

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Testemunhas de Jeová: Uma análise simbólica do
conflito motivado pela recusa em se submeter a
tratamentos com transfusões sanguíneas

DOUGLAS ANTÔNIO ROCHA PINHEIRO

GOIÂNIA
2001

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**Testemunhas de Jeová: Uma análise simbólica do
conflito motivado pela recusa em se submeter a
tratamentos com transfusões sanguíneas**

DOUGLAS ANTÔNIO ROCHA PINHEIRO

ORIENTADOR: Prof. Dr. José Nicolau Heck

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado
em Ciências da Religião como requisito à
obtenção do Grau de Mestre

GOIÂNIA
2001

Testemunhas de Jeová: Uma análise simbólica do conflito motivado pela recusa em se submeter a tratamentos com transfusões sanguíneas

Douglas Antônio Rocha Pinheiro

Dissertação defendida e aprovada, com nota _____ (_____), em _____ de _____ de _____ , pela banca examinadora composta pelos seguintes professores:

Banca Examinadora:

_____ Dr. José Nicolau Heck - presidente

_____ Dr. Ênio José da Costa Brito - membro

_____ Dr^a. Carolina Teles Lemos - membro

*A Deus,
pelo precioso sangue derramado
em remissão de minhas iniquidades...*

*À minha família,
Edson, Maria Luiza,
Dalton e Danilo,
pelo sangue que nos une
e gera vida ...*

*Em agradecimento
ao Dr. José N. Heck
e todos os demais professores do Curso,
por todo o sangue derramado,
consagrado a este projeto:
o Mestrado em Ciências da Religião.*

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTO

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUZINDO OS QUESTIONAMENTOS	6
PARTE I - IDENTIFICANDO A ESTRUTURA	11
1. Por uma sociologia dos sistemas simbólicos	11
2. A noção de campo simbólico	15
3. A religião	16
3.1. A religião enquanto sistema simbólico	16
3.2. O campo religioso	19
4. O direito	25
4.1. O direito enquanto sistema simbólico	25
4.2. O campo jurídico	28
5. Os campos religioso e jurídico	33
PARTE II - COMPREENDENDO O GRUPO RELIGIOSO	41
1. Charles T. Russell: estabelecendo os pilares do grupo	41
2. Joseph F. Rutherford: alterando a estrutura do grupo	47
3. Nathan H. Knorr: expandindo a doutrina do grupo	55
4. Frederick W. Franz: mantendo a unidade do grupo	61
5. Milton G. Henschel: adaptando-se a novas realidades	62
PARTE III - ANALISANDO A RECUSA À TRANSFUSÃO SANGÜÍNEA	66
1. Compreendendo a lógica simbólica	66
2. Gerando identidade para atuar no campo religioso	74
3. Discutindo a questão nos tribunais	78
APRESENTANDO AS CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

RESUMO

Ao aceitar a negativa às transfusões sanguíneas como o principal símbolo diferenciador oferecido pelas Testemunhas de Jeová no mercado de salvação, tomando por referencial as categorias da sociologia dos sistemas simbólicos, bem como a noção de campo simbólico, e amparado pelo histórico de tal grupo religioso, é possível perscrutar a maneira como essa abstenção de sangue gera o consenso entre os consumidores de tal bem simbólico, além de lhes forjar uma identidade própria e capacitá-los à concorrência com outras empresas de salvação.

Ademais, esse mesmo referencial teórico permite vislumbrar o motivo pelo qual a empresa de salvação não consegue lograr êxito no campo jurídico, embora o consiga de certa forma no campo religioso, em se tratando das discussões judiciais que versem sobre a negativa em se submeter a tratamentos que utilizem transfusão sanguínea. Afinal, na medida em que as estruturas religiosa e jurídica remetem à estrutura social, não se pode esperar que o agente jurídico dê salvaguarda às pretensões de uma nova empresa de salvação, pois, ao legitimar um novo simbolismo, abre margem ao questionamento de toda ordem simbólica existente no qual sua própria posição encontra-se legitimada.

Compreende-se, assim, que não somente a doutrina de abstenção de sangue das Testemunhas de Jeová tem uma forte lógica simbólica a lhe justificar a existência, mas também, que a própria derrota sofrida nas lides judiciais remete a uma estrutura social, cuja manutenção é uma constante por meio da prática de seus agentes. Assim, longe de ser meramente religiosa ou jurídica, a problemática é, antes de tudo, simbólica, estrutural e sociológica.

ABSTRACT

When accepting the negative to sanguine's transfusions as the main differentiating symbol offered by the Jehovah's Witnesses in the salvation market, taking by reference the categories of sociology of symbolic systems, as well as the notion of symbolic field, and supported by the report of this religious group, it is possible to search the way that abstention of blood produces the consensus among the consumers of this symbolic goods, of forging them an own identity and qualify them to the application with other salvation companies.

