

METAMORFOSES DO SAGRADO:

Dois Sistemas Cognitivos em torno de uma Categoria

Pierre Sanchis

Tentando fixar elementarmente, para início de conversa, o que entendo por "categoria", diria: categorias são formas fundamentais do pensamento que, operando uma série de recortes *significativos* no *continuum* do "real" percebido, permitem, por sua própria articulação em sistema, mapear o universo de percepção e reduzi-lo ao conhecimento, organizando-o em estruturas inteligíveis e, atual ou potencialmente, significativas.

Sem tentar mais uma vez a análise dos imensos problemas contidos nesta definição, tenciono partir simplesmente de um destes recortes possíveis, reconhecido como fundamental por Durkheim e sua escola: o do sagrado e do profano. Imediatamente articulado, aliás, a outra distinção, constantemente implícita nas *Formas Elementares*: a do Sagrado e da Religião. A existência do Sagrado, "divisão do mundo em dois domínios distintos", é o "caráter distintivo do pensamento religioso", diz Durkheim (p. 50-51), isto é, não há religião sem Sagrado. Mas a existência do Sagrado não basta para definir e reconhecer a religião. Esta será um complexo sistema de crenças e práticas *relativas ao sagrado* (distinto, pois, enquanto sistema, da simples existência da categoria), sistema que une os que a ele aderem numa comunidade moral — a Igreja (p. 65). E quem diz Igreja diz instituição, organização, com o seu corpo de agentes hierarquicamente articulados e prepostos — entre outras coisas — à definição dos critérios de validade dos símbolos, verbais ou ri-

tuais, chamados a assegurar a presença e a ação autênticas do Sagrado. E se, quando ele procura se aproximar da origem efervescente da categoria do Sagrado, Durkheim analisa o tipo de *representação* — no duplo sentido especulativo e operacional-dramático — (o *intichiuma*) que transforma, “galvanizando-a até o frenesi” (p. 313), a vida coletiva de um grupo social, reconhecendo nela o lugar onde “jorra a sensação do Sagrado sob a forma primeira” (p. 314), forçoso ainda lhe será reconhecer que se “a idéia religiosa parece ter nascido... desses meios sociais efervescentes é desta efervescência mesmo” (p. 313), a religião, no entanto, não poderia se reduzir a, nem se confundir com este momento de emergência e criação. Ao mesmo tempo em que emerge um Sagrado, é preciso que nasça uma religião para administrá-lo. “A religião, administração do Sagrado”, dirá Hubert, sintetizando a lição implícita do Mestre.

É através desta dualidade de níveis (o Sagrado e o religioso) dentro de um único fenômeno, globalmente chamado de “religião”, que gostaria de interpretar *um* caso de dualidade de sistema cognitivo, deixando para o debate a eventual evocação de outros, diferentemente significativos, embora todos eles situados no mesmo campo da religião, e especificamente da religião popular.

Falarei, pois, somente da MISSA DO MORRO.

A “Missa do Morro” constitui um acontecimento menor dos anos 65-67, período de transição na vida sócio-política brasileira, e especialmente na evolução do significado político da Igreja Católica na conjuntura nacional. Período importante que, se não me engano, está sendo pouco estudado (talvez por ser considerado, também ele, como “pré-político”...), mas cuja compreensão me parece capital para o entendimento dos anos que seguiram.

No início de dezembro de 1965, os jornais de Salvador anunciavam que uma missa seria celebrada na Basílica de S. Bento, por ocasião da formatura dos alunos do Instituto de Educação Isaías Alves, na presença do governador, utilizando, na parte musical, temas e instrumentos “populares”, entre outros, violões, afoxês, reco-recos, pandeiros; berimbaus e agogôs, enfim, atabaques, de candomblé. Chamava-se esta missa de “Missa do Morro”, emblematicamente e por alusão às favelas do Rio. Este simples anúncio abriu na TV,

na seção de correspondência dos jornais, nas rádios e até na rua, uma controvérsia, em que a violência dos argumentos pro e contra a iniciativa parecia revelar que a opinião pública tinha sido atingida num ponto sensível. O debate iria durar meses a fio, e não é aqui o lugar para uma análise dos seus detalhes. O que nos importa aqui é o duplo e oposto conjunto articulado de categorias que se desprende das dezenas de artigos recolhidos na imprensa, verdadeiras matrizes de organização do conhecimento e que, se desdobrando a partir da categoria radical do Sagrado, chegam a abranger, como em círculos concêntricos: a liturgia católica e a Igreja, a "cultura brasileira" e a situação sócio-política.

