

ROGER BASTIDE E A HISTÓRIA DOS MOVIMENTOS
POPULARES NO BRASIL —
O CASO DO CALDEIRÃO (*)

Eduardo Diatahy B. de Menezes

“FLORO — (Sorri.) Aprenda, Bastião! Em política, verdade é aquilo que nos convém. Há sempre a verdade da situação e a verdade da oposição. Ambas são verdadeiras.”

Dias GOMES (1972)

“... devíamos simplesmente falar de verdades. E que as próprias verdades eram imaginações. Não estamos fazendo uma idéia falsa das coisas: é a verdade das coisas que, através dos séculos, é estranhamente constituída. Longe de ser a experiência realista mais simples, a verdade é a mais histórica de todas. (...) Os homens não encontram a verdade. Fazem-na, como fazem sua história, e elas os recompensam largamente.”

Paul VEYNE (1984)

(*) Este trabalho foi realizado com o apoio de uma bolsa, na qualidade de Pesquisador I-A, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Comunicação apresentada na reunião do Grupo de Trabalho “Sociologia da Cultura Brasileira”, no IX Encontro Anual da ANPOCS, em Águas de São Pedro (SP), de 22 a 25 de outubro de 1985.

"A memória é falível, ela possui lacunas; além disso, ela interpreta, seleciona, reconstrói; e é tanto mais frágil quanto mais os tempos são perturbados, quanto mais prolifera o maravilhoso e tudo se torna crível."

Marcel DETIENE (1979)

"... a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva."

Jacques LE GOFF (1984)

1. NOTA INTRODUTÓRIA

Os trabalhos de Roger BASTIDE possuem uma validade amplamente reconhecida. O seu pensamento é sedutor e envolvente. Para todos quantos nos habituamos a ver nele um *mestre* e até um mestre de brasilidade que ajudou a desvelar, para muitos, amplos aspectos ignorados ou pouco conhecidos de nossa realidade, um certo caráter sacral apoderado-se de sua figura, tornando mais difícil assumir o distanciamento crítico exigido pelo exame das questões que nos concernem enquanto pesquisadores da "cultura brasileira" em suas múltiplas formas e em suas segmentações no tempo e nos espaços geográficos e sociais. Entretanto, essa confissão de profunda admiração, que ponho no início deste trabalho, não me impede de indicar discordâncias sobre certos pontos específicos de que ele se ocupou e mesmo sobre algumas de suas interpretações. Mesmo assim, no que concerne aos fatos em que se apoiarão meus comentários, não haverá propriamente desacordo ou crítica. Portanto, que fique claro desde logo: não me move nenhum desejo secreto ou abscondita alegria de apontar deslizes de Roger BASTIDE. No caso, ele será tomado como exemplo ou antes como um pretexto, que me per-

mitirá reexaminar um tema que venho pesquisando há um certo tempo, a saber, a problemática mais ampla das relações entre as matrizes polares da criação cultural, ou, noutros termos, as relações nem sempre suaves entre a tradição letrada e a cultura popular; e, dentro desse quadro, desenvolver uma reflexão quase-epistemológica sobre as condições sociais de construção da história das classes subalternas e, mais especificamente, daquilo que Oliveira VIANA designava com esta expressão desprimorosa — a “plebe rural”, que ele contrapunha à classe dos potentados.

Em lugar de Roger BASTIDE, eu poderia, por exemplo, trabalhar com uma peça de Dias GOMES tecida em torno de fatos que envolveram a figura do Beato José LOURENÇO, personagem central do caso cujos desdobramentos ulteriores vão servir de apoio para a minha reflexão. Duas razões, porém, militam no sentido de não considerar aqui o texto dessa peça (1972, pp. 237-344), a despeito de sua maior riqueza de aspectos contraditórios e distorcidos. Em primeiro lugar, pelo fato de que esse texto se refere exclusivamente a um período anterior à formação, sob a liderança de José LOURENÇO, da comunidade do Caldeirão, que constitui o foco do meu interesse aqui. Em seguida, porque o seu caráter literário ou ficcional o afasta e o exime dos critérios e regras em vigor na produção do discurso sociológico ou histórico. Todavia, não é o seu conteúdo de verificação ou de rigor que está em jogo, mas sim, os outros sentidos não inscritos no discurso manifesto, mas que podem ser identificados nas condições de sua produção; mesmo porque as ‘verdades’ já são elas mesmas imaginações, e se seguirmos esta idéia até o limite, conforme assevera Paul VEYNE, seremos levados a considerar como verdadeiro, a seu modo, aquilo que chamamos de ficção “uma vez fechado o livro: a *Iliada* ou *Alice* são verdadeiras, nem mais nem menos do que Foustel de Coulanges.” (1984, p. 10).