More over, this same theoretical referencial allows how to glimpse the reason because of the salvation company doesn't get to achieve success in the juridical field, although it gets in a certain way in the religious field, dealing with the judicial discussions that tells about the negative in submitting with treatments that requires sanguine transfusion. After all, in the measure that the religious and juridical structures are sent to social structure, one cannot hope that the juridical agent gives safeguard to the pretensions of a new salvation company, because when legitimating a new symbolism, it opens the margin to asking about the every existent symbolic order in which its own position has been found legitimated by it.

It is understood, this way, that it is not only a matter of doctrine about the abstention of Jehovah's Witnesses blood it has a symbolic logical strength justifying the existence, but also, that the own defeat suffered by judicial's cases it sent to such a social structure, whose maintenance in it is a constant through their agents' practice. In this way, far away from being, merely religious or juridical, the problematic is, it is more than anything else, symbolic, structural and sociological.

INTRODUZINDO OS QUESTIONAMENTOS

Em novembro de 1998, teve ampla repercussão no Estado de Goiás o caso do menino D.G.O., 11 anos, portador de leucemia e filho de um casal testemunha de Jeová. Conforme o noticiado à época, o menino teria sido retirado às pressas e sem autorização médica da Santa Casa de Misericórdia de Goiânia/GO, ante a possibilidade iminente de lhe ser ministrado sangue, via transfusão, em decorrência de determinação judicial requerida pelos tios da criança.

O menino, conforme se descobriu depois, havia sido levado para a Casa de Saúde Domingos Anastázio, em Jundiá, Estado de São Paulo, a fim de que pudesse ser submetido a tratamentos alternativos, aceitos pelo grupo religioso por não envolverem transfusão sangüínea. Ainda assim, porém, uma semana depois do ocorrido, o menino acabou falecendo¹.

Tal fato não é caso isolado. Na Espanha, por exemplo, a Revista *Época* publicou, em 1994, um artigo intitulado "Morrer por Jeová", no qual descrevia vários casos de crianças que teriam falecido devido à negativa dos pais, testemunhas de Jeová, em aceitar tratamento médico com transfusão sangüínea. Por fim, a reportagem fazia coro à opinião do sociólogo espanhol Jesús María Vázquez para quem tal grupo religioso deveria ser classificado como seita de média periculosidade².

Obviamente, tal classificação não merece ser acolhida de pronto, pois segue um princípio de divisão que, ao buscar um consenso, acaba importando numa lógica simbólica de inclusão/exclusão (Bourdieu, 1998b) que não nos cabe desde já adotar. Aliás, mesmo a utilização do termo "seita", ainda que desconsideremos qualquer determinante de periculosidade, requer uma análise sociológica mais sistemática, a que nos propomos na segunda parte desta dissertação.

Todavia, tal postura, bem como os exemplos concretos que a suscitaram, deixam à mostra a relevância, a atualidade e a total pertinência de se pesquisar um grupo religioso como as Testemunhas de Jeová³, o que por si só *justifica* a presente pesquisa. Afinal, todas as vezes que tais casos vem a lume, o calor das discussões, marcadas pelo

¹ Cf. Jornal de Goiânia O POPULAR de 13.11.1998, Caderno Cidades, p. 2B-3B.

² Cf. Revista *Época*, nº 501, de 03.10.1994, p. 36-38.

³ A fim de pôr a claro a terminologia a ser usada no presente trabalho, quando nos reportarmos aos fiéis que professam a doutrina do grupo religioso utilizaremos inicial minúscula para a palavra "testemunhas";

forte apelo social da questão, faz com que os mesmos não sejam analisados sob a lógica simbólica que os orienta.

Normalmente, consegue-se apenas despertar um debate de teólogos, que buscam descobrir a melhor hermenêutica do excerto bíblico invocado⁴ pelas Testemunhas de Jeová quando querem justificar a negativa em se submeter a tratamentos médicos que requeiram transfusão sangüínea⁵; porém, na medida em que os teólogos encontram-se inseridos no campo religioso e em suas respectivas relações de concorrência pela oferta de bens de salvação, não surpreende que a melhor interpretação seja sempre aquela acolhida pela empresa de salvação à qual estejam eles vinculados.

Desse modo, de forma oportuna, teremos por *objeto* do nosso estudo as Testemunhas de Jeová, concentrando nossa análise, de forma bem específica, na postura que adotam em relação às transfusões sangüíneas. Afinal, que meios permitiram uma interpretação extensiva da Bíblia acerca da abstenção de sangue, proibição essa que era, entre os hebreus antigos, apenas de caráter alimentar (Franz, 2000)? De que forma conseguiu-se — e se consegue — obter o consenso entre as testemunhas de Jeová no que diz respeito a tal proibição? De que maneira tal proibição se insere no "ethos" e na visão de mundo do grupo? Ou mais, como ela insere o próprio grupo no mercado simbólico de salvação?