A longa citação de parte de um dos primeiros artigos justifica-se porque assenta o quadro conceitual da controvérsia, (sublinhado nosso).

"Sr. Redator: Nunca imaginei que tivesse de assistir, num majestoso templo, como o é o de São Bento, à santa missa, o mais sublime ato de nossa milenária religião, entremeada de trechos de música africana, ou pelo menos em ritmos tirados de instrumentos típicos das orquestrações de sambas e danças magôs. Arrepiei-me só de pensar não sei bem se naquele *sacrilégio* ou se nos quadros *profanos* que a agradável cadência evocava. Imagino que outras pessoas não puderam concentrar o pensamento em Deus, sendo transportadas, contra a vontade, a ambientes *festivos* e *sensuais* onde predominam o arrasar das sandálias e o cheiro das gostosas comidas de azeite de dendê... É preciso que se ponha um paradeiro a essa *licenciosidade* para que a Igreja não se transforme aos poucos numa escola de samba, a pretexto de se tornar popular. Havia, na Idade Média, as "missas negras" mistura de bruxaria e histerismo, mas quando os seus adeptos eram pegados (sic), iam direitinho para a fogueira. Naquele tempo, o Santo Ofício não brincava; religião era *coisa séria*. Hoje se permite, se legaliza uma exibição de músicas e *cantos folclóricos*, mais próprios de uma casa de *diversões*, no interior de um templo."

Ou ainda:

“Por sem dúvida, a humanidade vai em decadências a passos acelerados [e, lembrando o sermão, ouvido na sua juventude, do P. Vieira sobre as profanações do templo de Deus, continua]: Que se poderá pensar, hoje, em se rezar a missa ao som de atabaques, violões, agogôs, berimbaus e baterias, sob alegação estúpida quanto ridícula, deprimente e desagradável, desprezível e sobretudo desprimorosa, quando não se chega até a dizer desrespeitosa ao sentido místico, santificado do Sacrifício da Missa. Ruíram por terra os velhos cânones da Igreja Católica, Apostólica, Romana? Não, senhores, aqui apenas vivemos em Bossa Nova. A demagogia chegou até os redutos sagrados.

[Pois se o pretexto é de aproximar-se do coração do povo, da massa], não somos os botocudos do Congo, para ouvir “missa da luba” ou “missa do morro” e sentirmos êxtase material, desfazendo a “mística do espírito”. Que nos respeitem ao menos, como um povo menos atrasado que os africanos” (Um velho católico, Dr. Elysio Simões, in *A Tarde*, 14-12-65).

Este texto dá a tônica, orquestrado que será por dezenas de outros dos quais se pode extrair um nítido modelo de elaboração da categoria do Sagrado.

O Sagrado, simples, definitiva e substantivamente, *É “To be or not to be*, diz um texto. Dessa premissa não se pode mudar, interpretar e conferir normas sérias, honestas e divinas, como se fossem coisas de pouca importância” (id). E esta densidade entitativa do Sagrado se define, tanto por sua situação estrutural (a ele se opõem, numa linha de crescente radicalidade: o profano, a diversão, o sensual, o pagão — cuja mistura com ele constitui precisamente a profanação e o sacrilégio), quanto por sua reificação cultural em objetos particulares e caracterizados por qualidades definidas: o “templo majestoso”, a “pompa e o esplendor”, o “órgão majestoso e tradicional, insubstituível na sua respeitável função essencialmente religiosa”, o “som do órgão maravilhoso e do coro dos irmãos capuchinhos”, “o gregoriano, também chamado cantochão, que conserva muitos elementos da música

judaica do Templo de Jerusalém, da música bizantina e da música da antiguidade romana”.

Este universo dos sinais *sagrados em si* define-se, enfim, por sua situação nos pólos marcados de um duplo eixo:

1) o eixo *diacrônico*, onde ele ocupa o pólo do passado, do permanente e quase do eterno, seja no campo religioso (os “tradicionais princípios”, os “velhos cânones”, “a oração dos textos tradicionais”, os “sagrados princípios de nossa religião”, “o que sempre vi desde a minha infância”, “naquele tempo em que a religião era coisa séria e não se brincava com o sagrado”), seja no campo cultural (as “tradições de Solesmes”, “os grandes compositores medievais como Pier Luigi Palestrini, Giovanni Gabrielli, Orlando di Lasso, Felice Américo Vitoria, e outros” “as lindas e expressivas missas do abade Perozzi e outros compositores inspirados”).

