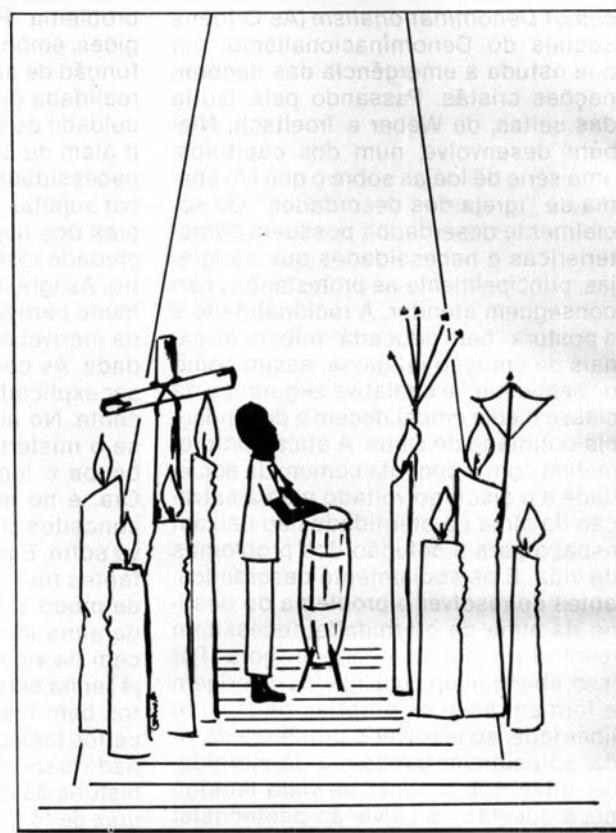
Nessa localidade, há um templo católico, várias igrejas protestantes e uma quantidade enorme de terreiros. Fora isso, todas as casas têm o seu pequeno altar, com imagens ou colares ("guias") pendurados, ou a estampa do Sagrado Coração de Jesus.

O bairro, em dia de festa dos "santos", fica repleto de pessoas de branco nas ruas e pode-se ouvir de noite e de dia estampidos de fogos de artifício e o som dos atabaques. As ruas, encruzilhadas e locais onde há mata ficam repletos de oferendas (tijelas com comida, galinha, cachaça, cídra etc.).

As pessoas, quando se encontram, conversam nas ruas sobre as festas nos terreiros ou consultas que fizeram e o assunto, entre as mulheres, é quase sempre a respeito de "coisas do santo".

As pessoas da localidade, em sua maioria, vão a terreiros em dias de festa, às vezes acompanhando um amigo, por brincadeira. Essa é uma das formas de se conseguir clientes e "filhos". As pessoas vão, "caem no santo" e ficam.

O bairro tem o aspecto de um grande templo e seu cotidiano é permeado pelo



"santo". A linguagem que une e organiza as pessoas é a linguagem da Umbanda ou Candomblé.

O terreiro

a. Descrição espacial

O Ilê de Oxalá e Obaluáê, como foi denominado depois que a "mãe-de-santo" passou pelo ritual de iniciação, no Candomblé, é um barracão localizado no quintal de uma casa de alvenaria construída pela própria "mãe-de-santo" e seu marido.

A casa localiza-se numa rua de terra batida e nela há uma vala aberta, onde passa o esgoto. Por um portão de madeira, entra-se no jardim e desse jardim chega-se à varanda e à sala de visitas. Nesse portão há uma prateleira com algumas tijelas brancas e uma cruz de madeira tendo em cada vértice uma garrafa que são os símbolos do terreiro. À esquerda do portão, vê-se a Casa de Exu ("Casa de Legba"), com uma caveira de boi pintada de prateada na porta. Dentro dessa casinha, vêem-se várias imagens de "Exus" e "Pombas-Gira" e ali são depositadas oferendas.

O barracão, local onde se realizam os rituais públicos, é também utilizado para outras atividades como almoços de domingo, por exemplo. Durante o dia, as pessoas lá se reúnem para as atividades domésticas, jogos, brincadeiras e conversas.

b. História do terreiro

O Ilê de Oxalá e Obaluáé é chamado, pelas pessoas ligadas ao terreiro e da vizinhança, de a "Casa de Mãe Ceição". "Ilê", na linguagem do Candomblé, significa casa.

Na "Casa de Mãe Ceição" existem dois tipos de rituais, definidos pelo grupo como "Tocar Umbanda" e "Bater Candomblé". Os rituais de Umbanda são mais antigos e ligados à família de origem de d. Conceição. Sua mãe, d. Helena, foi "mãe-de-santo" e "trabalhou" com os "guias" durante 30 anos. Desde pequena, d. Conceição tinha relação com esse tipo de ritual e teve seus "guias de Umbanda" herdados de d. Helena. D. Helena atualmente não é mais "do santo", tendo se convertido ao protestantismo.

Assim, a Umbanda, que tem uma história mais antiga no terreiro e na vida de d. Conceição, se caracteriza por uma herança matrilinear. D. Conceição só "abriu o terreiro", em 1961, depois de casada. A família de d. Conceição mora no bairro, desde meados da década de 40.

O Candomblé foi introduzido em 1975, depois que a "mãe-de-santo" passou pelo ritual de iniciação no terreiro do "Pai Orélio" (vizinho de casa da Mãe Ceição). Desde aquela data houve mudanças substanciais no terreiro. Introduziu-se o ritual de iniciação, cuja festa pública, denominada "saída", é ponto culminante. Nesses rituais existe uma outra forma de transe, outras músicas e danças e um vocabulário restrito de palavras em nagô. O aspecto mesmo do terreiro mudou. Novas roupas foram introduzidas. Criou-se a "carmarinha" e um novo tipo de ritual de purificação, também importante no cotidiano do terreiro, denominado "sacudimento". Os antigos clientes de Umbanda passaram pelo ritual de iniciação.

Organização social

Na "Casa de Mãe Ceição" existem dois tipos de ritual que são definidos como "tocar Umbanda" e "bater Candomblé", como dissemos acima. Esses rituais são realizados separadamente e são duas linguagens bastante diferenciadas. Na Umbanda, o carisma individual de cada médium se expressa através de formas pessoais de realizar o transe, de criar personagens míticas, na maneira de dar consultas e de dançar. As relações entre a "mãe-de-santo", médiums e clientes, se dão de forma pessoal e são pouco hierarquizadas.

Ao contrário da Umbanda, o Candomblé é bastante hierarquizado e burocratizado com sinais exotéricos, cumprimentos, roupas etc. Cada "filho-de-santo" tem um lugar na hierarquia e estabelece-se uma rede de obrigações e deveres entre os "filhos-de-santo" e entre estes e sua "mãe-de-santo".

Douglas Mansur



Os "trabalhos" no terreiro são distribuídos pelos "filhos" e reproduz-se aí, de certa forma, a hierarquia social mais ampla, já que os "filhos" mais pobres são os que fazem as tarefas "manuais".

Os médiums ou "filhos-de-santo" e os freqüentadores (clientes) de d. Conceição são, em sua maioria, pessoas do bairro ligadas por laços de vizinhança ou de parentesco. São empregadas domésticas (a maioria das mulheres), operários de obras, ferroviários, motoristas de ônibus, enfermeiras, há uma professora primária, gerente de farmácia, funcionários públicos de escalões baixos (serventes, faxineiros etc.), empregados de lojas, telefonistas, donos de barracas, mas também pessoas de fora do bairro e mais ricas (patroas, por exemplo).

O universo simbólico

Os rituais de Umbanda e Candomblé permeiam o cotidiano do bairro. Tudo o que se passa na vida das pessoas tem uma explicação dada através "do santo". Fala-se sempre em "trabalhos feitos" quando se quer explicar certos tipos de acontecimentos, em "mau olhado" para explicar outros, e cada pessoa é pensada através das características de seu "santo". Esse universo simbólico não deixa de permitir a existência de outros. Exemplificando: as greves de ônibus ocorridas em janeiro de 1979 foram explicadas através de dois códigos. Em primeiro lugar, as pessoas se referiam à justezza da revolta devido ao baixo salário dos trabalhadores e, imediatamente, diziam que esse ano seria de muita guerra, porque "era o ano de Omulu" e discorriam sobre as características desse "santo".

O universo é potencialmente sagrado. Qualquer objeto, situação, acontecimento, pode "ser sagrado" dependendo para isso, apenas, de ser pensado como tal. Es-

sa interpretação pode ser feita quer por sacerdotes e iniciados, quer por pessoas não iniciadas. O mundo é sempre potencialmente sagrado e são as pessoas que definem em situações concretas o domínio do sagrado.

Esse princípio estaria presente na vivência de todos os habitantes da coletividade, quer sejam trabalhadores atuantes no processo de uma greve ou donas de casa desligadas do universo de trabalho fora do lar. Talvez seja isso que permita a convivência de pessoas em posições sociais às vezes distantes, participando das mesmas opiniões e dos mesmos rituais.

Conclusão

Nossa experiência de campo foi tão marcante que toda interpretação do que vivemos parece diminuir a simplificar a realidade do grupo. No entanto, achamos que podemos afirmar que esse tipo de terreiro é o centro de onde é gerada grande parte das relações sociais, econômicas e simbólicas vividas pelo grupo.

O terreiro não é um igreja onde os fiéis iriam regularmente para cumprir suas obrigações religiosas, como em outros casos. A vida cotidiana do bairro está profundamente relacionada com o terreiro, gerando empregos, reforçando relações de vizinhança e parentesco e produzindo bens simbólicos que fazem parte do universo ideológico de praticamente todos os habitantes da localidade, sejam participantes ativos do terreiro ou não. O que é produzido nesse tipo de terreiro é um modo de vida específico. O terreiro é uma instância de produção cultural fundamental para todos os que vivem naquela localidade.

Yvonne Maggio e Marcia Contins são antropólogas. Este trabalho foi escrito em 1979 e publicado em versão integral no livro *O Desafio da Cidade*, organizado por Gilberto Velho.

"Mais terra cada dia!"