Resta, pois, demasiadamente claro nosso *objetivo*, qual seja, responder tais *questionamentos iniciais* por meio de um sólido referencial teórico que possa: 1) compreender a lógica simbólica dessa proibição acerca da transfusão sangüínea; 2) relacionar tal proibição com a posição que ocupa na estrutura do campo simbólico religioso o grupo que a defende; 3) entender de que maneira essa posição no campo religioso acaba refletindo no campo jurídico, através de decisões desfavoráveis à pretensão de preferir morrer a perder a vida eterna; 4) oferecer alternativas sociológicas à solução de tal problema.

De qualquer modo, uma *hipótese* pode desde já ser esboçada. Para tanto, Weber nos fornece uma importante contribuição:

quando, porém, estivermos tratando do grupo em si, utilizaremos inicial maiúscula como no presente caso.

⁴ Atos dos Apóstolos, capítulo 15, versículos 28 e 29: "De fato, pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor nenhum outro peso além destas coisas necessárias: que vos abstenhais das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas, e das uniões legítimas. Fareis bem preservando-vos destas coisas".

⁵ Ressalte-se, assim, em relação aos excertos bíblicos citados na presente dissertação, que a interpretação adotada pelas Testemunhas de Jeová não exaure a possibilidade de serem feitas outras interpretações.

“Pero, por lo general, la lucha sacerdotal contra el odiado indiferentismo, el peligro de que se embote el celo de los adeptos, y la necesidad de subrayar la importancia de pertenecer al dominio propio y de dificultar el paso a otros, son las razones que traen a primer plano los signos y doctrinas diferenciadores” (Weber, 1992, p. 371).

A princípio, pois, e sujeitamos tal hipótese às conclusões que a investigação científica nos levar, a proibição do fiel em se submeter a tratamento médico que requeira transfusão sanguínea é, na verdade, uma doutrina⁶ que diferencia as Testemunhas de Jeová dos demais grupos — e as diferencia em relação à oferta de bens de salvação no campo religioso. Assim, tal proibição se converte no grande diferencial de sua doutrina e, antes de ser fundamento bíblico, é fundamento da própria reforma que buscam efetivar.

Ademais, tal proibição acaba por legitimar as Testemunhas de Jeová para a luta simbólica contra as instituições que dominam as relações de poder dentro da estrutura do campo religioso, o que notadamente pode se verificar no Brasil. Afinal, na medida em que a proibição de ingerir sangue, ainda que por transfusão, surge como fruto de um mandamento bíblico, então, o símbolo da eucaristia católica, momento em que os fiéis comem do corpo de Jesus Cristo e bebem do seu sangue, revela-se como verdadeira heresia.

Outrossim, além se servir como bem exclusivo no mercado de salvação e de legitimar a luta simbólica no campo religioso, a proibição da transfusão sanguínea ainda cumpre um terceiro papel: gerar uma identidade dentro do próprio grupo, possibilitando, assim, um diálogo mínimo com outras empresas de salvação que também questionem a eucaristia como ela se afigura no catolicismo, o que acaba por evitar um isolamento total das Testemunhas de Jeová no campo simbólico.

Por fim, a conclusão da hipótese levantada passa pelas constantes derrotas sofridas pelas Testemunhas de Jeová no campo jurídico, especialmente quando buscam justificar a recusa a tratamentos médicos que se valham de transfusão sanguínea. Ora, como a estrutura dos campos religioso e jurídico são semelhantes, visto que remetem à estrutura do próprio campo social, não se pode esperar que o agente jurídico dê salvaguarda às pretensões de uma nova empresa de salvação, pois, ao legitimar um novo simbolismo, abre margem ao questionamento de toda ordem simbólica existente no qual sua própria posição encontra-se legitimada. Desse modo, invocam-se normas e leis que

absolutizam o relativo e reforçam uma postura que só se mostra legítima porque ignorada como arbitrária (Bourdieu, 1998a).

Assim sendo, levantada a hipótese, é necessário verificá-la — para tanto, é mister uma *metodologia* que responda, de forma satisfatória, à nossa pretensão. Desse modo, em primeiro lugar, optamos por realizar uma aprofundada pesquisa bibliográfica, enfatizando a análise da religião e do direito enquanto sistemas e campos simbólicos, a fim de construir um sólido arcabouço teórico a que possamos recorrer durante toda a pesquisa. Tais análises encontram-se condensadas na primeira parte da dissertação.