Como quer que seja, esta nota introdutória não tem outra pretensão do que a de situar claramente a presença de Roger BASTIDE nessa história — meio como a de Pilatos no Credo —, e de anunciar os limites do caso específico de que me ocuparei a seguir e do qual pretendo extrair alguma reflexão de caráter mais geral sobre o nosso posicionamento de pesquisadores universitários, empenhados na elaboração de um conhecimento sistemático dessa coisa chamada “cultura brasileira”.

Uma última observação preliminar antes de passar ao ponto central desta comunicação. Quero ressaltar o fato de que o meu foco de interesse analítico não estará orientado para o *conteúdo* do material considerado. Com efeito, o que será relevante no caso consiste na *maneira* como esses fatos são tratados. Portanto, a inconsistência substantiva na matéria entrará apenas como suporte ou ilustração para o questionamento de certos aspectos de nossa prática de agentes de instâncias hegemônicas da produção cultural.

2. O CALDEIRÃO NA VERSÃO DE BASTIDE

O movimento do Caldeirão ou antes a comunidade que se formou nessa localidade, sob a liderança sócio-religiosa de José LOURENÇO, um mulato cujo papel de *beato* cresceu à sombra do Padre Cícero, teve a sua existência relativamente autônoma, como arraial de trabalhadores agrícolas, no período que se estende de 1926 até fins da década de 30. Eram terras do Patriarca do Juazeiro, para onde este deslocava a mão-de-obra desempregada que acorria para sua cidade na qualidade de romeiros. Assim, aquele povoado tornara-se um florescente núcleo de produção rural de base comunitária. Depois que o Padre Cícero morreu em julho de 1934, os padres Salesianos, seus herdeiros, bem como outras forças políticas, decidiram encerrar aquela experiência "perigosa" para as relações de produção vigentes na região, acrescida do fato de que o fluxo das romarias — importante elemento da circulação comercial — começava a deslocar-se para o Caldeirão, localizado a uns 25 Km. de Juazeiro, no vizinho município do Crato. Desse modo, um contingente da força pública do Estado, sob o comando do próprio Secretário de Segurança, Capitão Cordeiro Neto, e de seu Delegado de Ordem Política e Social, Tenente Gois de Campos Barros, em setembro de 1936, dirigiu-se àquela localidade e determinou a dispersão de seus habitantes. Posteriormente, sucessivas operações policiais e militares dizimaram parte de seus remanescentes aldeados noutros locais da mesma serra do Araripe, não muito distantes do anterior arraial. No final de 1938, o Beato José LOURENÇO retornou ao Caldeirão com algumas famílias de seguidores mais pacíficos e iniciou a sua reconstrução. Dois anos depois, o Superior dos Salesianos exigiu a sua retirada e ele migrou então para Exu, em Pernambuco,

com sua gente, a fim de reconstituir a experiência que durará até a sua morte em 1946, quando o seu corpo é trasladado para Juazeiro e enterrado em túmulo ao lado do de Padre Cícero. Eis aí, muito sumariamente, o histórico das ocorrências daquilo que passou a ser conhecido como "o movimento do Caldeirão".

Passo, pois, de imediato, para a versão fornecida por Roger BASTIDE, que vem reproduzida em seu livro *Le Prochain et le Lointain*, e cujo texto traduzo a seguir:

"Segundo Caso: Lourenço, do Juazeiro.