**Rabiscos sobre teologia, arte,
cultura popular e religião**

João Guilherme Biehl

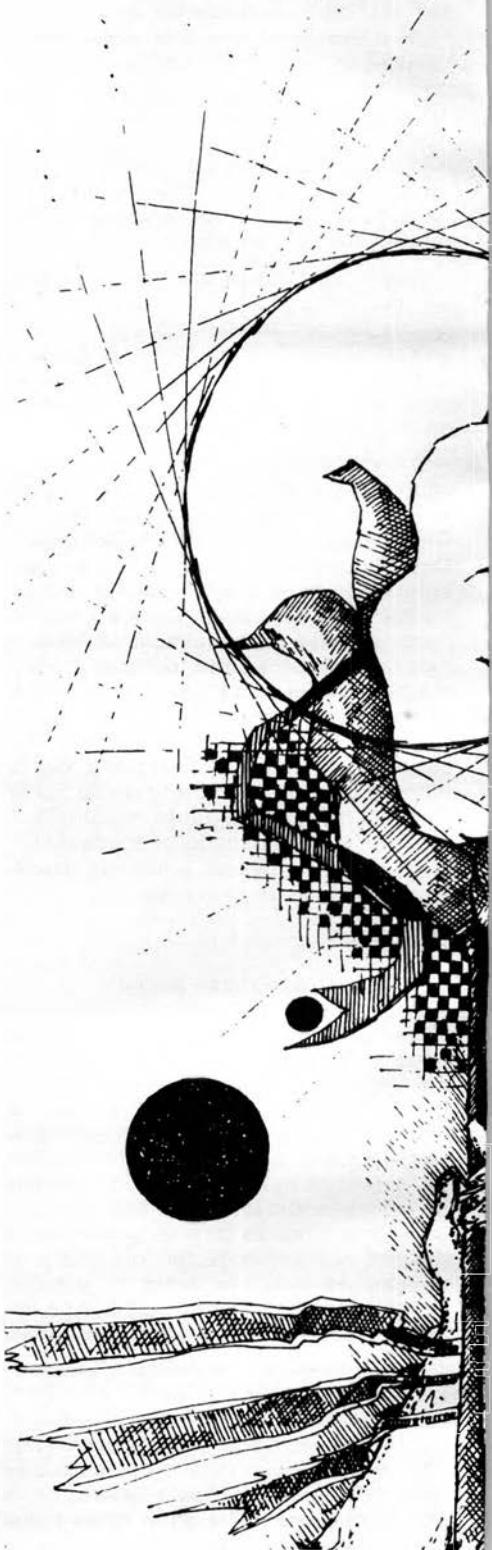
Para Mônica e Werner, por noites em claro!

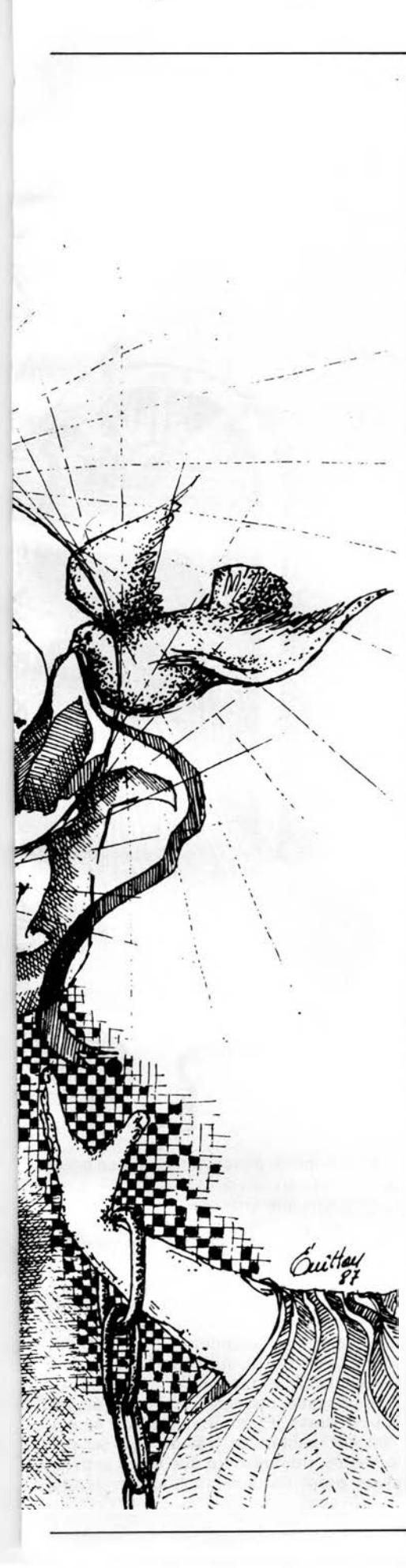
Steven Spielberg, o mago criador de *E.T. e Os Caçadores da Arca Perdida*, ao receber neste ano seu "Oscar Especial", além — é claro — de agradecer à Academia hollywoodiana, fez uma elegia à palavra. "Nós, cineastas, estamos matando a palavra com a supercriação de imagens... É preciso urgente voltar a ela!", algo assim disse ele. Confesso que, na hora, aquilo mexeu um pouco comigo. E alguns dias mais tarde, ao ouvir, passivamente, o sermão de um colega meu (ainda hoje não sei como agüentei!), os dizeres de Spielberg voltaram inteiros à memória. Só que agora ao avesso, como espelho. Eu assistia, ali, naquela dita cerimônia religiosa, ao assassinato, de sempre, da imagem pelas palavras!

É, infelizmente, no nosso meio eclesiástico-teológico, nós fazemos o oposto do que fazem os cineastas, conforme Spielberg. Liquidamos com as imagens, através da circulação desenfreada de empoladas palavras, na forma de emboloradas verdades teológicas. O verbo é imperativo. O que importa é veicular e impor conteúdos e mais conteúdos, venham eles de que lado for. Pouco ou quase nenhum espaço é dado, no processo de teologização,

para a emergência dos sonhos, desejos, opressões, imaginações e resistências que originam o discurso religioso.

Será isso alguma influência do "barthianismo", que condenou a religião como sendo "meramente humana" e traçou, assim, uma radical distinção entre religião e a fé baseada na revelação? Ou, então, resquícios do pensamento de Bonhoeffer, que falava de um mundo maduro, "come of age", e da necessidade de se falar de Deus e da vida em categorias não-religiosas? De repente... Mas o certo é que teólogos ou aspirantes a sé-lo, facilmente, colocam a carroça na frente dos bois. Vêm com respostas cheirando a deduções bibliotecárias e/ou a empirismos dogmatizados para perguntas que sequer foram formuladas pela religião. Quando deveriam em verdade se manter desvelados e atentos, em sempre renovado diálogo crítico com as experiências religiosas, a fim de que seu "feedback" teológico não se perdesse por aí, em meio a espaços extraterrestres, nem se arrogasse o direito de manipular estas experiências através de mandatos conjunturais, muitas vezes alienígenas aos desejos, aí, veiculados. Fico mesmo é com o Quintana: "Por favor, deixem o outro mundo em paz! O mistério está aqui!" O método de correlação, ressuscitado por Tillich, é, pois, de grande valia





para a implementação deste diálogo entre as experiências religiosas e o fazer teológico.

Namorando a Religião

Mas, afinal, por que este papo todo? É que me pediram pra rabiscar alguma coisa sobre arte, cultura popular e teologia. E pensando, lendo, sentindo, conversando com amigos, lá pelos bares da vida, sobre este relacionamento, me bateu o seguinte... Que umas das razões dele ser tão problemático é justamente porque o discurso teológico, repleto de palavras impositivas, amordaça as imaginativas imagens que estão na origem, no útero do fenômeno religioso. E este está, de fato, muito, muito próximo da arte e cultura popular. Arte, cultura e religião se confundem em meio aos desejos de nossos corpos evocando relação, a gestação de novos céus e nova terra, seja através de danças, preces, telas, riscos, cantos.

Arrisco mesmo a dizer que só quando a teologia (e aqui incluo também o discurso liberacionista) deixa de lado suas burlescas pretensões de racionalização das experiências religiosas, sua necessidade de legitimar a sobrevivência de obsoletas instituições eclesiásticas, bem como a legitimação, de si mesma, perante padrastos dalém mar, e passa a acariciar e a se deixar ninar pelas canções preparadas "para acordar os homens e adormecer as criancinhas", ela consegue, então, conviver de fato, simbioticamente com a cultura e a arte popular. Assim, creio que um dos nós centrais do problema relacional entre teologia, arte e cultura popular está justamente ali, na sub-valorização, ou mesmo, total objetificação que a primeira faz das experiências religiosas e, por conseguinte, de suas aliadas, a arte e a cultura.

Mas quando esta simbiose acontece, fronteiras desaparecem, rompem-se comportas e sóis parecem nascer em cada esquina. A teologia deixa, de lado, seu dado imperativo e ousa a ambigüidade, a multifonia, a abertura de novos caminhos. Basta de muros! Redescobre, assim, seu *proprium mágico!* E entenda-se, aqui, "mágica" como aquela tentativa de concretizar o desejo, a despeito de sua aparente inviabilidade. E, então, ela é de novo subversiva, capaz de abrir mares, de derrubar muralhas, de poetizar no exílio, de fazer rir, de abalar estruturas com cores tão absolutamente eternas... Volta a ser bíblica. Afinal, a Bíblia, fermento da ação teológica, é, conforme o poeta concretista Haroldo de Campos, parafraseando William Blake, "o grande código da arte ocidental!" Quem tem olhos para ver veja, quem tem ouvidos para ouvir ouça... A teologia, portanto, volta a admitir a riqueza de significados, relativiza suas interpretações em face de novas necessidades humanas, descarta o farisaísmo e aceita com que experiências contemporâneas redescubram,

redefinem, reprocessualizem tradições.

Na simbiose com a arte e a cultura popular, no namoro com a religião, a teologia não mais teme o corpo humano em relação, pois sabe que isso é bom, é a imagem de Deus. Navega, quem sabe, por mares e amores. Deixe de impor culpas perante deuses narcisistas e de ajudar a manter passividades de seres humanos considerados tão irremediavelmente perdidos e imperfeitos. Deixa de ser coisa de especialistas, para ser expressão crítica de como o povo simples sonha e planeja concretizar este sonho de uma terra donde emana leite e mel. Lembra agora de *O Nome da Rosa*, do Umberto Eco. Do pavor do assassino Jorge de que o poder eclesiástico, político, teológico viesse a sucumbir ante à apropriação da imaginação, do riso e da abolição do medo pelo povo pobre. Heresias estas que, segundo ele, estariam no segundo livro de Aristóteles sobre Comédia; aliás, jamais encontrado:

"Porém, o dia em que a palavra do filósofo justificasse os jogos marginais da imaginação desregrada, oh, então realmente o que estivesse à margem pularia para o centro, e do centro se perderia qualquer vestígio. O povo de Deus se transformaria numa assembleia de monstros arrotados pelos abismos da terra desconhecida, e, naquele momento, a periferia da terra conhecida se tornaria o coração do império cristão."

E o humanista Guilherme de Baskerville responde, dizendo que este império dogmático, legitimador de relações escravizadoras, da qual Jorge faz parte, é obra do diabo:

"O diabo não é o princípio da matéria, o diabo é a arrogância do espírito, a fé sem sorriso, a verdade que não é nunca presa de dúvida. O diabo é sombrio porque sabe por onde anda, e andando, vai sempre por onde veio. Tu és o diabo e como o diabo vives nas trevas... E, agora, eu vos digo que, na infinita vertigem dos possíveis, Deus vos consente mesmo imaginar um mundo em que o presunçoso intérprete da verdade outra coisa não é senão um melhor desajeitado."

Construir Pontes

E que tragédia, pessoal, que a teologia, desde há muito, esteja de mal com as artes. Que não queira ouvir, ver, sentir, rir e de nada duvidar. Que se delicie, solitariamente, em monologar e mandar. Que desvalorize tanto os desejos, fonte das experiências religiosas... e que seja, então, como diz o Quintana: "O caminho mais longo para chegar a Deus!" Mas talvez seja hora, agora, de colorirmos um pouco mais o que já foi rabiscado até aqui.