Em seguida, passamos à análise da história das Testemunhas de Jeová, enfatizando suas práticas e crenças religiosas à luz do referencial teórico. Neste particular, a pesquisa bibliográfica referente à doutrina do grupo religioso se restringirá à literatura publicada pelo próprio grupo; com isso, evitaremos fazer uma leitura dessa empresa de salvação utilizando categorias que não lhe sejam próprias. Os resultados de tal análise encontram-se consubstanciadas na segunda parte da dissertação.

Somente depois de esclarecido o "ethos" e a visão de mundo dessa empresa de salvação é que nos lançaremos sobre a recusa das testemunhas de Jeová em se submeter a tratamentos médicos com transfusão sangüínea, analisando tal recusa através do confronto entre referencial teórico e doutrina do grupo e por meio de estudo de casos, principalmente os que tiverem tido repercussão no campo jurídico — nisso consiste a terceira e última parte da dissertação, à qual se seguem as conclusões finais.

Por fim, como a presente pesquisa tem uma proposta mais sociológica que antropológica, não nos basearemos em entrevistas e pesquisas de campo nos "Salões do Reino das Testemunhas de Jeová", a não ser em situações esparsas a fim de se ter um retorno necessário daquilo que a doutrina do grupo afirmar. Por tudo isso, é descabido alegar que tal metodologia científica não se coaduna perfeitamente com o referencial teórico adotado, conforme veremos nos próximos itens: afinal, malgrado o agente social não seja mero suporte das estruturas, por meio de um sistema de disposições suas práticas acabam reproduzindo a estrutura (Bourdieu, 1998b), razão por que um estudo simbólico das relações que a empresa de salvação mantém nos campos religioso e jurídico conseguirá atingir os objetivos a que nos propusemos.

⁶ Não só uma doutrina, mas também um símbolo, haja vista que o sangue não pode ser ingerido pela sua sacralidade, o que acaba nos remetendo à noção de interdito que Durkheim aprofunda quando da análise do culto negativo em relação ao totem (Durkheim, 1989).

Feitas, pois, tais considerações iniciais podemos nos debruçar sobre o referencial teórico que norteará a presente pesquisa. Todavia, antes de analisarmos a sociologia dos sistemas simbólicos e a noção de campo simbólico, duas observações são ainda pertinentes. A primeira diz respeito às poucas referências bibliográficas de estudos propriamente sociológicas sobre as Testemunhas de Jeová, o que dificulta, mas não de todo impossibilita, a análise do *estado atual da questão*. Tal dificuldade tem uma origem:

"Durante anos a sociedade tinha tomado uma atitude muito negativa em relação a praticamente todas as pessoas que queriam estudar as Testemunhas em profundidade. Quando, em 1943, Herbert Stroup procurou a assistência de N. H. Knorr para conseguir que Testemunhas individuais preenchessem questionários que ele tinha preparado para um estudo sociológico do movimento, Knorr respondeu: '[a] Sociedade não tem o tempo, nem tomará o tempo necessário para ajudá-lo na sua publicação acerca das Testemunhas de Jeová'. Conforme observado anteriormente, William Cumberland teve o mesmo tipo de experiência na década de 1950. Com o passar dos anos os líderes da Torre de Vigia começaram a ver algum valor em citar as obras de peritos, desde que estes tivessem coisas positivas a dizer sobre as Testemunhas. Ainda assim, eles continuaram muito desconfiados de estudantes do movimento"⁷ (Penton, 1997, p. 105).

Ainda assim, buscaremos por outras vias, na terceira parte desta dissertação, construir um panorama atual das discussões travadas acerca da recusa do mencionado grupo em se submeter a tratamentos médicos com transfusão sangüínea.

Por fim, e nisso consiste a última observação antes de passarmos à análise do arcabouço teórico, é necessário estar ciente de que toda opção teórica e metodológica não deixa de ser fruto de um arbitrário cultural, imposto por meio de uma ação pedagógica (Bourdieu e Passeron, 1975). Assim, como o estudo da estrutura pode estar condicionado pela própria estrutura, não se pode esquecer que um trabalho como o presente, bem como as conclusões dele advindas, não deixa de ter suas limitações. Afinal,

"Para pensar o sistema, eu era já compelido por um sistema por detrás do sistema, que eu não conheço, e que recuará à medida que eu o descobrir, à medida que ele se descobrir" (Foucault, 1967, p. 32).

⁷ A utilização indiscriminada de inicial maiúscula para designar tanto os fiéis quanto o próprio grupo das Testemunhas justifica-se pela fidelidade à transcrição do excerto. Ainda sobre tal excerto, cumpre ressaltar que o termo "sociedade" refere-se à Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, pessoa jurídica que responde juridicamente pela atuação das Testemunhas de Jeová, e que N. H. Knorr foi o terceiro presidente de tal sociedade.