Um caboclo havia dado ao Padre Cícero um boi mestiço de zebu, que foi confiado aos bons cuidados do negro José Lourenço, da Irmandade dos Penitentes. Um amigo de Lourenço havia feito uma promessa ao boi, por uma graça pedida, tendo em pagamento uma touceira de capim; lamentavelmente a seca o impediu de cumpri-la; Lourenço vai então roubar esse capim para o boi, mas este recusa o alimento. É um milagre! O boi torna-se em consequência disso um animal sagrado, objeto de inúmeras superstições e Lourenço, na qualidade de seu protetor, transforma-se numa espécie de sacerdote. Após a morte do Padre Cícero, é a ele que passam a se dirigir numerosos doentes e ele os curava impondo-lhe as mãos. Alguns desses enfermos curados doam todos os seus bens a Lourenço, o qual mantinha junto a si seus antigos proprietários a fim de trabalharem as terras, e rebatizava-os com nomes de "São José", "Anjo da Guarda", "Anjo Gabriel" etc. A polícia advertida da existência desse grupo de fanáticos tenta um ataque, mas os policiais foram acolhidos por uma saraivada de tiros de fuzil; um único logrou escapar à morte. Lourenço, entretanto, temendo um segundo ataque, afunda-se no sertão com seu grupo de fiéis; matavam na passagem as pessoas que se recusavam a integrar-se no movimento, porém aqueles que se sentiam atraídos pelo apelo místico do amigo do Padre Cícero eram bem recebidos: deviam abandonar tudo, pois o dia do retorno do 'Padrinho' estava próximo, exceto as provisões de arroz que eles poderiam man-

ter (o alimento puro) e doravante não poderiam comer farinha de mandioca. A polícia, lançada à perseguição do bando, cada dia um pouco mais numeroso, consegue enfim surpreendê-lo: trezentos 'fanáticos' foram mortos, algumas mulheres e crianças foram presas, mas Lourenço havia desaparecido. Cem a duzentos de seus fiéis puderam igualmente fugir."

A esse relato BASTIDE acrescenta ainda o seguinte comentário:

"Estamos aqui muito próximos dos movimentos messiânicos tradicionais do Brasil. Entretanto, de nosso conhecimento pelo menos, Lourenço não se proclama Messias, ele não faz mais do que continuar o movimento do Padre Cícero, ele é apenas o São João Batista de seu futuro retorno à terra. Na medida em que teve êxito, ele não inventa tampouco um messianismo negro; seu exército era composto de *caboclos*. Trata-se antes de um movimento de compensação psicológica, de um Negro geralmente ridicularizado pelos Brancos e que conseguiu impor sua dominação sobre estes, Dominação frágil. Pois, ao primeiro fracasso militar, sua tropa debanda e ele desaparece para sempre. Afir-mam alguns que ele habita numa grande cidade onde pôde juntar o dinheiro que roubou no curso de suas peregrinações pelo sertão." (1970, p. 269).

A quem quer que esteja medianamente informado dos acontecimentos que compuseram esse capítulo de nossa história regional não seria difícil apontar cerca de duas dezenas de imprecisões, de erros históricos e mesmo absurdos, inclusive culturais — por exemplo: o "caboclo" que doou o "boi mestiço" ao Pe. Cícero fora, na realidade, Delmiro Gouveia, e o boi era de fato um touro reprodutor de raça pura; e mais: esse fato ocorrera antes de 1926, sem nenhuma relação direta com a época e a comunidade do Caldeirão... Essa versão apresentada por BASTIDE possui todas as características do relato de um mito, que faria certamente as delícias de um LÉVI-STRAUSS: excetuadas as vagas referências a Jua-