Para Feuerbach, religião era um sonho da mente humana, uma projeção da terra

no céu. Só que faltava à sua interpretação uma explicitação maior das condições sociais que levam as pessoas a sonharem, a fazerem tais projeções, a criarem mitos. Entrou em cena, então, Marx, que acrescentou a dimensão histórica à análise materialista da religião. Ele viu, pois, a religião como sendo expressão e protesto do povo contra a miséria e, ao mesmo tempo, como ópio fornecido pelas classes dominantes aos pobres. Ele previu que a religião desapareceria com mudanças sócio-econômicas favoráveis. Mas, ironicamente, esta profecia nunca se cumpriu, nem mesmo naquelas sociedades que deram o salto para um sistema socialista. Vale a pena mencionar que Freud também profetizou o fim da religião, que, para ele, era neurose obsessiva universal. Mas ele esqueceu que a religião, a exemplo da sexualidade, é parte constituinte do ser humano e que ela não desaparece, simplesmente, quando à repressão sexual é posto — caso pudesse ser — um fim.

Abolar a religião, por completo, simplesmente, tornaria os seres humanos menos capazes ainda de protestar e de articular transformação. É o que diz a ativista negra norte-americana Angela Davis:

"Religião significa tornar-se consciente do sofrimento pelo qual se tem passado e da necessidade de se por um fim a ele. Religião é, também, ao mesmo tempo, o meio através do qual a dor que sofremos no transcorrer da luta é aliviada!"

A questão não é, pois, descartar a religião como sendo ingênuo ilusão, ou como legitimação de alienação econômica. É, outrrossim, valorizá-la como sendo expressão dos desejos dos nossos corpos oprimidos e reprimidos na história. Horkheimer fala, inclusive, da necessidade do ser humano encontrar um estado de "bem-aventurança eterna, sem fim". Estes símbolos religiosos se transformam em horizontes de ação, em pontos de referência de um projeto de libertação. Se entendemos religião como a expressão maior de nossa criatividade, não é o fato de que projetamos nossos sonhos que deve ser criticado. O decisivo é o conteúdo e os objetivos destes sonhos. Queremos através deles dominar, exercer força, escravizar, legitimar sofrimentos (religião autoritária), ou quebrar algemas, construir pontes e libertar (religião humanista, conforme Erich Fromm)?

Evocar ao invés de impor

E, enquanto, eu repartia estes mesmos pensamentos aqui grafados com um pessoal amigo, que milagrosamente faz cinema aqui no Rio Grande do Sul, me lembro com prazer de ter sido diversas vezes interrompido e acusado por eles de ser artista e não religioso. Como agradeci esta tão substantiva adjetivação. Também acho meus amigos cineastas deveras religio-

sos! É, religião, arte e cultura se confundem... Não faz mal! Já que não é necessário ler sua relação a partir das diferenças... Por que, então, começar a dizer — como me sugeriram alguns teólogos e filósofos — que a distinção entre o religioso e o artístico se dá no plano da fé? Não concordo. De jeito algum! Como dizer que os repentes de Patativa do Assaré, que as obras projetadas de Glauber, que as pineladas de Portinari, as utopias musicadas por Milton Nascimento não são uma apostila, uma fé incondicional na vida e um comprometimento em recriá-la sempre mais abundante? Soa religioso, né? Pois o é. Talvez, porque venham de mãos artísticas que ousam crer que "na minha terra, um palmo acima do chão, sopra uma brisa ligeira, que vai virar viração..."

A arte, cultura e religião popular (e entenda-se aqui popular como o que é feito pela gente simples, pobre, na margem econômico-político-social-cultural) procuram evocar ao invés de impor, simbolizar ao invés de sinalizar. Tornam presente o ausente. Abrem espaço pra nossa participação na constante recriação dos desejos que elas veiculam, seja porque manifestação for. Não se baseiam, a priori, em conhecimentos, mas sim em vida, em sentimentos que o povo tem. Ai, vale a brincadeira, o prazeroso. O lúdico relativiza, totalmente, a onipotência de quaisquer princípios da realidade. Não é assim que podemos apreciar o poema religioso do sermão da montanha, a beleza e a harmonia dos "spirituals", ou os versos coralinos da Aninha, da velha Goiás?

"Minha identificação com a gleba e com sua gente./Mulher da roça eu sou. Mulher operária, doceira, abelha no seu artesanal, boa cozinheira, boa lavadeira./A gleba me transfigura, sou semente, sou pedra./Pela minha voz cantam todos os pássaros do mundo./Sou a cigarra cantadeira de um longo estio que se chama vida./Sou a formiga incansável, diligente, compondo seus abastos./Em mim a planta renasce e floresce, sementeia e sobrevive./Sou a espiga e o grão fecundo que retornam à terra./Minha pena é a enxada do plantador, é o arado que vai sulcando para a colheita das gerações./Eu sou o velho paiol e a velha tulha roceira./Eu sou a terra milenária, eu venho de milênios./Eu sou a mulher mais antiga do mundo, plantada e fecundada no ventre escuro da terra".

A arte e a religião popular, enquanto criação, se fazem no universo intuitivo, imaginativo, mágico, em meio aos desejos de céu já, aqui e agora, o que, certamente, foge a quadros mentais lógicos. Recordei do André, quatro anos, meu afilhado. Na páscoa passada me presenteou com uma obra de arte religiosa. Um desenho no qual se chega ao céu por uma escada. Ele é, de fato, o segundo andar da casa. E, lá, estão dançando ele, a fadinha, Deus e eu...



E este tipo de pensamento/prática artística e religiosa não serve a grupos e instituições que querem clareza e legitimação de poderios. Pelo contrário, são uma ameaça. Foi a corte israelita que sistematizou a sabedoria popular em provérbios reais. Por isso, também, "mágico" virou adjetivo depreciativo. Sinônimo de heresia. Lembram-se da Jacobina, colona, sem-terra, profetisa, curandeira? Pois foi transformada em bruxa. Junto com ela, morreram milhares de colonos, na metade do século passado, na região do Ferrabraz, no sul do Brasil. Eram acusados de serem "mucker", santarriões. Não deixá de ser, pelo menos, interessante que estes subversivos eram reconhecidos como sendo "religiosos".



abrem o passado e as disciplinas que explicam o presente, e isso na própria elaboração da teologia, isto é, no seu intento de interpretar a palavra de Deus dirigida a nós, aqui e agora".

Só que dentro do nosso atual fazer teológico latino-americano, ainda, é preciso ousar e avançar muito mais, para que esta criticidade sobre a práxis não se dê somente a nível conjuntural, mas também a nível artístico/cultural/religioso. Afinal "não só de pão vive o ser humano!" E a história, como diz Ferreira Gullar, "se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas, nas ruas dos subúrbios, nas casas de jogos, nos prostíbulos, nos colégios, nas usinas, nos namoros de esquinas". Quer dizer, nossas necessidades extrapolam a fábrica, o sindicato, a produção, o partido, as causas macro-sociais. Elas estão, também, na casa, no palco, na reprodução, no boteco. São, enfim, do tamanho da vida, condenada a ser somente sobrevivida pela grande maioria da nossa gente. E o poeta maranhense continua: "Disso eu quis fazer a minha poesia. Dessa matéria humilde e humilhada, dessa vida obscura e injustiçada, porque o canto não pode ser uma traição à vida; e só é justo cantar se nosso canto arrasta consigo as pessoas e as coisas que não têm voz".

Carlos Mesters, Pedro Casaldáliga, Marcelo de Barros, Hugo Assmann, dentro é claro de sua singularidade tão única, são alguns dos nossos teólogos que têm, pelo menos, tentado se deixar questionar pela magia e sabedoria popular e, disso, feito linhas para a tecitura de suas preces, exegeses, cantos, liturgias, ensaios. Mas, sem dúvida, o que tem extrapolado, sobremaneira, o tradicional discurso teológico, assassino de imagens, é o mestre Rubem Alves, com sua abertura para um novo discurso, agora, cheio da cor, som, cheiro dos nossos desejos:

"O poema se faz carne, o desejo vira vida.

Não mais sois o que fostes.

Dantes, filhos do passado, escravos daquilo que sempre foi, obrigados a repetir, sem fim, as leis que o medo do futuro esculpiu, como canga, pousada nos pescoços.

Agora, patos selvagens, corpos ressuscitados que já provam o fruto mágico dos tempos que ainda não chegaram."

Podemos aprender também, a valorização que a teologia negra norte-americana tem dado à história oral dos negros. Por isso, ela se vale de exortações de pregadores, da literatura popular, dos "blues" e "spirituals" e da poesia. Vide, por exemplo, o trabalho de James Cone, "Spirituals and Blues". Apesar, do tom ainda muito dogmático, é uma tentativa de dar "feedback" teológico a estas manifestações artístico/religiosas, tão prenhes do desejo de libertação. O teólogo negro, Cornel West, chega a criticar os teólogos latinos

de não darem espaço — devido ao seu determinismo econômico, sua origem em grupos sociais dominantes, sua formação acadêmica europeia e seu atrelamento à hierárquica instituição católica — às lutas culturais, nem de valorizarem, suficientemente, a religião popular dos pobres, que eles mesmos dizem ter o "privilegio epistemológico".

Mas isso é papo pra muito chimarrão. Nem sequer ainda falamos daquela reflexão teológica popular feita em meio às comunidades de base e que, certamente, estão muito mais receptivas às leituras mágica, artística e religiosa da realidade. Fica, no entanto, a constatação da nossa limitação no descobrimento, proclamação e recriação da realidade fantástica que permeia os poros deste nosso país e gente, a América Latina, que tão pouco ainda conhecemos. A origem de alguns dos limites da prática teológica, quando em contato com este fantástico, procurei arrolar acima. É claro que na forma de faiscas, que necessariamente precisam do contato com outras faiscas para, então, entrar em combustão, produzindo ainda mais energia. Foram fragmentos, idéias, pedaços de quebra-cabeças, que — repito — necessariamente precisam de mais discussão e aprofundamento. Mas, confesso, os rabisquei com prazer, naquele espírito de gazear a academia, as raciais sistematicidades. É que, como canta Quintana, "a gente deve passar a vida como quem gazeia a escola, e não como quem vai à escola!". E é, justamente, em meio a estes riscos, ousadias, subversões e gazeações que vamos enxergando os inusitados, valorizando as pequenas e simples coisas, e, assim, sempre de novo engravidando o trabalho teológico. Que deve, acima de tudo, estar comprometido com nossos desejos artísticos, religiosos, culturais e, por isso, corporais, de encontrar, de criar pedaços de céu já, aqui, em meio ao veneno deste "Admirável Mundo Novo". E me parece que a literatura latino-americana, com o realismo fantástico/maravilhoso de Carpentier, Scorsa, Márquez, Cortázar, entre outros, é um projeto alternativo, tanto em termos de forma e conteúdo, a dar espaço para que o discurso literário venha a ser desafiado e a desafiar criticamente as imagens mágicas nossas de cada dia. Este projeto pode, muito bem, ser impulso e apoio para que também nossa prática e reflexão teológica venham a cantar junto com Neruda e toda nossa gente: "Porque quase sou de terra pura tenho colheres para o infinito... Auxílio, auxílio! Ajudem! Ajudem-nos a ser mais terra cada dia!"