PARTE I - IDENTIFICANDO A ESTRUTURA

Antes da análise propriamente dita do objeto retromencionado, qual seja, as Testemunhas de Jeová, especialmente em relação à recusa em se submeter a tratamentos médicos com transfusão sanguínea, é mister esclarecer que categorias pautarão tal análise. Assim, partindo do referencial teórico, propõe-se primeiro um aprofundamento das noções de sistema e campo simbólicos, para, posteriormente, auferir se religião e direito são passíveis de um estudo que privilegie essa lógica simbólica. Passemos, pois, à análise da teoria dos sistemas simbólicos.

1. Por uma sociologia dos sistemas simbólicos

Segundo Bourdieu, os sistemas simbólicos, por serem instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento, cumprem uma função política de legitimação e imposição da ordem vigente, contribuindo, assim, para assegurar a dominação de uma classe sobre outra, dando o reforço de sua própria força simbólica às relações de força que a fundamentam (Bourdieu, 1998a).

De pronto, verifica-se que tal conceito surge como produto de várias sínteses entre as principais escolas do pensamento simbólico, o que poderia levar à conclusão de que um amálgama de teorias que a tudo se aplica, nada explica. Urge, pois, refazer tal processo de sínteses, inclusive para esclarecer e delimitar o significado de termos aos quais nos reportaremos durante toda a pesquisa.

A primeira síntese elaborada por Bourdieu aborda os sistemas simbólicos enquanto estruturas, ao mesmo tempo, estruturadas, passíveis portanto de uma análise estrutural, e estruturantes, visto que são responsáveis pela forma primordial de consenso. Desmembrando-se, pois, essa primeira síntese, ao considerarmos o sistema simbólico passível de um análise estrutural, consideramos, por consequência, a possibilidade de se isolar a estrutura imanente a toda produção simbólica, o que nos remete à teoria estruturalista, principalmente a esboçada por Lévi-Strauss⁸.

⁸ Cumpre ressaltar a inexistência de uma teoria estruturalista uniforme; mesmo a noção ideal de estrutura defendida por Lévi-Strauss não é unanimidade entre os antropólogos. Assim, muitos (tais como, Gurvitch e Bastide), por considerarem demasiadamente extática tal noção, preferem a idéia de que existem, de fato, processos de estruturação, desestruturação e reestruturação, e que somente em alguns momentos de equilíbrio a estrutura se mostraria em sua pureza original (Coelho, 1967; Cuche, 1999). Todavia, como o estudo de Bourdieu (conforme se verifica de suas obras constantes dentre as referências bibliográficas) se filia à corrente defendida por Lévi-Strauss, passamos a expor tal teoria.

Conforme Lévi-Strauss⁹,

"O conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo; eles formam sistemas. Estou convencido de que estes sistemas não são ilimitados e que as sociedades humanas, como os indivíduos - em seus jogos, seus sonhos ou seus delírios - não criam jamais de maneira absoluta, mas se limitam a escolher certas combinações em um repertório ideal que seria possível reconstituir.

Fazendo o inventário de todos os costumes observados, de todos os imaginados nos mitos, dos evocados nos jogos infantis e adultos, os sonhos dos indivíduos são ou doentes e as condutas patológicas, seria possível chegar a constituir uma espécie de tabela periódica como a dos elementos químicos, em que todos os costumes reais ou simplesmente possíveis apareceriam agrupados em famílias e onde nós precisaríamos apenas reconhecer os costumes que as sociedades efetivamente adotaram" (Lévi-Strauss *apud* Cuche, 1999).

Desse modo, tendo por pressuposto a variabilidade cultural, passou a ser objetivo da teoria de Lévi-Strauss tentar localizar e repertoriar as invariantes culturais, isto é, "os materiais culturais sempre idênticos de uma cultura a outra, necessariamente em número limitado devido à unidade do psiquismo" (Cuche, 1999). Acerca disso, por demais esclarecedora é a metáfora do jogo de cartas¹⁰: malgrado todos os parceiros, ao interpretar as cartas que têm, possam utilizar as mais diferentes táticas, estas são em número limitado, vez que estão condicionadas pelas regras do jogo, regras que independem da natureza dos parceiros, quer sejam indivíduos, quer sejam grupos inteiros (Lévi-Strauss, 1975).

Assim sendo, cada povo tem seu próprio sistema, não criado de forma totalmente original, mas escolhido dentro de um repertório ideal. E nessa maneira de formação do sistema, embora cada sociedade aja conforme uma tática específica, todas elas têm em comum um sistema anterior àquele que querem formar, um sistema que condiciona ou determina as escolhas e opções: as regras do próprio jogo, invariantes culturais que teriam por origem mais remota¹¹ o próprio inconsciente¹², enquanto razão

⁹ Cumpre ressaltar que Lévi-Strauss não é totalmente original em sua abordagem; para compor tal teoria, acabou aproveitando-se de estudos feitos por antropólogos americanos, tais como Boas, Kroeber e, principalmente, Ruth Benedict (Cuche, 1999).