2) o eixo *topológico*, onde ele ocupa o pólo de cima, seja igualmente no campo religioso (o “ser superior, supremo arquiteto do universo”, a “mística do espírito”, a “paz no espírito dos fiéis”, um “halo de misticismo”, a “evasão do espírito às realidades religiosas”), seja no da cultura (“um conjunto de cordas ou um coral” exprimirá sempre mais que uma “Missa do Morro” a dignidade cultural da Bahia; “que não se pretende transformar a nossa cidade, uma capital civilizada, nossa Bahia, em um povoado selvagem do centro da África!”).

Nos pólos opostos dos mesmos eixos o profano, sempre prestes a descambar para a licenciosidade e a profanação, se situa num hoje (“mas hoje!”) de “bossa nova” religiosa, de “modificação sem sentido” dos princípios da Igreja, de falência da Igreja católica, de confusão sacrílega com a sensualidade e o paganismo, que prenunciavam, se os “verdadeiros católicos” não se lhes opõem, um horizonte de fim do mundo. “Tal fato não pode se repetir, a não ser quando chegue o fim do mundo, o caos total”. Pelo profano, o eixo diacrônico desemboca no caos. Mas o mesmo profano, desta vez no eixo topológico, é conotado, religioso e culturalmente, pelo inferior, o baixo: “o ritmo da música afro-brasileira é, por sua natureza, excitante para a sensualidade”, “evocador de ambientes (...) sensuais”; os seus ins-

trumentos, aliás, além de utilizados nos “cultos pagãos”, nos “templos da superstição” onde se incentiva o “êxtase material”, são, musical e culturalmente, “bárbaros”, “pobres”, “sem sonoridade”, “exóticos”, “sem som determinado”, “desqualificados”. Cultivá-los, da parte de uma ordem religiosa como a de São Bento, herdeira da tradição de Solesmes, e precisamente “enquanto o governo se esforça pela erradicação do analfabetismo e se dedica ao aprimoramento cultural do povo”, seria atestar como “nossa” uma cultura “selvagem”, “primitiva”, “atrasada”, e qualquer um sabe, como o precisa o artigo de um prelado, que “quanto à aculturação, deve-se ter em mente que a cultura superior deve, sempre, absorver e aprimorar a inferior. Jamais se deixar dominar por aquela.”

Neste sistema de categorias gerado pela categoria-mãe de Sagrado, a Igreja encontra o seu lugar: ela se define como uma sociedade hierárquica e tradicional que, gerenciando um Sagrado lastreado de passado-permanência e situado no pólo pelo alto das realidades psicológicas, culturais e sociais, constitui, dentro da sociedade global e imbricado com esta, o pilar essencial da segurança daqueles que um jornalista baiano designa como “certas camadas de nossa sociedade”.

Desta Igreja, nossos autores entendem fazer parte de modo militante. Eles são “os católicos”, os “velhos católicos”, os “bens católicos”, “os que não desejam a falência da Igreja”, “os defensores de nossa religião católica”. Ora, precisamente, tal monumento lhes parece, na conjuntura, ameaçado a partir de dentro, — e pode-se até chegar a suspeitar das intenções daqueles, padres, bispos, concílio, que se apresentam no momento como irresponsáveis pela conservação e proteção do Sagrado substancial.

E, já que a Igreja é vista, antes de tudo, como um grupo social religioso militante, é a outro grupo social que ela vai se opor, sendo este grupo também religioso: o Candomblé. Manifestação religiosa inferior e primitiva — “paganismo e superstição” — ele aparece como o rival que disputa com a Igreja católica a audiência das “massas populares”, objeto de chamada e de conquista. Assim sendo, as únicas relações possíveis com ele só podem ser de hostilidade.