Mas é claro que, também, a arte, cultura e religião popular correm o risco de se alienarem, dos corpos e de historicidade, para passarem deste "imperfeito mundo" para um espaço divino, facilitando, então, passividade e perpetuação de relações de escravidão, aqui e agora. E para que isso seja detectado e trabalhado, é fundamental que a prática/reflexão teológica tenha um caráter crítico, não-idealizador. É por isso, também, que entendemos ser impossível fazer teologia, hoje, sem a mediação das ciências sociais. Lembro das palavras de J. L. Segundo: "Portanto, a diferença fundamental, entre um teólogo acadêmico e um teólogo de libertação, consiste em que este se vê obrigado, a cada passo, a colocar juntas as disciplinas que lhe

João Guilherme Biehl, teólogo e jornalista, é pastor luterano em São Sepé, RS. Publicou recentemente *De Igual pra Igual - Um diálogo crítico entre a teologia da libertação e as teologias negra, feminista e pacifista* (Vozes) e *Tudo a Ver - uma viagem sem roteiros pela América do Sul* (Sinodal).

Cultura popular



e palavra de Deus



Marcelo de Barros Souza

Deus escreve direito por linhas tortas", diz o povo em um conhecido ditado que corre todo o Brasil.

Lendo a Bíblia alguém pode afirmar como nestes livros aparecem as experiências e expressões do povo. Elas são assumidas como valiosas e, através delas, Deus vai educando o povo para o seu projeto com relação ao mundo.

Afirmo isto não estou dizendo que a cultura popular é igual à palavra de Deus. Seria simplificar demais. Há na Bíblia muitas histórias e tradições que não vieram de culturas populares. O que salta à vista quando lemos a Bíblia é como os elementos da cultura popular são assumidos e valorizados e como se tornam instrumentos e materiais da ação e da revelação de Deus no meio de nós.

Convido vocês a percorrerem comigo rapidamente o Antigo e o Novo Testamento para vermos como isto se dá. Depois esboçaremos alguns conclusões para nossa prática hoje.

Histórias de hoje e histórias do Antigo Testamento

"Seu" Juvenal mora numa beira de estrada perto de Juazeiro do Norte (CE). Seu pai ainda jovem veio da Bahia para Juazeiro, nos anos 20, atraído pela fama e pela bondade do Padre Cicero. "Seu" Juvenal me contou que conheceu

a Bíblia já depois dos cinqüenta. E se identificou muito com a figura de Abraão. Ele também andou atrás de terra, também tem um pequeno rebanho de ovelhas e até acrescenta feliz: "Eu também casei velho". Outra identificação que ele imaginou com Abraão. Mas a mais importante de todas, é a fé. Abraão era amigo de Deus. Ele também. E interessante é que das histórias que eu mais gosto na vida de Abraão, prefiro aquela que conta que Abraão fez aliança com Deus partindo animais pelo meio e passando no meio das carnes divididas. Deus se mostrou a ele naquela hora por meio do fogo. Outro dia eu quis fazer isto como maneira de dizer que também quero entrar numa aliança especial com Deus. Até comecei a cumprir a cena, mas de repente senti uma coisa estranha. Descobri que aquele foi o jeito de Abraão fazer, mas o meu tem de ser diferente".

O que "seu" Juvenal sentiu foi exatamente que Abraão se comunicou com Deus de acordo com a cultura dos pastores da sua época.

Como aquele gesto de Abraão, muitos outros elementos populares também entraram na maneira do povo viver a aliança de Deus.

Essas histórias sobre Abraão e os patriarcas foram contadas pelas comunidades do povo de Deus vários séculos depois.

Mesmo assim, nestas narrativas sobre eles, aparecem costumes e expressões que não estavam mais em uso no tempo da conquista, ou do início da monarquia (1100 a 900 a.C.). Eram antigos ritos sumérios ou dos primeiros habitantes da Mesopotâmia, isto é, da época histórica de Abraão, Isaque e Jacó. Desse costumes da cultura popular os mais importantes que a lei de Deus assumiu foram: a circuncisão, a lei do sábado, a lei do levirato (a viúva se casar com um irmão do marido morto) e certas regras alimentares. Há, além disso, histórias e tradições como o paraíso terrestre, ou o dilúvio, que são comuns a todos os povos antigos.

Hoje em dia, há grupos cristãos que proíbem seus membros de fazerem transfusão de sangue. Podemos admirar o esforço deles em serem fiéis à palavra de Deus. Basta pensar o que pode significar para um pai ou uma mãe saber que uma operação cirúrgica poderá salvar a vida de um filho e, entretanto, crer que a palavra de Deus os proíbe de fazer isso e eles obedecem e não fazem a operação. Mas, evidentemente, é um caso contrário ao do sr. Juvenal. Estes pais não fazem qualquer distinção entre a revelação de Deus e a cultura antiga israelita na qual ela foi expressa. Realmente é difícil fazer esta distinção já que não existem paralelamente, ou de modo separado. A palavra do povo tornou-se palavra de Deus, ou

dizendo em outra direção: A palavra de Deus se fez carne, isto é, tomou a forma de uma língua, cultura e situação humanas determinadas.

Santo Agostinho dizia: "Deus falou aos judeus, de um modo judeu, aos gregos de um modo grego e a cada povo quer falar na sua cultura própria".

É bem provável que a palavra Sansão na língua antiga da Bíblia significava "solar". Antigos cananeus contavam sobre o Rei Sol que ele tinha cabelos de fogo, podia incendiar um trigal e à noite dormia. A força estava nos cabelos e se alguém cortasse os cabelos do sol (os raios) este perderia sua força.

Esta história, de quando o sol vivia no mundo como um homem, entrou na tradição bíblica dos juízes, mas transformada como testemunho de que a força de Sansão estava ligada à sua fidelidade ao Senhor Deus.

Estes exemplos poderiam se multiplicar. As histórias da monarquia e dos profetas estão cheias deles.

Na Bíblia, a palavra *Sabedoria* (*hok-má*) quer dizer literalmente "experiência". Ser sábio é saber viver. É ter experiência e comunicá-la aos mais jovens. A sabedoria é dom de Deus e leva o homem ao encontro com Ele. Depois do cativeiro da Babilônia (isto é, a partir do século 5 a.C.).

O povo de Deus já não tem mais os grande profetas de antigamente para lhes falar "o que diz o Senhor". Então, as comunidades tem de ir descobrindo a palavra de Deus na experiência quotidiana da vida, e nas coisas corriqueiras. Aparece, então, o livro dos Provérbios, as histórias como Rute, Tobias e Jonas.

A experiência da educação comunitária, do sofrimento dos pobres, do amor humano e outros aspectos da realidade popular aparecem em livros como Provérbios, Jó, Cânticos e outros unindo a sabedoria popular à palavra de Deus.

É importante ressaltar como a cultura é assumida na Bíblia, não só a cultura popular antiga de Israel, mas também alguns elementos religiosos de outros povos. Quem lê calmamente os profetas antigos vai notar como, apesar das polêmicas contra Baal, alguns elementos do culto cananeu entram na religião de Israel. Como entender de outro modo a história da serpente de bronze e o fato de haver uma serpente assim dentro do templo de Jerusalém? De onde vieram as figuras de Serafins esculpidas em cima da arca da aliança?

Os católicos de tradições e cultos afro-brasileiros, ou outros cristãos inseridos em culturas não ocidentais podem se apoiar em uma grande tradição bíblica.

Na América Latina atual, temos realizado muito a figura profética do Servo Sofredor de Deus, que Isaías descreve em quatro poemas belíssimos (Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9 e 52,13-53,12). Os primeiros cristãos interpretaram a missão e a paixão de Jesus Cristo à luz desta figura do Servo Sofredor. Quem lê os poemas de Isaías, principalmente o 2º cântico (Is 49), vai notar que o profeta descreve os traços do Servidor de Deus muito semelhantes ao "Preto Velho" da nossa umbanda brasileira.

O último livro do Antigo Testamento, embora não conste da lista de todas as igrejas cristãs (é deuteronômico) se chama livro da Sabedoria e é uma tentativa de diálogo entre a fé judaica e a cultura grega. É deste livro que os cristãos tiraram um refrão muito usado pelas Igrejas antigas na festa de Pentecostes. É uma palavra que sintetiza bem isto que meditamos aqui:

"Espírito do Senhor
preenche todo o universo
tudo abarca em seu saber,
tudo enlaça em seu amor". (Sb 1, 10)

O Novo Testamento e a cultura popular

A literatura bíblica, propriamente cristã, surgiu em meio às comunidades judaicas das cidades da Ásia Menor. As pequenas comunidades, fundadas por Paulo, eram grupos dissidentes das sinagogas. Socialmente, quase todas as comunidades eram constituídas de escravos, ou libertos e de estrangeiros

convertidos. Evidentemente, a cultura desse pessoal era a das classes populares. Os de cultura judaica estavam impregnados de movimentos apocalípticos e aplicam as categorias do fim do mundo e do dia do Senhor à ressurreição e à parusia do Senhor Jesus Cristo. A 1ª carta aos Tessalonicenses, 1ª carta aos Coríntios, Gálatas e Filipenses trazem muito esses problemas. Muitas vezes, encontro cristãos que se decepcionam com Paulo porque esperavam dele uma visão sistemática das estruturas do mundo (do Império) e Paulo não tem. A maioria de suas cartas são circunstanciais e ele trata dos problemas de um modo mais popular e prático. E desta realidade ele conclui os elementos do seu evangelho: o anúncio de Jesus Cristo.

É comum os estudiosos partirem da leitura dos evangelhos para uma pesquisa maior sobre os dados que estes nos oferecem sobre a pessoa histórica de Jesus de Nazaré.

Vamos lembrar alguns elementos da vida e da prática de Jesus que podem nos ajudar com relação a esta missão de nos inserir e assumir as culturas populares:

I. A missão de Jesus supõe uma grande inserção dele na região em que cresceu e se educou por anos e anos de sua vida: a região rural da Galiléia. Muitas palavras e parábolas de Jesus ainda ressoam aramaismos, expressões tipi-



camente aramaicas só compreensíveis no dialeto falado nesta região.

2. O trabalho primeiro pelo qual Jesus anuncia o Reino de Deus na Galiléia foi um trabalho de saúde popular. "Ele passava pela Galiléia fazendo o bem às pessoas, curando os doentes e expulsando os demônios" (At 10,38). O evangelho de Lucas conta 18 sinais (milagres) de Jesus. É importante notar que catorze desses milagres foram feitos na Galiléia.

3. No tempo de Jesus, o judaísmo oficial de Jerusalém se contrapunha à religião popular dos samaritanos, que, desde o tempo dos juízes, se manteve com continuidade até o tempo de Jesus. Parece bastante claro que Jesus e as primeiras comunidades cristãs tiveram muitos contatos com a tradição samaritana. É desta tradição mais popular que vem a oração básica dos cristãos: o Pai Nosso e vários elementos das liturgias cristãs.