zeiro e ao Padre Cícero, constitui um texto relativamente intemporal, que superpõe as épocas, funde os fatos, omite ou condensa elementos, intercambia personagens, inventa detalhes ou os recompõe a partir de outras narrativas etc.; enfim, é uma combinação que parece derivar de um modelo paradigmático, onde a fantasia do autor opera mais ou menos livremente. O que é mais espantoso nisso tudo é que BASTIDE tinha a seu dispor uma fonte relativamente segura que era a obra de M^a Isaura P. de QUEIROZ (1965 e 1968). É verdade que em sua apresentação inicial esse texto é anterior ao livro de M^a Isaura, que BASTIDE prefaciara em sua versão francesa, disponível já três anos antes da publicação de *Le Prochain et le Lointain*. Contudo, o relato mesmo infiel desse caso nos faz pensar na regularidade com a qual todos os nossos movimentos populares do campo, quase sempre com forte inspiração religiosa, têm sido perseguidos e geralmente massacrados pelos aparelhos repressivos do Estado brasileiro; regularidade tão gritante que nos poderia levar a cogitar num como desenrolar de uma estranha "lei natural". Na verdade, porém, o caso da dissolução de mais essa comunidade, a despeito de suas peculiaridades, inclui-se no longo processo repressivo que se instaura após a Revolução de 30 e, mais particularmente, com a montagem e a vigência do Estado Novo. De fato, tal processo visava, entre outros objetivos, à quebra da autonomia estadual de base federalista e ao desmonte do poder local dos coronéis; daí por que, mais ou menos no mesmo período, essa repressão se abate contra o Caldeirão, contra o cangaceirismo de Lampeão e seu bando, contra o movimento de Pau-de-Colher (sertão da Bahia, 1938), contra os "monges" do Fundão, no Rio Grande do Sul, também em 1938 (cf. sobre este último movimento PEREIRA e WAGNER, 1981) etc.

Por outro lado, o relato de BASTIDE sobre o Caldeirão é considerado por ele como mero exemplo para ilustrar o exame daquilo que chama de "messianismo malogrado". Portanto, que importam os "detalhes" de uma história de uma gente normalmente tida como sem história? De todo modo, não deixa de causar estranheza o fato de que a fantasia e a especulação desprovida de fundamento tomem o lugar disso que chamam a História, quando os protagonistas pertencem às classes subalternas; para não falar na questão teórica embutida na categorização desses movimentos como "messiânicos".

Não obstante, conforme assinalei na nota introdutória, não pretendo discutir aqui nem as interpretações que essa prática possa conter, nem muito menos a sua substância factual, o seu 'conteúdo' informativo, o seu produto. O que me interessa é o seu modo de produção se assim me posso expressar. Portanto, o ângulo que tenciono explorar situa-se noutra plano.

3. DISCUSSÃO

Caberia perguntar desde logo qual é o lugar da história desses movimentos populares dentro das práticas discursivas de nossa tradição letrada. No final do século passado, Sílvio ROMERO já indicava os balizamentos pelos quais essa tradição deveria nortear-se: "deve saber do que vai pelo mundo culto, isto é, entre aquelas nações européias que imediatamente influenciam a inteligência nacional, e incumbe-lhe também não perder de mira que escreve para um povo que se forma, que tem suas tendências próprias, que pode tomar uma feição, um ascendente original." (1949, p. 45). Essa cândida confissão de sujeição cultural do crítico sergipano trazia, contudo, a exigência de compromisso do intelectual com o seu povo, embora expressa de maneira vaga. Pode parecer incongruente e talvez anacrônico, mas me sinto inclinado a confrontar essa opinião com a de GRAMSCI que anotava, a propósito das modalidades de apreensão do intelectual e do homem do povo, a seguinte observação: "O elemento popular 'sente', mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual 'sabe', mas nem sempre compreende e, muito menos, 'sente'. (...) O erro do intelectual consiste em acreditar que se possa *saber* sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber), isto é, em acreditar que o intelectual possa ser um intelectual (e não um mero pedante) mesmo quando distinto e destacado do povo-nação, ou seja, sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, assim, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialeticamente às leis da história, a uma concepção do mundo superior, científica e coerentemente elaborada, que é o 'saber'; não se faz política-história sem esta paixão, isto é, sem esta conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação." (1966, pp. 138-139).