Apesar de tudo, o Candomblé não é nem o único nem o principal dos inimigos visados. Dentro do contexto dos anos 60, é fácil identificar esta “bossa nova” que a demagogia

dos padres deixa introduzir-se na Igreja, e que ameaça, junto com o Sagrado, todos os valores por ele secretados. A "bossa nova" não é aqui senão emblematicamente o movimento musical assim chamado. Trata-se, na realidade, do questionamento geral dos valores políticos, culturais e também religiosos que, cada vez mais naqueles anos, divide o Brasil em dois campos opostos. O que alguns então chamam de "movimento popular", "revolução brasileira" "conscientização", enquanto outros o dizem "esquerdismo" e "subversão", já penetrou na Igreja e a está transformando. Não é sem significação o fato que intervenham nesta modesta controvérsia local nomes na época tão significativos no plano nacional como D. Helder Câmara e Alceu Amoroso Lima, de um lado, Gustavo Corção e um dos bispos mais marcadamente tradicionalistas, do outro. Atrás do limitado acontecimento que constitui a Missa do Morro, nossos autores vislumbram como em filigrana aquela tentativa global para modificar o panorama nacional — e, antes de tudo para eles, a situação no interior do quadro brasileiro, da Igreja Católica. Compreende-se então que possam, sem ridículo, entrever, atrás dos pacíficos instrumentos introduzidos no lugar sagrado, as luzes de um incêndio de fim do mundo. Pois é mesmo do fim de um mundo que se trata, do único dentro do qual, graças a quadros definidos de percepção e de análise histórica, eles sabem o seu lugar reservado e sua segurança, ideológica, emocional — e também material — garantida.

Nos textos dos defensores da Missa do Morro, agora, qual o sistema de categorias que qualifica e, num segundo momento, permite interpretar sua ação?

Também neste caso, este sistema parece-me gerado pela categoria do Sagrado.

Um Sagrado que se define aqui, antes de tudo, por uma negação: "Todo instrumento, ritmo ou idioma pode ser sagrado ou profano, porque o caráter sagrado não vem do idioma ou do instrumento, mas da maneira de utilizá-lo" (*Jornal da Bahia*, 12-03-66). Ou ainda, e mais radicalmente: "Os homens é que farão a cultura, a arte, a pintura, a música, instrumentos do Sagrado, e não o contrário. Cristo já definiu e esclareceu o problema: "Sois também vós de tão pouca compreensão? Não compreendeis que tudo o que entra pela boca vai para o estômago e daí é lançado fora? Mas o que sai da boca vem do coração, e isto é que torna o homem puro" (20-12-65). Negação de um sagrado substantivo

nas coisas, que abre caminho para a assunção dentro do culto cristão de formas culturais "habitualmente tidas por profanas". Mas, ao mesmo tempo, afirmação do autêntico sagrado cristão numa *relação* estabelecida, na vida e pela vida, entre as coisas e o único Sagrado substancial, o Cristo, ele próprio relação entre Deus e o homem.

Na existência quotidiana — e em conseqüência, no que diz respeito a matéria cultural escolhida para o culto —, não há mais, pois, oposição entre o sagrado e o profano, mesmo se é possível haver "profanação". Existe o "secular", a "realidade humana", mas precisamente é ela, e ela toda, que está chamada a entrar no "mistério cristão", "mistério do culto cristão", "mistério de Cristo": "E não poderia ser de outra forma, diz um texto, pois o Cristo, encarnado em cada indivíduo, pela Eucaristia, espalha-se, física e psicologicamente, no Universo e sobreanima a matéria, mergulhando-a em Deus e as almas, sob este influxo, transfiguram-se através do amor e da caridade". Outra noção do sagrado, que não mais recorta os seres, homens e coisas, em classes estanques e opostas, mas que se apresenta como potencialmente abrangente da totalidade: "a Igreja poderá se encarnar em qualquer povo, qualquer cultura, qualquer música".

Esta conseqüência "cultural", que as circunstâncias concretas do acontecimento impunham à consciência, constitui na realidade uma conseqüência parcelar de um princípio mais amplo, por sua vez razão seminal de todo o sistema aqui construído: a Encarnação, a partir da qual a sede do sagrado e a seu centro de irradiação está exclusivamente no homem.