Algumas pistas de conclusão

1. Os cristãos creem que o nosso Deus fala em todas as culturas. Se damos importância fundamental à Bíblia é porque ela nos apresenta uma amostra, um critério importante para aprendermos a descobrir o que Deus nos fala hoje. Ele nos fala através das igrejas cristãs e dos acontecimentos de cada dia. Ele nos fala através da Sagrada Escritura e revela aos pequenos do mundo os seus segredos e a sua revelação. Sem respeito, atenção e amor às culturas dos oprimidos, nos arriscaríamos a não perceber "o que o Espírito diz hoje

às igrejas" (Ap 2,7).

2. Fiz esta meditação bíblica sobre a cultura popular no processo da revelação de Deus, mas tenho consciência de que metodologicamente isto é ambíguo. Para respeitar e discernir a presença de Deus na cultura religiosa dos afro-brasileiros, dos índios ou de alguma religião popular, não é necessário abrir a Bíblia e procurar lá situações que são da nossa realidade atual. Poderíamos cair num fundamentalismo negativo e artificial. A Bíblia revela o Deus que é Deus dos oprimidos e mostra que a fé cristã está ligada à prática da justiça. Isto já nos deixa livres para descobrir onde Ele está hoje.

3. Para finalizar, vale a pena lembrar um ponto importante: a palavra de Deus assume as culturas dos povos, mas não as canoniza e não as absolutiza. "O que não é assumido, não é redimido" (Santo Agostinho). Trata-se de assumir e redimir. A palavra de Deus tem sempre uma função crítica. Toda cultura humana pode cair no que a Bíblia chama de *idolatria*, tanto as culturas populares, como as culturas oficiais e hierárquicas.

Muitas vezes um medo que alguns cristãos têm das religiões populares é a idolatria, o fato de "adorarem" imagens, ou de falarem de Deus de um modo que aos ocidentais pareceria supersticioso. Na Bíblia, descubro que o pecado da idolatria é algo mais profundo. Vai além da questão cultural. Se a adoração a Deus é coerente com o amor fraterno e a justiça, pode ter uma aparência diferente, e até estranha para quem a olha

a partir de outra cultura, mas não deve ser rotulada de idolatria. Talvez sejam mais idolátricos certos cultos de igrejas cristãs estabelecidas que mesmo exteriormente sendo bíblicos marcam omissões ou até conivência com opressões.

Uma última palavra

Quando a gente lê no Evangelho que "o Verbo se fez carne" (Jo 1,14) está, de certo modo, lendo que Ele se fez cultura. A teologia negra americana nos disse "Jesus is black" (Jesus é negro). A teologia feminina poderia bem expressar isso: "o Verbo se fez mulher", no sentido de que a feminilidade presente no homem e na mulher foi assumida pela encarnação.

Toda cultura está condicionada e se manifesta a partir da realidade social e econômica. As culturas populares são culturas dos oprimidos. Têm sentido de resistência e também expressam o sofrimento e até invasões das culturas dominantes em seu interior.

Às vezes, racismo, machismo etc. estão nas culturas populares exatamente por causa desta interação. É importante ter uma leitura não só cultural, mas política deste fenômeno. O que nos movimenta nesta longa caminhada é o amor e o que visamos é a plenitude da vida e da liberdade para todos os oprimidos da terra.

Marcelo de Barros Souza, freire beneditino, é biblioteca. Autor de *Nossos pais nos contaram* e *A Bíblia e a luta pela terra*.

Assine a Revista

tempo e presença

Publicação mensal do CEDI, com temas da atualidade analisados na perspectiva do ecumenismo comprometido com os movimentos populares.

Assinatura anual:

Cz\$ 200,00

América Latina: US\$ 60 América do Norte: US\$ 80 Europa, África e Ásia: US\$ 90

Assinatura de apoio:

Cz\$ 300,00

Fazendo uma assinatura de apoio

você recebe de brinde

um exemplar dos Cadernos do CEDI.

Nome: _____

Endereço: _____

Cidade: _____ CEP: _____ Est.: _____

Telefone: _____ Profissão: _____ Idade: _____

Faça sua assinatura através de cheque nominal para o CEDI — Centro Ecumênico de Documentação e Informação — Av. Higienópolis, 983 — 01238 — São Paulo — SP.



Cristãos reúnem-se para reafirmar sua luta pela paz



Rosana Santos

**Plenário da Conferência,
com representantes de 26
países.**

jun. 87

De 24 a 31 de maio, na cidade de Havana, mais de 250 participantes de diversas igrejas de 26 países reuniram-se para debater o tema "Libertação e Paz — Exigência do Evangelho" (Isaias 52,7). Esse evento foi uma continuidade do trabalho que a Conferência Cristã da Paz, movimento ecumênico internacional, fundado há mais de 20 anos, em Praga, por inspiração do grande teólogo protestante tcheco Hromadka, vem realizando nos últimos anos. Esse movimento tem sido importante lugar de diálogo entre as igrejas dos países socialistas e cristãos do mundo ocidental. A temática principal do Congresso, em Cuba, foi a continuada e difícil luta pela construção de uma paz duradoura baseada na justiça e na liberdade. Publicamos a declaração final do evento para conhecimento, reflexão e inspiração de todos aqueles que lutam por esses mesmos objetivos.

"Que formosos são, sobre os montes, os pés do que anuncia as boas novas, do que traz notícias de paz, do que anuncia a libertação". (Is 52,7)

A todos os irmãos e irmãs da América e do Caribe, Paz e Bênção em Cristo Jesus!

Reunidos em Havana, capital da República de Cuba, nos dias 24 a 31 de maio

de 1987, os participantes do 3º Congresso Continental de Estudo e Assembléia Plenária da Conferência Cristã pela Paz da América Latina e Caribe saudamos e expressamos nossa fraterna solidariedade com todos os que estão comprometidos na luta pela libertação, pela justiça, pela paz, pela defesa da plena dignidade humana e, em especial, aos cristãos que assumem este compromisso a partir da sua fé.

Convocados para este 3º Congresso e Assembléia, expressão ecumênica e continental em defesa da paz, da independência e do progresso dos povos, reafirmamos nossa fé no mesmo Deus e Pai revelado em Jesus Cristo — Jesus de Nazaré — que, com sua vida, morte e ressurreição, iluminou o caminho a seguir na construção do Reino de Deus.

Cremos que a mensagem do Evangelho exige de nós que lutemos pela plenitude da vida, que façamos deste mundo um reino de paz e de justiça. "Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância" (Jo 10,10).

Reunidos na terra de José Martí, primeiro território livre da América, mais de duzentos cristãos de diferentes denominações e procedentes de 26 países, entre os quais se destaca a presença de uma im-

portante delegação dos Estados Unidos da América do Norte, realizamos nosso congresso em um ambiente de fraternidade, de compreensão e de absoluta liberdade. Com alegria, apreciamos os visíveis progressos que vêm alcançando, na prática, o povo revolucionário de Cuba e as igrejas cristãs, e sua cooperação mútua na construção de uma nova sociedade.

Também, observamos, através dos testemunhos dos representantes de diferentes países da América Latina e do Caribe, o crescente e frutífero encontro de crenças e não-crentes na tarefa de construir uma sociedade mais justa. Observamos que, neste processo, vão sendo superados mútuos receios e temores e progredimos no diálogo e nas ações conjuntas que fortalecem e dão uma nova dimensão à nossa luta. Reconhecemos neste processo um sinal da vontade e providência de Deus.

A paz se escreve com pão

Do nosso continente, vemos com esperança os esforços no sentido de eliminar as armas nucleares, fazer cessar a corrida armamentista, manter o cosmos livre de armas de destruição maciça. Também, nos alegram os esforços tendentes à redução das armas nucleares instaladas na Europa. Temos, no entanto, consciência de

que as propostas em discussão eliminariam apenas 5% do seu potencial.

Como cristãos, condenamos toda ameaça de confronto nuclear e nos identificamos com a posição de diversas autoridades eclesiás — católicas, protestantes e ortodoxas — e com todos os órgãos ecumênicos internacionais que afirmam não haver justificação possível para uma guerra nuclear. Observamos, nesse mesmo sentido, que a redução do arsenal nuclear e do armamentismo não pode ser identificada com a paz. Nossos povos, além da chantagem nuclear, são violentados por virtuais e terríveis guerras não-nucleares que vão desde as guerras "convencionais" até à guerra permanente que supõe o flagelo da fome. Uma bomba de incalculáveis consequências já explodiu no Terceiro Mundo: chama-se dívida externa, uma dívida material e moralmente impagável e incobrável que nossos povos não contraíram, mas que os sangra dia-a-dia. Por isso, para nós a paz se escreve com pão.

Somos permanentemente interpelados pelo agravamento da exploração, miséria e genocídio das maioria pobres e discriminadas do nosso continente, especialmente dos indígenas, negros, campões, populações suburbanas, mulheres, crianças. Como cristãos, cremos que esta situação exige hoje de todos os seguidores de Jesus Cristo: a luta por uma ordem social justa, contra a dependência e a dívida externa, pelo estabelecimento de relações de justiça que impliquem a eliminação de todas as formas de exploração e opressão.

Creamos que a paz é fruto da libertação; nossa paz é o *shalom* que significa não apenas ausência de conflito ou "tranquilidade da ordem", mas também abundância de bens, prosperidade material e espiritual, triunfo sobre os inimigos, relações fraternas no seio da comunidade, íntima comunhão com Javé, Deus no povo.

Clamor contra a idolatria do poder

Como cristãos comprometidos na luta pela libertação, denunciamos a idolatria do poder que distorce a visão evangélica do ser humano, impede seu pleno desenvolvimento na comunidade e serve à morte.

Os poderosos, adoradores do fetiche do dinheiro, são os responsáveis pelo genocídio das comunidades indígenas, como na Guatemala; pela militarização irracional de países pobres, como Honduras; pela colonização de nações, como Porto Rico; pela repressão sistemática dos lutadores populares, como no Chile; pela violência cotidiana exercida sobre milhões de trabalhadores em nossas terras; pela intervenção a fim de interromper os processos de libertação, como em El Salvador; pela agressão mercenária contra o projeto de vida na Nicarágua.

Rosana Santos



Pe. Pedro Soto Delgado, novo presidente da CPC-LAC, apresenta sua plataforma.

O ídolo do capitalismo exige diárias sacrifícios de vidas humanas, tanto nos países empobrecidos da América como entre os necessitados que habitam os países desenvolvidos. Aqui e ali, a idolatria do poder responde à lógica de morte das minorias oprimidas.

A mensagem dos profetas e o evangelho de Cristo exigem uma resposta ética que, derrubando os ídolos, conduza ao pleno respeito da dignidade do ser humano e seu direito a uma vida plena. Exigem, também, a denúncia do holocausto de multidões esfomeadas, das torturas, dos assassinatos impunes, dos desaparecimentos forçados.

A lógica da morte é também a que alimenta a "guerra religiosa" que está se travando em nossos povos. Denunciamos que algumas seitas e corporações auto-denominadas evangélicas, promovidas e financiadas pelos Estados Unidos, são parte essencial do projeto imperialista de dominação. Como cristãos que lutamos por uma paz, fruto da justiça, nos sentimos desafiados por este fenômeno que capta principalmente os mais pobres do nosso continente, que promove a resignação ante a opressão e tenta mediatisar ou paralisar a organização popular. Junto à denúncia dos efeitos alienantes e desintegradores da pregação individualista desses movimentos religiosos contemporâneos, renovamos nosso compromisso de crentes para o fortalecimento de uma Igreja viva — essa Igreja que nasce dos pobres, se configura e cresce em comunidade e caminha junto com eles pela senda da libertação.