¹⁰ Conforme menciona o próprio Lévi-Strauss, nessa análise comparativa entre jogos e modelos estruturais grande influência exerceu o texto "Theory of games and economic behavior" de Neumann e Morgenstern (Lévi-Strauss, 1975).

¹¹ Acerca do fator constituinte e determinante dos sistemas simbólicos há verdadeira divergência: enquanto para Lévi-Strauss tal fator seria o inconsciente, para Althusser seria o modo de produção e para Foucault, o horizonte epistemológico da época (Coelho, 1967). Por não interessar ao objeto da presente pesquisa, deixamos de aprofundar tal abordagem, considerando, apenas, a existência de uma estrutura sem lhe perscrutar a origem.

¹² A princípio parece inevitável a aproximação entre tal teoria e a do arquétipo jungiano (cf. Jung, 1999). Todavia, o próprio Lévi-Strauss negou a possibilidade de conciliação entre tais teorias, embora lhes

natural. Destarte, descobrir as regras do jogo dos sistemas simbólicos é revelar a estrutura imanente a todos eles; afinal,

"(...) o 'sentido' não era, provavelmente, mais do que um efeito de superfície, uma reverberação, uma espuma, e que o que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço era o *sistema*. (...) Por sistema deve-se entender um conjunto de relações que se mantêm, se transformam independentemente das coisas que essas relações religam" (Foucault, 1967, p. 30).

Tal sistema, ou estrutura teórica, pois, embora se mostre transfigurado e irreconhecível no mundo real, acaba dirigindo e condicionando essa realidade (Foucault, 1967); assim, a maneira como a sociedade reflete, escreve, fala, experimenta, reage, enfim, todo o sistema simbólico encontra-se determinado por sua respectiva estrutura; estrutura essa que, ao gerar um consenso necessário acerca das categorias sociais, cumpre sua função estruturante da qual a sociedade não pode prescindir. Afinal, se

" (...) a cada momento do tempo, os homens não estivessem de acordo sobre essas idéias essenciais, se eles não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço, da causa, do número etc., todo acordo entre as inteligências tornar-se-ia impossível e, por conseguinte, toda vida comum" (Durkheim, 1989, p. 46).

Assim, a estrutura, na medida em que se torna responsável pelo acordo quanto ao significado dos signos e quanto ao sentido de mundo que os mesmo permitem construir, mostra-se não só estruturada, mas também, estruturante. Desse modo, Bourdieu realiza a primeira síntese de sua sociologia dos sistemas simbólicos, atendo-se ao cerne de cada uma das tendências mencionadas, ratificando-as.

Porém, há que se destacar a ressalva que Bourdieu faz em relação ao papel do agente no campo simbólico. Para ele, não deixa de ser um exagero estruturalista a idéia de considerar tal agente mero suporte de "estruturas investidas com o poder, assaz misterioso, de determinar outras estruturas" (Bourdieu, 1998b, p. 296). Assim, na

reconhecesse uma certa proximidade, visto que ambas abordavam o inconsciente como um sistema simbólico (Coelho, 1967). Segundo o etnólogo, para Jung o inconsciente não se reduzia ao sistema em si, mas trazia presente, também, uma espécie de substrato no qual habitavam símbolos e coisas simbolizadas; desse modo, o significado poderia pré-existir e determinar o significante, noção totalmente contrária a das "formas significantes inteiramente vazias". Assim, admitir esse substrato como inato e anterior à própria consciência, importaria admitir, também, ou uma problemática hereditariedade do inconsciente adquirido ou uma hipótese teológica de revelação que, para Lévi-Strauss, é inaceitável em face de sua teoria da "razão natural" (Lévi-Strauss, 1974). Desse modo, quando na presente pesquisa falamos em inconsciente, ainda que coletivo, estamos nos referindo a um sistema simbólico inicial, vazio em significado, que só pode ser percebido quando se externa, o que ocorre quando determina e constitui os demais sistemas simbólicos.

verdade, para o autor francês, tais estruturas se reproduziriam na medida em que forjam "agentes dotados do sistema de disposições capaz de engendrar práticas adaptadas às estruturas e, portanto, em condições de reproduzir as estruturas" (idem).

Tal "sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e ideologias características de um grupo de agente" (idem, p. 191) é o chamado *habitus*¹³, contraponto necessário da teoria bourdieuana ao estruturalismo puro. Tal noção acaba necessariamente nos remetendo à segunda síntese efetivada por Bourdieu, aquela que une às teorias anteriores conceitos como legitimação e dominação.