Nesta perspectiva, perdem sentido os eixos diacrônicos e topológicos que orientavam, pela oposição do passado (ou permanente) e do presente, do elevado ou nobre e do baixo, o sistema anterior. Ao contrário, o Sagrado se instala no próprio "hoje" da vida em movimento ("Quem diz vida — e sobretudo vida cristã — diz dinamismo" 16-12-65) e no ponto de junção do alto e do baixo, de Deus e do homem no seu quotidiano mais prosaico. O culto, nestas condições, deixa de ser primordialmente ritual. Ele consistirá na aproximação ativa, na vida e pela vida, do único sagrado cristão: Deus (no Cristo), presente na concretude de homens historicamente situados. O "verdadeiro culto do cristão", culto aqui chamado de "vital" e "total", consistirá numa existência concreta pessoalmente engajada no desígnio de Deus, social,

histórica e coletivamente constituído. O outro culto, efetivamente ritual, este; a liturgia não terá valor senão como expressão daquele culto primordial, e é por isso mesmo que, nos seus próprios códigos simbólicos, ele será propenso a reutilizar os mesmos signos (gestuais, verbais e musicais) da existência quotidiana.

Quanto ao conceito de Igreja resultante desta reformulação, ele perderá os seus contornos rígidos, suas conotações apoloéticas e restritivamente combativas. Frente ao Candomblé, por exemplo — os atabaques utilizados na celebração foram de fato pedidos de empréstimo a um importante terreiro — ela se recusará à simples condenação: “Talvez, se houvesse mais caridade para os adeptos do candomblé ou de outro culto qualquer, (...) não diríamos que se poderia celebrar missa dentro de um terreiro, mas, por certo, se poderiam transformar muitos terreiros em templos de Deus verdadeiro e único, do Deus que ama todos os homens e os deseja unidos em seu Amor”. De modo mais geral, o “Povo de Deus”, segundo a expressão que o Concílio acabava de vulgarizar, “deverá fugir de qualquer formalismo ressequido, procurar — enfim — a comunhão com o povo e se esforçar para abater os muros que, sob o pretexto de o proteger, o iso!am”. Enfim, conforme a expressão de um dos artífices, ele buscará “reencontrar o caminho da festa popular dos homens”.

A festa “popular”... Este “popular”, por sua vez, recebe uma dupla conotação: de um lado, trata-se das classes populares concretas e presentes, e de seus meios culturais de expressão. Não se fala mais em África, como de um longínquo, primitivo e bárbaro território, mas bem da Bahia, embora de uma Bahia diferente da outra, “uma cidade opulenta de autêntica cultura popular, cujo povo se torna ainda intensamente presente e próximo das fontes criadoras de sua cultura”. E esta cultura, com os ritmos e os instrumentos que a expressam, nada tem de inferior, nem de intrinsecamente pagão ou sensual. “A hora veio para a Igreja de se integrar às massas (...) e é tarefa de cada cristão liberar a Igreja de todos os preconceitos”, diz um texto, enquanto Alceu Amoroso Lima fala de “uma nova era para a Igreja, uma nova fase de contacto mais direto com o povo e com seus problemas. A Missa do Morro continua com a utilização de instrumentos populares é a concretização deste contacto

(... Pois) a música tradicional, atualmente aristocrática, não condiz com a alma popular”.

Por outro lado, “popular” é outras vezes simplesmente identificado como “brasileiro”, dentro das perspectivas do Movimento de Música Popular Brasileira e, mais amplamente, da febre de nacionalismo populista da época. “Agora, sim, diz o próprio celebrante durante a missa, nós temos a nossa música litúrgica e nossos próprios instrumentos”.

Finalmente, dois sistemas coerentes e amplamente opostos, que irão permitir a dois grupos se reclamando da mesma fé, da mesma Igreja e da mesma religião interpretar diferencialmente a realidade histórica na qual um e outro estão mergulhados. Dos dois sistemas, a categoria geradora parece ser a do Sagrado, mas um Sagrado que sofreu, na passagem de um para outro, uma metamorfose e uma mutação, tanto na sua definição, quanto na mútua relação de seus elementos componentes: o Mito, o Rito e a Vida. Representando esta mutação como o movimento de um pêndulo, cujo centro de gravidade seria o sistema católico tal como se expressa nos documentos de uma teologia, já renovada, que vigorava nos anos 50 e até as primeiras sessões do concílio Vaticano II, teremos a oposição, nas duas extremidades do movimento, dos dois sistemas implicados na controvérsia aqui analisada. Um, como o seu duplo aparentemente literal, mas debilitado, caricatural e gasto, uma ‘religião fechada’, como diria Bergson, ou “religião enlatada”, como sugeriria Bastide; outro, como a sua transmutação transfiguradora, aberta a todos os desdobramentos que os anos posteriores puderam testemunhar.