Sinais do Reino... sinais de esperança

Este encontro representa para nós, membros e irmãos e irmãs da CCP-LAC, um sinal do Reino que se expressa nos múltiplos sinais de esperança que juntos celebramos:

— Os testemunhos de mulheres e homens, indígenas, camponeses que mostraram a força que emerge nos movimen-

tos populares de libertação;

— O reconhecimento da crescente presença das mulheres nas lutas pela defesa da vida, pela construção da paz;

— O compromisso cada vez maior dos jovens, no presente e no futuro, na luta pela paz em tarefas concretas que conduzem à libertação de seus povos;

— A crescente participação e o compromisso de muitas igrejas nas lutas populares pela justiça, fundamentados em uma perspectiva teológica de libertação, no aprofundamento da leitura bíblica e numa nova compreensão da espiritualidade;

— O reconhecimento conjunto de irmãos e irmãs da Nicarágua, Estados Unidos e outros países, da militância internacionalista de irmãos e irmãs que ofereceram sua vida em defesa da paz e do projeto de vida na Nicarágua, sendo o último deles Benjamín Linder;

— Os esforços para recuperar, em diversas partes de nosso continente, espaços democráticos em que se propicie uma autêntica participação popular;

— O encontro de vontades, antes dispersas, e os passos dados na busca da Nova Ordem Econômica Internacional;

— A procura e implementação de soluções de integração continental para os problemas econômicos que nossos povos enfrentam;

— A experiência de encontros de cristãos e não cristãos nos projetos de vida, de construção de novas sociedades e de mulheres e homens novos;

— O caminho traçado pelos irmãos cubanos e nicaraguenses na busca de uma sociedade mais justa, que inspira e estimula as lutas de todos os povos do continente;

Por estes sinais, que antecipam o Reino, damos graças ao Senhor da vida e aos irmãos que, na luta pela libertação e a paz em nosso continente, ofereceram suas vidas, durante estas lutas.

Havana, Cuba. Maio de 1987.

Iniciativas populares na Constituinte

Cesar Caldeira

O processo constituinte atual apresenta uma novidade: é a primeira vez na história política do Brasil que se abre um espaço efetivo de participação popular democrática na elaboração de uma nova Constituição. Esta oportunidade de influir diretamente nos trabalhos do plenário da Constituinte se dá através da "iniciativa popular constituinte" — um instrumento legal que permite que a população ofereça propostas de emendas ao projeto de Constituição (ver artigos 23 e 24 do regimento interno da Assembléa Nacional Constituinte, resolução nº 2 de 1987).

Existem pelo menos 35 iniciativas populares identificadas pela "articulação nacional de entidades para a mobilização popular na Constituinte", desde o final de maio. Estas propostas, a serem subscritas por trinta mil ou mais eleitores brasileiros, em listas organizadas por, no mínimo três entidades associativas, legalmente constituídas, que se responsabilizam pela idoneidade das assinaturas, já estão em circulação. Agora, é preciso que cada cidadão examine, cuidadosamente, cada proposta e assine três delas, com dados do título de eleitor e endereço.

A vontade do povo

As iniciativas populares revelam um mapa de preocupações e demandas da sociedade organizada. Os contornos gerais deste mapa foi o tema do *Dossiê Constituinte II: As grandes questões nacionais e as propostas populares* (170 páginas, 1987), publicado pelo CEDI. Es-

te indispensável mapeamento inicial pode ser, no entanto, suplementado com um breve resumo de algumas iniciativas.



Proposta da Campanha Nacional pela Reforma Agrária (CNRA)

A iniciativa elaborada pela CNRA, que reúne dezenove entidades, foi encampada pelo Plenário Pró-Participação Popular na Constituinte. A proposta visa introduzir, na Constituição, um capítulo específico sobre a reforma agrária, no título que trata da Ordem Econômica e não dentro do elenco dos Direitos e Garantias Individuais. E se fundamenta em dois pontos básicos:

- a) o princípio de que "ao direito da propriedade de imóvel rural corresponde uma obrigação social". Esta nova perspectiva supera o conceito clássico de que a propriedade deve desempenhar uma função social;
- b) "o reconhecimento da existência de 'graus de descumprimento da obrigação social' a serem penalizados, segun-

do critérios que vão da perda sumária à desapropriação por interesse social, mediante o pagamento do preço da indenização em Títulos da Dívida Agrária (TDAs), de liquidez satisfatória".

Outras propostas incluídas na iniciativa da CNRA são:

- 1) Ninguém poderá ser proprietário, direta ou indiretamente, de área rural superior a sessenta módulos. O módulo varia de estado a estado;
- 2) As propriedades rurais, que excedem o limite máximo acima indicado, estão sujeitas à desapropriação, por interesse social, para fins da reforma agrária;
- 3) Suspensão dos despejos indiscriminados dos trabalhadores que já se encontram na terra e estejam trabalhando e produzindo, durante a execução da reforma agrária;
- 4) Limitação da propriedade rural de pessoas físicas ou jurídicas, estrangeiras, a três módulos rurais;
- 5) Instituição da emissão de posse como consequência imediata da decretação da desapropriação por interesse social;
- 6) Usucapião rural de área não excedente a três módulos, no prazo de três anos ininterruptos, sob certas condições impostas ao beneficiário;
- 7) Legitimização da ocupação de até três módulos regionais de exploração de terras públicas, através de lei federal, para aqueles que a tornarem produtivas, com seu trabalho e de sua família;

8) Exclusão de desapropriação, por interesse social, para fins da reforma agrária de imóveis que não ultrapassem três módulos rurais;

9) Criação do Fundo Nacional de Reforma Agrária, com dotação orçamentária de, no mínimo, cinco por cento da receita prevista no orçamento da União.



Proposta do Movimento Nacional pela Reforma Urbana (MNRU)

A iniciativa do MNRU é resultado de uma série de discussões que envolveram 69 entidades de 23 cidades em dez estados e conta com o apoio do Plenário Pró-Participação Popular na Constituinte.

Os principais pontos da emenda popular, sobre a reforma urbana, são:

1) Direitos gerais:

- Para garantir a todo cidadão o direito a condições de vida urbana digna, o Estado fica obrigado a assegurar: acesso à moradia, serviços públicos, educação, saúde, lazer e segurança, integridade do patrimônio ambiental e cultural, além da gestão democrática da cidade.

- O direito de propriedade fica condicionado ao interesse social no uso dos imóveis urbanos e subordinado ao princípio do estado de necessidade.

2) Propriedade Imobiliária urbana:

- Separação do direito de propriedade do solo do direito de construir, que deverá ser autorizado pelo município.

- O poder público poderá desapropriar imóveis, para fins de interesse social, indenizando, com títulos da dívida pública, os desapropriados. Nos casos de desapropriação para regularização fundiária, a indenização será pelo valor histórico de aquisição do imóvel. Desapropriação de casa própria só poderá ser feita em caso de evidente utilidade pública, com indenização integral em dinheiro.

- O usufruício será assegurado a qualquer cidadão, com posse não contestada, por três anos, de terreno urbano de até 300m².

3) Política habitacional

- Fica proibida a aplicação de recursos públicos, ou sob administração pública, para financiar investimentos privados.

• É proibida a participação de intermediários nos financiamentos de programas de interesse social.

- Os reajustes de aluguéis e das presas de imóveis serão regulados pela variação salarial.

4) Transporte e serviços públicos

- A prestação de serviços públicos é monopólio do poder público.

- É proibido o uso de recursos públicos para subsidiar serviços públicos operados pela iniciativa privada.

5) Gestão democrática da cidade

- Fica garantida a participação da comunidade na gestão da cidade, através de suas entidades representativas, por meio de: audiências públicas, conselhos municipais de urbanismo, conselhos comunitários e plebiscitos ou referendos populares.

- Fica assegurada a iniciativa popular de leis municipais, mediante proposta de 5% dos eleitores.

- É garantido amplo acesso da população às informações sobre planos urbanos e sobre a gestão dos serviços públicos.



Proposta do movimento sindical unificado sobre o direito dos trabalhadores

Esta proposta, que conta com o apoio da CUT, CGT e Confederações de Trabalhadores e incorpora sugestões de organismos como o Dieese, foi coordenada pelo Diap - Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar.

Os principais pontos da emenda popular sobre os direitos dos trabalhadores são:

- 1) Os direitos dos trabalhadores são estendidos a todos os servidores públicos civis.

- 2) Os preceitos garantidos, em texto constitucional, são auto-aplicáveis.

- 3) Salário mínimo, nacionalmente unificado, capaz de satisfazer, efetivamente, as necessidades normais do trabalhador e as de sua família, passam a ser fixados pelo Congresso Nacional.

- 4) Duração máxima da jornada diária não excedente a oito horas, com inter-

valo para descanso, e semanal de 40 horas.

5) Gozo de férias anuais de 30 dias, com pagamento igual ao dobro da remuneração mensal.

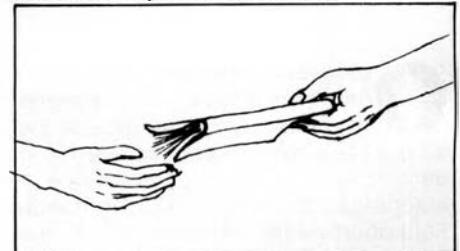
6) Estabilidade, desde a admissão no emprego, salvo cometimento de falta grave comprovada judicialmente e contratos a termo.

7) Direito irrestrito à greve, sendo vedada às autoridades judiciais qualquer tipo de intervenção que possa limitar o direito de greve; é proibido o locaute.

8) Proporção mínima de nove décimos de empregados brasileiros.

9) Permissão de organização de comissões, por local de trabalho.

10) Na remuneração, até o limite de vinte salários mínimos, não poderá mais incidir o Imposto de Renda.



Proposta do Forum Nacional da Educação na Constituinte em Defesa do Ensino Público Gratuito

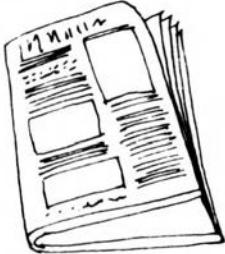
O Forum da Educação na Constituinte é formado por entidades a nível nacional que congregam educadores, estudantes, funcionários de estabelecimentos de ensino e centrais sindicais que lutam pela "escola pública e gratuita como direito de todos e dever do Estado". Entre outras entidades, participam do Forum: a Andes, Anped, CPB, CGT, CUT, OB, UNE, Ubes, Fasubra e Anpae.

Os princípios básicos da iniciativa do Forum são:

- 1) O governo federal destinará nunca menos de 13%, e os governos dos estados, do Distrito Federal e dos municípios aplicarão, no mínimo, 25% de sua receita tributária na manutenção e desenvolvimento do ensino público gratuito;

- 2) As verbas públicas destinam-se, exclusivamente, às escolas públicas, criadas e mantidas pelo governo federal, pelos estados, Distrito Federal e municípios;

- 3) A democratização da escola, em todos os níveis, deve ser assegurada quanto ao acesso, permanência e gestão.