Independentemente do desacordo ou da convergência que eu possa ter em relação à posição de GRAMSCI, parece claro que, a partir de sua particular perspectiva política, ele introduz, mesmo indiretamente, a importante questão dos enraizamentos sociais da produção cultural e das relações entre diferentes modos de consciência na construção dos conhecimentos. Pessoalmente, porém, eu me sinto mais próximo do pensamento de Michel de CERTEAU que, embora referindo-se especificamente à produção historiográfica, elabora uma análise dessa operação que é perfeitamente generalizável para as demais produções culturais, inclusive, é óbvio, para as ciências humanas em geral. É esta análise que lhe permite afirmar:

“Esta análise dos antecedentes, dos quais o discurso não fala, permitirá precisar as leis silenciosas que circunscrevem o espaço da operação...

(...).

Toda pesquisa histórica (...) é articulada a partir de um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica num meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de estudo ou de ensino, uma categoria de letrados etc. Encontra-se, portanto, submetida a opressões, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função desse lugar que se instauram os métodos, que se precisa uma topografia de interesses, que se organizam os *dossiers* e as indagações relativas aos documentos.” (1976, p. 18).

No meu entender, só faltaria para complementar essa lúcida observação de Michel de CERTEAU que ele tivesse encarado a diferenciação dos lugares sociais dessa produção. É assim, pois, que a história dos vencedores e das classes dominantes, em geral, vem sendo elaborada por uma historiografia erudita que pode ser tanto oficial, laudatória e triunfalista, quanto radical e crítica (mais raramente), possuindo para isso seus próprios recursos, quase sempre providos pelo Estado: equipamentos, arquivos, registros, museus, bibliotecas, institutos, academias etc. Já a história dos oprimidos e das classes subalternas, quando não é folclorizada ou re-

duzida a relatos fantasiosos, tendo simplesmente a ser omitida ou a ser elaborada pela mesma tradição letrada segundo sua própria ótica; e, por serem frequentemente analfabetos e pobres os seus protagonistas, não possui outros registros ou lugares sociais de sua produção que a memória oral de sua gente ou a página policial de nossos jornais e os arquivos criminais de nossa justiça.

Numa perspectiva menos geral e referida diretamente à historiografia brasileira, existe uma página de José Honório RODRIGUES que sublinha fortemente essa discriminação:

"A história do Brasil que conhecemos é a história do que tem se passado na área da elite: superestrutural, ela é, politicamente, uma soma de arbítrio, terror, sítios, intervenções, conspirações, alienações, militarismo e, pessoalmente, o reino da mediocridade, e da exibição paranóica, com raros estadistas. O colonialismo, o imperialismo e a liderança explicam o subdesenvolvimento. A tradição que a historiografia conservadora cultiva não é intocável, é maculada. A outra história se passa na área popular, com um povo adutivo, mudo, sempre ameaçado de ser sangrado e capado. Porque é difícil conhecer suas aspirações e angústias, e mais difícil reconstruí-la. É uma história subterrânea e subjacente, que não tem participado da história escrita. A história do Brasil tem sido feita com o sangue e o suor desta gente, mas ela não aparece na história escrita pelos historiadores das classes dominantes." (1981, pp. 12-13).

Ainda que sejam discutíveis os seus comentários interpretativos acerca dos rumos tomados pelas rebeldias populares, comentários entremeados no texto que acrescento a seguir, gostaria de ressaltar a força denunciadora que ele contém e sobretudo não deve ser omitido que provém de um historiador que não tem se limitado ao mero registro de sua opinião mas, muito pelo contrário, tem ajuntado consequências práticas ao seu testemunho, na medida em que tem buscado retirar do silêncio e da grossa camada de esquecimento a história das "classes perigosas", emudecidas pelo discurso dominante. Eis a observação de Edgar CARONE, que possui

ainda o mérito adicional de se referir mais especificamente à história que constitui o objeto de minhas reflexões aqui:

“Constituindo a maioria do povo brasileiro a grande massa dos trabalhadores da terra, formada de trabalhadores assalariados do campo, sitiantes e pequenos agricultores, nunca teve participação efetiva na vida política nacional. A dispersão demográfica com a conseqüente falta de espírito associativo, a ignorância, a falta de saúde, o baixo nível econômico e certas peculiaridades de formação histórica do país nunca permitiram que os milhões de caboclos tivessem noção precisa dos seus problemas sociais e dos meios de resolvê-los. Os nossos movimentos agrários, explosões indisciplinadas contra a opressão, assumiram formas religiosas e de pura rebeldia, como os de Canudos, do Contestado e, de um modo geral, o cangaço. À frente desses movimentos não apareceram líderes políticos conscientes mas profetas e iluminados como Antônio Conselheiro, o monge José Maria, o Padre Cícero e o beato Lourenço. Esses movimentos foram implacavelmente esmagados mediante o emprego da força bruta. Nulo foi o papel político do nosso sertanejo. Na história do liberalismo e da pseudo-democracia do Brasil, os grandes fazendeiros, industriais, comerciantes e banqueiros já falaram muito. A classe média e o operariado disseram algumas palavras. Os trabalhadores da terra são a grande voz muda da história brasileira.” (1981, p. 5).

Inegavelmente, uma epistemologia não-formalista teria aí muito sobre o que refletir.

* * *

Retorno à questão inicial deste tópico, a fim de examiná-la de outro ângulo, num comentário final. Quero me referir, na produção do conhecimento (ou da cultura em sentido tradicional), às relações e aos papéis da imaginação e da operação dita científica. Mas abro logo um parêntese para esclarecer que tomo esta última noção com bastante suspeição

face às concepções positivistas e às racionalidades exclusivistas, dominantes na tradição ocidental; e, mais uma vez, recorro ao meu parceiro de idéias para definir essa operação de modo assaz limitado como "a possibilidade de estabelecer um conjunto de regras que permitem 'controlar' operações proporcionais à produção de objetos determinados." (CERTEAU, 1976, p. 41, nº 5).

Portanto, no que respeita à história dos movimentos populares e de suas expressões culturais, como, aliás, em relação a qualquer material desse gênero, é possível afirmar que sua produção comporta pelo menos duas operações ou dois registros distintos porém inextricavelmente inseparáveis: um, que se reporta à matéria historicamente dada, — ou seja, isso que se costuma chamar de "realidade dos fatos" —, e que depende das regras acima mencionadas; e o outro, que deriva do imaginário e da memória coletiva, e se reporta às representações mais livres que misturam o plano do real com os sonhos, os desejos, a fantasia, as esperanças etc. E tudo leva a crer que todo conhecimento se faz em função desse conjunto heteróclito.

É nessa perspectiva mais ampla que me parecem criticáveis e até incoerentes os discursos da tradição letrada e erudita, os quais exigem rigor, exatidão, critérios analíticos, provas documentais etc. quando o objeto de estudo provém dos setores dominantes, e abandonam tais exigências quando este se origina das camadas populares. E o que é mais grave: tendem a imputar validade universal e absoluta aos seus produtos. Evidentemente, semelhantes procedimentos suscitam indagações. A esse propósito eu poderia lembrar o caso do Caldeirão acima referido. Prefiro, contudo, refletir analogicamente a partir de um fato mais recente, que retiro disso que se convencionou chamar de ficção: a novela do Roque Santeiro. Com efeito, qual é a autêntica "verdade" de Asa Branca: a de sua população em geral, que cultua a memória sagrada de Roque? ou a do próprio Roque redivivo e hesitante em face do confronto que virá? ou a das autoridades locais e usufrutuários daquela situação gerada na memória coletiva? ou a da equipe de cinema, vinda de um meio urbano exterior, e que oscila entre as versões em conflito? ou, enfim, a do espectador do programa que, embora supostamente possuindo uma visão de conjunto dos fatos através do olhar do autor (único provavelmente a saber das coisas e de seus rumos), move-se no entanto ao sabor das emoções e das preferências

ideológicas? Qual dessas versões, pois, nos forneceria a "verdade"? Ou será que todas elas não passam de versões, já que esse parece ser o estatuto gnosiológico último de nossas práticas discursivas? Não residiria nisso a sua própria historicidade? E, portanto, o que chamamos de História não estaria inelutavelmente ligado a uma hermenêutica e a uma interpretação sempre modificáveis? Que significam, pois, as fronteiras "definitivas" entre Mito e História? entre falsidade e realidade? entre erro e verdade?