Afinal, em decorrência dessas práticas que ocorrem dentro do campo social, alguns agentes ou instituições acumulam um capital simbólico que acaba sendo utilizado como instrumento de dominação ou de legitimação da ordem vigente, haja vista que as relações de conhecimento travadas no campo são também relações de poder e força¹⁴. E isso,

"Tanto pelo fato de que os sistemas simbólicos derivam sua estrutura (...) da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e desassociação, de integração e distinção" (Bourdieu, 1998b, p. 30),

e, para podermos concluir, funções de legitimação e de domesticação dos dominados¹⁵. Aliás, funções essas que só são aceitas e reconhecidas porque totalmente ignoradas como arbitrárias — esta é a própria manifestação do poder simbólico (Bourdieu, 1998a).

Assim, concluindo todo o processo de síntese,

¹³ Sobre o papel da ação pedagógica na formação do agente, inculcando no mesmo esse sistema de disposições, conferir Bourdieu e Passeron, 1975.

¹⁴ Não desconhecemos que alguns pensadores chegam a negar validade à análise que parte das relações de sentido e não das de poder. Entres esses encontra-se o próprio Foucault: "Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas. Creio que tudo aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relações de poder, não relação de sentido" (Foucault, 2000, p. 5). Todavia, a sociologia dos sistemas simbólicos de Bourdieu tenta justamente conciliar visões parciais, buscando criar uma possibilidade de análise mais ampla, menos reducionista.

¹⁵ "(...) as relações que fazem de uma determinada classe a classe dominante são também aquelas que conferem o papel dominante às suas idéias" (Marx, 1992, p. 172).

“É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’ ” (Bourdieu, 1998a, p. 11).

Esclarecida, pois, a sociologia dos sistemas simbólicos utilizada como referencial na presente pesquisa, é necessário esclarecer, também, a noção de campo simbólico, *locus* em que se verificam as relações de sentido e de poder.

2. A noção de campo simbólico

Antes de tudo, é mister ressaltar a existência de um certo questionamento acerca da originalidade da noção de campo simbólico defendida por Bourdieu, principalmente em função do mesmo utilizar uma tipologia já anteriormente consagrada por Weber. O sociólogo francês, ao esclarecer a questão¹⁶, explica que Weber não tinha claro a noção de campo, haja vista que ao tratar das questões religiosas, por exemplo, preferiu apresentar uma série de pontos de vista justapostos, tomando-os um de cada vez a partir de um agente particular, mostrando suas relações de modo intersubjetivas, e não objetivamente relacionadas à posição que cada um deles ocupava na estrutura do campo simbólico (Bourdieu, 1998a).

Assim sendo, o campo simbólico, segundo o sociólogo francês, se mostra como a estrutura das relações objetivas, em contraposição às relações intersubjetivas ou interpessoais presentes em Weber, entre as posições que os agentes simbólicos ocupam no próprio campo, estrutura essa "que determina a forma como podem tomar suas interações e a representação que delas possam ter" (Bourdieu, 1998b, p. 82). Destarte,

"Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e

¹⁶ "(...) a evidência da *reinterpretação* estruturalista por mim proposta faz com que, desde que o primeiro volume de *Wirtschaft und Gesellschaft* foi, enfim, traduzido, se atribua geralmente ao próprio Weber (compreender-se-á que eu não faça citações) conceitos como os de campo religioso ou capital simbólico e todo um modo de pensamento que são evidentemente estranhos à lógica do seu pensamento" (Bourdieu, 1998a, p.66)

não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir" (Bourdieu, 1998a, p. 69).

Desse modo, na medida em que compreendemos o funcionamento do campo, somos capazes de identificar as formas de produção simbólica que geram a dominação e legitimação da ordem vigente neste mesmo campo, que são reconhecidas e aceitas porque não encaradas em face das relações de força, que se tornam manifestamente irreconhecíveis nas relações de sentido: eis a atuação do poder simbólico. Não sem motivo, pois, o que está em jogo nas lutas travadas no campo é o "poder sobre um uso particular de uma categoria de sinais e, deste modo, sobre a visão e o sentido do mundo natural e social" (Bourdieu, 1998a, p. 72); afinal, as relações de sentido são, também, relações de poder e força.