Proposta da Frente Nacional de Lutas por Políticas Democráticas de Comunicação.

Esta frente, formada em 1984, por sindicalistas, professores e profissionais ligados à comunicação, conta com a participação especial dos jornalistas, através dos seus sindicatos e da Federação Nacional dos Jornalistas (Fenaj).

Os princípios básicos da iniciativa são:

1) A definição da comunicação como um bem social e um direito fundamental da pessoa humana.

2) A finalidade não lucrativa dos veículos de comunicação.

3) A criação do Conselho Nacional de Comunicação integrado por representantes da sociedade civil com a atribuição de definir uma política democrática para o setor e encarregar-se da concessão de canais de frequência de rádio e televisão.

4) A proibição de acumulação de concessões.



Propostas sobre "Índios"

Há duas propostas circulando, ambas apontando que, aos índios, devem ser reconhecidos os seguintes direitos básicos:

1) as suas formas de organização social;

2) às terras que ocupam e a suas riquezas naturais, do solo e do sub-solo, enquanto primeiros habitantes do Brasil;

3) a uma proteção especial da União, enquanto vulneráveis sobreviventes de um extermínio e de uma espoliação seculares.

Uma das propostas é resultante de um longo processo de discussão coordenado pela UNI (União das Nações Indígenas) e tem o patrocínio da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) a Conage (Coordenação Nacional dos Geólogos) e a SBPC (Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência), além do apoio de outras quatorze instituições (Anai-BA, CCPY, CDPAS, CEDI, CIB, CPI-AC, CPI-Sp, CTI, IECLB, IM, Inesc, IPU, PKN e Seesp).

A outra é uma iniciativa da Igreja Católica, tendo apoio da CNBB e as entidades responsáveis são: o Cimi (Conselho Indigenista Missionário), a Anai-RS, o MDDH-RS e a DPAN.

Outras iniciativas populares

As propostas resumidas acima não são apenas mais alguns traços e referências, no mapa de reivindicações populares que se desenham neste processo constituinte. Existem dezenas de propostas de emendas que, certamente, mereceriam a atenção como, por exemplo, a dos mecanismos de participação popular do Plenário Pró-Participação na Constituinte; a do movimento das mulheres; a do Forum da Saúde; a da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência que proíbe a fabricação, armazenamento e transporte de armas (bombas) nucleares; a da Federação Nacional dos Engenheiros sobre Ciência e Tecnologia e a de eleição direta para presidente da República, em 1988.

É só querer?

Infelizmente, não. A vontade política, as propostas coerentes e o esclarecimento público são indispensáveis na construção da democracia participativa. Mas não são suficientes. É preciso, ainda, organização eficaz e mobilização popular para que essas propostas influenciem, de fato, os parlamentares.

Este é um desafio para cada cidadão e, em especial, para as entidades que patrocinam as emendas populares. Aliás, esta é a hora da verdade para as entidades associativas e suas lideranças: espera-se que, no mínimo, elas assegurem as assinaturas de seus associados e representados. Afinal, a legitimidade de seu trabalho e prestígio merecem ser democraticamente testadas.

Cesar Caldeira é advogado, professor de Direito e editor-geral do *Dossiê Constituinte II; as grandes questões nacionais e as propostas populares*, do CEDI.

LANÇAMENTOS DO CEDI



Dossiê Constituinte II (editor: Cesar Caldeira), Cz\$ 150,00

Reúne artigos inéditos, artigos extraídos de revistas especializadas e teses apresentadas em congressos, além das principais propostas dos movimentos populares, das entidades da sociedade civil e dos anteprojetos em debate.



Povos indígenas no Brasil-85/86, Aconteceu Especial 17, Cz\$ 330,00

Resumo dos acontecimentos nas áreas indígenas do país, no âmbito da política indígena a nível local, regional e nacional e da política indigenista oficial durante o ano de 1985 e parte de 1986. Traz também comentários assinados por antropólogos, jornalistas, indigenistas, missionários etc.



História dos metalúrgicos de São Caetano, Cz\$ 100,00

Segunda publicação da série *Contribuição ao Debate do programa "Memória e Acompanhamento do Movimento Operário do ABC" do CEDI*, que está voltada para as discussões e reflexões do movimento sindical. O texto aborda as lutas operárias e sindicais em São Caetano do Sul, município do Grande ABC paulista.

Faça seu pedido através de
cheque nominal para o CEDI
Av. Higienópolis, 983
CEP 01238 — São Paulo — SP



João Roberto Ripper/F4

A visita de Desmond Tutu ao Brasil

Jether Pereira Ramalho

Continuando sua longa campanha contra os regimes racistas, principalmente o instalado na África do Sul, esteve no Brasil, de 18 a 22 de maio, o arcebispo anglicano Desmond Tutu, Prêmio Nobel da Paz. Sua visita havia sido anteriormente pleiteada pelas igrejas cristãs, mas o governo brasileiro resolveu assumir o convite dando-lhe caráter oficial.

Apesar de algumas dificuldades impostas à agenda de Tutu, como a ausência de um contato mais amplo e profundo com os movimentos negros do Brasil e a não-participação, em alguns lugares, de cultos afro-brasileiros, sua presença entre nós foi inspiração e estímulo para o prosseguimento da luta contra o racismo na África do Sul e em qualquer parte do mundo, inclusive no Brasil, e para maior comprometimento das igrejas na luta pela justiça e pela igualdade.

Em todos os lugares por onde passou (Recife, Brasília, Salvador, São Paulo, Belo Horizonte, Rio de Janeiro), Tutu foi acolhido com entusiasmo e carinho, recebendo expressões de apoio e solidariedade na sua luta contra o "apartheid". Ficou demonstrado de forma inequívoca que o povo brasileiro deseja o rompimento de relações com o governo da África do Sul e que essa atitude, que deveria ser tomada imediatamente, seria uma resposta oficial de repúdio ao continuado processo de massacre e violência a que estão submetidos os negros naquele país. Infelizmente, o nosso governo, mais uma vez, se torna insensível ao desejo do povo brasileiro, inclusive à solicitação de 311 componentes da Assembleia Constituinte.

Outro ponto importante da visita foi a ampliação da denúncia da discriminação racial

Ángela Cristina Fernandes



que também está presente em nosso país. Apesar das dificuldades impostas pela ajuda oficial, os movimentos negros puderam, em muitas ocasiões, expor a situação em que vive a população negra e às formas de discriminação a que está sujeita.

Impressionou de forma muito positiva a maciça participação da juventude nas manifestações contra o racismo, o que indica a forte sensibilidade dos jovens contra quaisquer formas de opressão.

Desmond Tutu visita o CEDI

A seu pedido, foi incluída no roteiro uma visita ao Centro Ecumênico de Documenta-

ção e Informação (CEDI), no Rio de Janeiro. Recebido na sede, ouviu uma exposição sobre os objetivos da instituição, seus programas e atividades. Interessou-se vivamente sobre essa forma de expressão ecumônica em nosso país e apresentou votos de incentivo ao prosseguimento da luta pela paz e pela justiça.

A seguir, participou de um ato ecumônico, patrocinado pelo CEDI, no salão nobre do Colégio Sion. Mais de mil pessoas o esperavam, num ambiente de intensa vibração e entusiasmo. Participaram representações da Igreja Católica, da Igreja Episcopal (anglicana), da Igreja Ortodoxa, de muitas denominações evangélicas, de diversos movimentos negros, de organizações populares, de partidos políticos, de grupos ecumênicos, das universidades e escolas, além de outras entidades do Rio de Janeiro.

O arcebispo Tutu encaminhou-se ao salão nobre por uma ala formada de crianças do Colégio Sion e dirigiu-se à mesa, que estava assim composta: Bispo Paulo Ayres Mattos, presidente do CEDI; rev. Zwinglio Dias, secretário geral do CEDI; d. Sydney Ruiz, bispo anglicano do Rio de Janeiro; rev. Sérgio Marcus Pinto Lopes, secretário regional do CLAI; Benedita da Silva, deputada federal (PT-RJ); vereador Rivadavia Maia, representante da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, e a diretora do Colégio Sion, Irmã Elisa Scarpa.

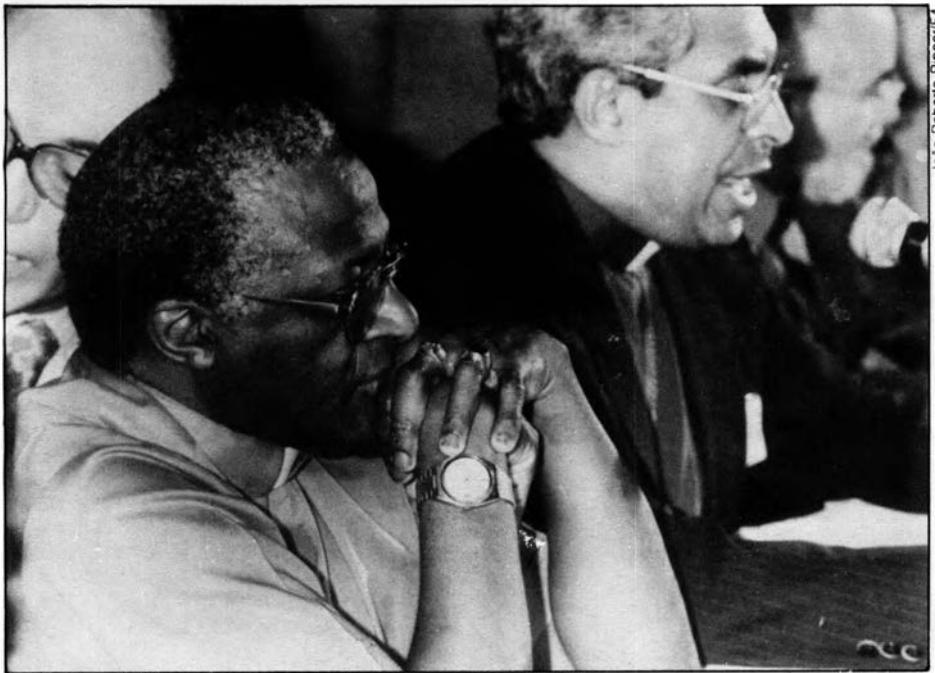
No discurso oficial, o Bispo Paulo Ayres Mattos, afirmou:

"Sabemos de suas andanças pelo mundo, qual andarilho de Deus, assumindo plenamente sua vocação profética de denunciar o vergonhoso, desumano, indigno e monstruoso regime do "apartheid", responsável pelos terríveis sofrimentos do povo negro do qual

João Roberto Ripper/F4



Desmond Tutu no CEDI/RJ, ladoado por Paulo Ayres de Mattos, Zwinglio Mota Dias e Benedita da Silva.



João Roberto Ribeiro/F4

Paulo Ayres de Mattos faz o discurso de acolhida a Desmond Tutu.

o irmão faz parte e, ao mesmo tempo, anunciar as Boas Novas do Deus presente nas lutas libertadoras empreendidas por esse mesmo povo para a criação de um novo amanhã prenhe de justiça, liberdade e igualdade para todos, na África do Sul, para que assim possam usufruir da verdadeira paz até agora desconhecida por tantas gerações.