Mas, para que essa reflexão de caráter epistemológico não nos desvie para muito longe do tema dessa comunicação, retorno mais uma vez à questão mais ampla de que ela nasceu. Estamos, segundo parece, condenados a escolher entre diversos regimes de verdade. Ou, noutro plano: a optar entre a sapiência arrogante e repressora de um Dr. Nilo Argolo (Nina Rodrigues) e a sabedoria gozadora e solidária de um Pedro Archanjo (Manuel Quirino), sobretudo quando a situação se reduz a um antagonismo dicotômico.

Efetivamente, eu não possuo a resposta para tais indagações, mas fico a pensar na reflexão de Riobaldo:

"Natureza da gente não cabe em nenhuma certeza."

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. "Os Problemas da memória coletiva". *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 2.º vol., Edição original: 1960 1971. v.2, cap. 7. p. 333 - 58.
- Le Prochain et le Lointain*. Paris, Cujas, 1970.
- CARONE, Edgar. *Movimento Operário no Brasil*. (1945-1964), vol. II. Col. "Corpo e Alma do Brasil". São Paulo, Difel, 1981.
- CERTEAU, Michel de. "A Operação Histórica", In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.): *História — Novos Problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, pp. 17-48. Edição original: 1974.
- L'Écriture de l'Histoire*. Paris, Gallimard, 1975.
- DETIENE, Marcel. "Repenser la Mythologie". In: IZARD, Michel et SIMON, Pierre (orgs.): *La Fonction Symbolique* (essais d'anthropologie). Paris, Gallimard, 1979. pp. 71-82.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos* (gênese e lutas), 2.ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.

- FAUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- GOMES, Dias. "A Revolução dos Beatos". In: *Teatro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972. vol. I, pp. 237-344.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro, Civ. Brasil, 1966.
- HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire Collective*, 2.^a ed., rev. et aum. Paris, P.U.F., 1968.
- LE GOFF, Jacques. "Memória", *Enciclopédia Einaudi*, v. I: Memória-História. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, pp. 11-50.
- LEROI-GOURHAN, André. *Le Geste et la Palore*, v. II: La Mémoire et les Rythmes. Paris, Albin Michel, 1975.
- PEREIRA, André e WAGNER, C. Alberto. *Monges Barbudos & o Massacre do Fundão*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1981.
- QUEIROZ, M.^a Isaura P. de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus/Edusp, 1965.
- Réformes et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles* (Préf. de R. Bastide). Paris, Anthropos, 1968.
- Roger Bastide. Col. "Grandes Cient. Sociais" — 37. São Paulo, Atica, 1983.
- RODRIGUES, José Honório. *História, Corpo do Tempo*. São Paulo, Perspectiva, 1975.
- Filosofia e História*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.
- ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira*, t. I, 4.^a ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1949.
- VEYNE, Paul. *Como se Escreve a História e Faucault Revolucionou a História*. Brasília, Edit. Univ. de Brasília, 1982.
- O Inventário das Direções* (história e sociologia). São Paulo, Brasiliense, 1983.
- Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* (Ensaio sobre a imaginação constituinte). São Paulo, Brasiliense, 1984.

R E V I E W

*A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of
Economies, Historical Systems and Civilizations.*

Editor: Immanuel Wallerstein, *State University of New York,
Ringhampton.*

SAGE PUBLICATIONS, INC.
275 South Beverly Drive
Beverly Hills, California 90212 — USA.

REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS POLÍTICOS

Publicação da Universidade Federal de Minas Gerais

Diretor: Orlando M. Carvalho

Faculdade de Direito (UFMG) — Av. Álvares Cabral, 211,
Sala ,1206 — Caixa Postal, 1301 — 30 000 Belo Horizonte
Minas Gerais, Brasil.