1 — No centro de gravidade do movimento pendular, o sistema católico “moderno”, na sua expressão mais oficialmente ortodoxa:

O MITO —————> O RITO —————> A VIDA

Sagrado original:
Mistério do Cristo
histórico

Reativado na
liturgia

que exige (exigência
extrínseca de ordem
moral) de prolongar-
se na vida.

(A história está indiretamente suspensa a um sagrado disjuncto dela).

O que é primeiro e efetivamente celebrado no culto, é o Sagrado primordial na sua expressão histórica acabada: o mistério do Cristo historicamente datado, de uma vez constituído como dominando a história, definitivamente emergido de seus meandros e unicamente susceptível de ser re-atingido, tornado presente e reativado pelo rito. Nesta perspectiva, a liturgia tende duplamente a se fixar: por seu aspecto canônico, rigorosamente codificado a fim de assegurar-lhe o caráter oficial, universal ("católico") e por isso mesmo eficaz, e por sua relação de exclusiva dependência ao Mito primordial. Se, apesar disto, a história continua criadora — no sentido do Reino de Deus — será, sem dúvida, através das energias que o culto fará nascer dentro da comunidade, mas em virtude de um efeito disjunto, de uma conseqüência indireta, exigência de ordem "moral", que tentará "resgatar" um tempo em perpétuo processo de usura, inscrevendo nele as marcas (os valores cristãos, vistos como virtudes morais) exigidos pela inserção nele, *um dia* ("naquele tempo") do mistério de Deus no Cristo.

2 — No sistema vulgarizado ou mumificado, tal como se deixa ler nas posições dos oponentes à Missa do Morro, os elementos guardam o seu respectivo e relativo lugar, mas numa versão enrijecida, empobrecida e fixista.

O Mito primordial perde toda conotação histórica, para se refugiar no empiréu a-temporal de uma divindade absoluta.

O Rito permite, sem dúvida, um contacto com este Deus, mas "fora do turbilhão da vida" e sob rígidas condições, inclusive culturais, que implicam o perigo permanente de transformar a pretensa comunhão ao Sagrado em sacrilégio.

A Vida, enfim — o profano! — e a história tendem a se constituir em oposição e ruptura com um sagrado assim definido. O tempo é decadência, o momento é dissoluto, e a presença nele do cristão é a de um combatente em prol da perenidade de valores uma vez por todas definidos.

3 — Dentro do sistema do "liturgia total", ao contrário, é a existência toda — a Vida — que é, ou pode ser, o culto. O Sagrado existe, e a liturgia começa, onde se vive um valor considerado como evangélico (nos textos fala-se, o mais das vezes, em "verdade", "justiça", "respeito ao outro", "amor" — mas, também, tratando-se sobretudo, das classes popula-

res, em “promoção humana” e, já, “libertação”). E é por isso que, na própria celebração ritual, o povo deve estar presente e atuante com sua expressão cultural cotidiana.

Trata-se, na verdade, de uma inversão do esquema das representações sobre a relação Mito-Rito, memória coletiva-atualização ritual, sagrado radical e administração do sagrado. No primeiro esquema, o sagrado original era celebrado para ser vivido. Aqui, parte-se do princípio de que o que é vivido no campo do “profano” é, na realidade, — ou pode ser — uma epifania do Sagrado. Este sagrado deixa, pois, de ser normativo de modo antecedente, totalmente pré-formado e explicitamente detalhado, e passa a sê-lo como uma radical referência e um campo aberto ao desdobramento e à criação. O que é diretamente celebrado não é mais o Mito central, enquanto tal, da memória coletiva, é a real e atual existência cotidiana dos homens e a construção histórica, no reconhecimento e na epifania do Mistério (o Cristo histórico) que nela habita e lhe confere, para o olhar da fé, uma terceira dimensão.

Aqui, o esquema poderia ser:

A VIDA —————> O RITO —————> O MITO

A existência cotidiana habitada pelo Sagrado original (i. é: o Mistério de Cristo vivenciado). (história criada em virtude de um sagrado conjunto),

cuja celebração ritual

— explicita a sua relação ao Cristo histórico

— faz aparecer virtualidades novas deste Mistério.