"Visitando o Brasil o irmão se faz presente no segundo maior país de população negra do mundo. A grande maioria do povo deste país é constituída de mestiços com um notável e crescente contingente de negros. Apesar disso é importante destacar o abandono em que vivemos: os negros aqui conti-

nuam sendo tratados como cidadãos de segunda categoria, existindo, em nossa cultura e nas estruturas sociais, econômicas e políticas de nossa sociedade, uma atitude imposta pelo colonialismo português, reforçada e ideologicamente retransmitida pelos colonizadores da modernidade, de total desprezo, desasco e desrespeito permanente para com a população negra, da qual nem as igrejas cristãs escapam. O "apartheid", portanto, não é uma peculiaridade da África do Sul.

"Mas os negros brasileiros não estão sozinhos neste calvário de afrontas à sua dignidade humana. As populações indígenas, os povos que aqui já viviam, quando da chega-

da dos invasores europeus, foram, desde o princípio, ignorados como seres humanos e sistematicamente destruídos, seja diretamente pelas guerras de conquista movidas contra eles para tomar-lhes suas terras e escravizá-los, seja indiretamente através da manipulação ideológica, para destruir seu mundo cultural e impor-lhes os valores da sociedade ocidental num genocídio que até hoje não terminou.

"Receber sua visita significa para nós um gesto de solidariedade terceiro-mundista frente ao sistema mundial de dominação instalado no Primeiro Mundo e que nos tem mantido separados para mais facilmente nos oprimir. Sua presença no continente latino-americano é um passo importante na cooperação entre África e América Latina, entre África e Brasil para a superação conjunta dos nossos graves problemas que têm uma mesma origem, uma mesma raiz. É por isso que, comprometido com os centros dominadores do Primeiro Mundo, nosso governo se recusa a romper relações com o regime racista de Pieter Botha defraudando a solidariedade militante do nosso povo. Oxalá nossa compreensão cresça, nossa amizade frutifique e possamos ver raiar a luz de um novo amanhã, mais cedo do que essas análises indicam, e nossos povos encontrem a liberdade e a justiça, fundamentos da paz verdadeira da qual o irmão é um símbolo vivo", concluiu o presidente do CEDI.

Representando os movimentos negros, falou a deputada constituinte Benedita da Silva que de forma veemente denunciou também a discriminação racial existente no Brasil, a atitude conivente do governo brasileiro frente ao regime de Pretória e a solidariedade expressa da maioria do Congresso do nosso país à luta contra o "apartheid". A Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro conferiu, na ocasião, o título de cidadão carioca ao Bispo Tutu.

No seu impressionante discurso de agracimento, o homenageado reafirmou sua disposição de lutar até o fim pela derrubada do regime racista da África do Sul, fundamentou sua ação nos princípios da justiça inspirados no Evangelho, seu compromisso maior com todas as lutas pela igualdade e fraternidade e terminou convidando a todos a se perfilar ao lado dos vencedores que, sem dúvida, serão as grandes massas pobres e oprimidas do mundo de hoje.

Infelizmente, os grandes meios de comunicação social não deram à visita do grande profeta da paz a importância que ela merecia, mas a sua pregação encontrou eco e serviu de inspiração a muitos comprometidos nessa mesma caminhada de tornar cada vez mais visíveis os sinais de uma nova era no mundo em que vivemos. O arcebispo Tutu prometeu voltar ao Brasil no próximo ano, no mês de maio, para ter contato mais estreito com os movimentos negros e igrejas.



João Roberto Ribeiro/F4

O salão nobre do Colégio Sion ficou lotado por mais de mil pessoas.

Um poema teológico

Carlos Cunha



PAI NOSSO — Meditações
Rubem Alves, coedição CEDI/Paulinas,
São Paulo, 1987, 148 pp., 14,5x19,5 cm.

O Pai Nossa já foi tema de muitos estudos bíblicos, de exegeses e inspiração constante de muitos sermões. É uma belíssima oração, completa em si mesma como oração. Mas, depois de ler Rubem Alves, a gente vai repeti-la diferente. O autor decidiu escrever sobre ela e o fez sob um enfoque poético-teológico. Hoje, nem creio que ainda se possa fazer teologia sem poesia. Há momentos neste livro em que parece que o autor se afasta do texto para deixar-se encantar e nos encantar com as suas considerações sobre o Pai.

O Pai não é apenas aquele que está disposto a saciar nossa fome, mas aquele que se desveste de seu todo-poderoso para revelar-se faminto de nós. O Pai, de "olhar manso", é invocado pelos nossos desejos e nos faz partilhar de seus desejos. O Pai não tem um livro feio de contacorrente, onde soma e subtrai — especialmente subtrai, como tantas vezes o apresentam — as nossas dívidas dos nossos infimos créditos. Ele, o Pai, para Rubem, nem sabe somar.

Sinto difícil fazer destaque nessa resenha, mas farei dois: o primeiro está no "Faça-se a tua vontade, assim na terra como no céu". Desnudam-se as tradições medievalescas, amedrontadoras de se pensar esta súplica carregada de uma tranquilidade mórbida e fatalistas dos que parecem desistir da vida, de seus desejos de amor e de amar para vislumbrarem uma espécie de um definitivo "Isto farás" que encerra e corta toda a liberdade de voar, de desejar. A tua vontade. "E a minha? Haverá feitores? Serei escravo?... A menos que a tua vontade seja igual a minha vontade"

diz Rubem, e acrescenta: "A menos que tu, ó Deus, sejas a ave selvagem dentro de mim... A menos que eu seja a ave selvagem dentro de ti". Esta é a visão sofrida, porém bela, de Agostinho: "Inquieto está o meu coração até que descanse em ti". Podemos repetir sem susto, mostra-nos o autor: "Faça-se a tua vontade". Outro destaque muito especial vai para a "Trilogia: Liturgia, Esperança, Brinqueando" a propósito de "E não nos faças passar pela prova".

Nunca vi coisa igual sobre o Pai assim invocado nas expressões incríveis de outro pai (Abraão) que deseja e sonhou com um filho e que "o abençoou e brincou com ele" quando se achava "vazio de todas as coisas, nu em solidão imensa".

Depois de ler "Pai Nossa" de Rubem Alves, você vai repetir essa oração como sempre se deve fazer: misturando risos e lágrimas.

Carlos Cunha é pastor da Igreja Presbiteriana Unida e integrante do Programa de Assessoria à Pastoral Protestante do CEDI.

O dia-a-dia da luta indígena

Mauro William Barbosa de Almeida



POVOS INDÍGENAS NO BRASIL — 85/86
(Aconteceu Especial 17)
CEDI (Programa Povos Indígenas no Brasil), São Paulo, 1987, 448 pp., 21x30 cm.

Quantos são os índios que habitam o território brasileiro? Quanta terra ocupam? Onde se situam essas terras exatamente? Qual a situação legal dessas terras?

Esse livro dá respostas precisas e bem documentadas a todas essas perguntas, com mapas de excelente qualidade e números honestos. Para o leitor interessado em questões mais gerais, há também respostas para questões de indiscutível relevância: que querem os índios da Constituinte? quais foram os candidatos índios às últimas eleições e que programas apresentavam? qual tem sido a política indí-

genista da Nova República? que é que está havendo com a Funai? qual é o problema com a mineração em terras indígenas? o que é a Calha Norte e o que significa para os índios? e Carajás?

Mas se o leitor estiver menos interessado nos grandes temas indígenas, e mais curioso acerca do dia-a-dia das lutas miúdas que nossos índios travam constantemente para sobreviver, ele também encontrará farto material. Área por área, grupo indígena por grupo indígena, esse volume mostra, apoiado em noticiário de 60 jornais diários de todo o país e em gigantesca documentação, o que tem ocorrido em matéria de invasões de terra, assembleias indígenas, conflitos e mortes, contato com índios arredios, educação, cooperativas e muito mais, ao longo dos dois últimos anos.

Exemplos: o volume conta como foi o Quarup que os índios do Xingu organizaram para ministros da Nova República e o caos que isso criou, no Xingu; Os conflitos de garimpeiros sedentos de ouro e os índios do alto Rio Negro; a primeira assembleia dos Yanomami e a presença de um senador da república; os índios arredios do rio Javari e suas primeiras fotos; os índios seringueiros do Acre etc.

Não é só a Amazônia que aparece nesse anuário do Brasil indígena: mais de trinta grupos têm registro separado entre o Nordeste, Leste e Sul do país.

Todo esse rio de informações é filtrado e muito bem organizado de maneira a facilitar a leitura e a consulta. Todos os grupos tratados (cobrindo toda a população indígena) são ilustrados com belas fotos. Como subsídio, para quem atua direta ou indiretamente com assuntos indígenas, o livro é certamente indispensável, juntamente com os demais da série produzida pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Para os próprios índios, que hoje atuam cada vez mais em defesa de seus próprios interesses, essa síntese é preciosa. E para o leitor comum, o volume é uma mina de revelações e novidades — a começar pela incrível variedade e vitalidade de nossos povos indígenas, em sua luta obstinada para continuarem a ser índios com dignidade, com seus direitos respeitados, e com o respeito devido pelos demais brasileiros.

Mauro William Barbosa de Almeida é antropólogo, professor da Universidade de Campinas (Unicamp) e assessor do Conselho Nacional dos Seringueiros.

Morto entre os índios de morte não explicada

Conheci Vicente Cañas vivo,
um espanhol certamente pouco recomendável
e um jesuíta de quem se desconfia por todas as razões.
Deixou crescer os cabelos e nem os tinha
brancos, lisos e cheios de respeito
como os de Bartolomeu Meliá.
Eram um emaranhado de pelos vizinhos em guerra
com os da barba grisalha e revolta como o cerrado em maio
à volta da boca, uma boca feroz de espanhol seminú.
Usava colares misturados de várias tribos
e, pasmem, da orelha esquerda deixou penderem
brincos indígenas.
Um desses tipos em quem ninguém crê.
Nas rodoviárias chamava a atenção
e alguns franziam a testa: "esse mundo está mesmo perdido",
mas servia para tornar a espera do ônibus menos tediosa.
Desconfiava de reuniões entre brancos,
porém quando ia e falava dizia palavras
fugidias da ciência, mas carregadas de uma qualidade
de sabedoria que apenas se aprende com a lenta paciência
do amor e do testemunho.
Morreu presumivelmente no dia 6 de abril
e são os seguintes os sinais de que talvez
tenha sido assassinado: os óculos e os dentes quebrados,
a tira do chinelo partida, um perfuração no estômago
e um certo denso ar no rosto, que a morte violenta
dá a raros homens.
Morreu entre os índios Enauenê-Nauê de quem quis ser
um amigo e uma presença, pássaro que pousa e fica.
Irmão entre eles, a memória da tribo
por certo não dedicará a esse homem estranho mito algum.
Mas eles o chamavam carinhosamente **Kiwxi**
e como brasa de fogo esse nome intradutível
agora queima sobre a terra.

Ele se mimetizou e levou consigo um segredo.