Para terminar, três notações de conclusão e abertura:

1 — Estes dois sistemas de leitura da história — ou melhor, da relação da história com o sagrado — são de fato suportados por grupos sociais característicos: de um lado, “certas camadas de nossa sociedade”, ao dizer de um jornalista, em comunhão com prelados e figuras tradicionais

do clero baiano conservador. Do outro lado, uma juventude católica ligada aos movimentos de Ação Católica em plena efervescência, e prestes a entrar na ação política direta, e que gravita, na Bahia daqueles anos, em torno do mosteiro de S. Bento — que um oficial encarregado de IPM qualificará de “foco de subversão na Bahia”. Além disto, e como frisam as reportagens favoráveis à Missa do Morro, visivelmente em busca de um respaldo institucional, tanto o autor da missa quanto o seu organizador, o abade de S. Bento, fazem parte dos grupos de reflexão que, no interior da CNBB, amadurecem uma reformulação teológica e pastoral. É a partir de um conjunto de documentos produzidos por esses grupos que foi possível elucidar as implicações teóricas que os artigos episódicos sobre a Missa do Morro não apontavam senão global e alusivamente. O “escândalo” veio — aparentemente — de cima, e a mutação da categoria central do Sagrado — precisamente duma fração do aparelho preposto, conforme a distinção de Durkheim, à “religião”, isto é, a “administração do sagrado”. Neste caso, pelo menos, o efeito-Babel, característico da duplicidade de sistemas cognitivos, foi positivamente construído por “intelectuais”, especialistas da elaboração “ideológica”.

2 — A presente análise poderá parecer bem pouco “sociológica”. Não é que desconheça ou minimize o processo propriamente e globalmente social que operou naqueles anos a transformação parcial da Igreja, no bojo das mudanças estruturais — e da conjuntura política — por que passava a sociedade brasileira. Mas, além do fato de esta análise estar presente em vários trabalhos recentes, pareceu-me importante sublinhar outra dimensão: no caso sobretudo de um aparelho institucional, uma mudança deste porte não se produz diretamente no campo da praxis política, sem ser necessariamente embasado, permitido e mediatizado por uma transformação do sistema cognitivo da instituição — ou de parte dela significativa e estratégica. E quando esta instituição é de caráter religioso, esta transformação deitará provavelmente raízes numa reconsideração do Sagrado.

3 — Enfim, se a montagem desta oposição entre dois sistemas cognitivos não pretende situar nela a explicação da mudança de comportamento pastoral e/ou político da Igreja, muito menos pretenderia indicar que nesta oposição

se determina univocamente a evolução ulterior. Nem explicativa nem determinante, ela é que *permite* a institucionalização da mudança e abre definitivamente um *campo novo*, dentro do qual haverá lugar para várias ideologias. Concretamente, neste caso, o artificialismo do caráter de intervenção clerical manifesta, bem como as numerosas ambigüidades contidas no sistema em questão deixam prever que a experiência da Missa do Morro era chamada a se pro'ongar — e eventualmente abolir — em sentidos bem diversos. Naqueles mesmos anos, e dentro da nova percepção da Igreja que analisamos, nascem, como a chave de uma pastoral renovada, as “comunidades de base”, lugar de uma experiência social específica, que encerra plurais virtualidades de explicitação teológica, mística e política. Nelas, no seu enraizamento social concreto e na reflexão de pequenos grupos, um trabalho de elucidação teórico-prático se processa lenta e dialeticamente, no seio de relações de liderança internas aos grupos, de relações entre as comunidades e entre elas e atores sociais representando dimensões políticas não religiosas, enfim, de relações entre as comunidades populares e uma hierarquia cujo poder e papel definidor poderia sofrer uma reinterpretação. Tal elaboração poderia desembocar finalmente numa multiplicidade fragmentada de ideologias e de comportamentos, tanto religiosos como políticos, no seio de uma confissão que se autodefine como “católica” e universal comunhão.

É que um sistema cognitivo não se deve confundir simplesmente com uma ideologia. Ele constitui uma plataforma de distribuição, uma matriz organizativa de percepção e de explicação — de significação — prenhe de pro'ongamentos dos quais ela orienta e limita mas não suprime a possível diversidade e eventual oposição.