Por fim, devemos apenas esclarecer que a utilização de termos próprios da economia¹⁷, tais como empresa, oferta, bens, concorrência, mercado, monopólio, quando tratamos das relações objetivas travadas dentro do campo simbólico, não decorre de simples transferência, utilização descontextualizada de um termo ligado a outras produções simbólicas, mas sim, da construção do objeto de estudo que, após sua análise, exige tal conceito para melhor se explicar. Assim, a teoria econômica, longe de se mostrar como modelo fundador, parece surgir como um modelo ainda não acabado que, reinterpretado e reutilizado, ao operar com as transferências de seus termos, se reconstrói à luz dos conhecimentos adquiridos a partir da análise dos campos de produção cultural (Bourdieu, 1998a).

Destarte, aprofundadas as noções de sistema e campo simbólicos, bem como o referencial que pautará o estudo dos mesmos, passamos a analisar tanto a religião, quanto o direito, sob tais prismas, a fim de auferir se ambos podem ser submetidos a uma pesquisa que privilegie tal lógica simbólica.

3. A religião

3.1. A religião enquanto sistema simbólico

A religião é o sistema simbólico por excelência. Com base nisso, Bellah chega a retirar da linguagem a primazia exclusiva de ter dado ao homem a capacidade de

¹⁷ Para Foucault, nenhuma linguagem consegue expressar melhor o sistema de poder repressivo do Ocidente que a linguagem jurídica (cf. Foucault, 2000).

dominar simbolicamente seu meio, repartindo tal mérito com a religião. Não sem motivo; afinal,

"los animales o hombres prerreligiosos sólo podrían 'soportar pasivamente' el sufrimiento u otras limitaciones impuestas por las condiciones de su existencia, pero el hombre religioso puede hasta cierto punto 'trascenderlos y dominarlos' mediante su capacidad de simbolización, y alcanzar así cierto grado de libertad en relación con su ambiente que antes no parecía posible" (Bellah, 1980, p. 241).

Tal capacidade de se libertar das amarras do ambiente em que se vive é, na verdade, a capacidade de desvelar o arbitrário das relações que se dão em tal meio, conferindo sentido às limitações e aos sofrimentos, permitindo ao homem não somente suportá-los, mas entendê-los e, por consequência, aceitá-los. Sobre isso, Geertz é muito esclarecedor:

"Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente" (Geertz, 1989, p. 119-120).

Por isso, o símbolo¹⁸ religioso sintetiza de modo tão eficiente o *ethos* de um povo, bem como sua visão de mundo¹⁹. Todavia, se por um lado resta por demais claro o papel que o símbolo religioso exerce após ser adotado, por outro, como a adoção de tais simbolismos não se dá de forma verdadeiramente automática ou meramente convencional (Geertz, 1989), cumre-nos perscrutar a origem de tal adoção. Para isso, Weber dá importante contribuição quando analisa as manifestações de êxtase que se verificavam nos tipos mágicos de religião. Senão, vejamos.

¹⁸ A definição de símbolo que norteará a presente pesquisa é a mesma adotada por Geertz: "qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção — a concepção é o 'significado' do símbolo (...). O número 6, escrito, imaginado, disposto numa fileira de pedras ou indicado num programa de computador, é um símbolo. A cruz também é um símbolo, falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente, e também é um símbolo a tela 'Guernica' ou o pedaço de pedra pintada chamada 'churinga', a palavra 'realidade' ou até mesmo o morfema 'ing'. Todos eles são símbolos, ou pelo menos elementos simbólicos, pois são formulações tangíveis de noções abstrações da experiência fixada em normas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças" (Geertz, 1989, p. 105).

¹⁹ "(...) os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo "*ethos*", enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo "visão de mundo". O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem" (Geertz, 1989, p. 143-144).

Para tentar explicar a ocorrência do transe extático, as comunidades em que tal manifestação era comum começaram a desenvolver a crença de que existiria um outro ser oculto nos objetos, de natureza diversa a deles, e cuja manifestação só seria possível mediante práticas de magia — práticas essas que contavam, muitas vezes, com bebidas alcóolicas, músicas, tabaco e outros narcóticos para atingir o fim de "trazer para fora" os seres ocultos nos objetos. Todavia, se nesse particular havia certa uniformidade entre as comunidades, o mesmo não se pode dizer em relação às justificativas que as mesmas buscavam para explicar o elo existente entre seres e objetos. Os seres, assim, conforme as mais diversas concepções das comunidades,

"Pueden 'morar' de un modo más o menos duradero y exclusivo en torno a un objeto o fenómeno concreto o dentro de ellos. O, por el contrario, pueden 'poseer' de algún modo determinados fenómenos, cosas o categorías y disponer de un modo decisivo de su comportamiento y acción efectivos; (...). O pueden 'encarnarse' temporalmente en cosas tales como plantas, animales u hombres — otro grado de abstracción alcanzado de modo paulatino —, o finalmente: pueden ser 'simbolizados' por esos objetos — estadio supremo de abstracción, que se alcanza muy raramente — y son pensados entonces como seres que viven conforme a sus leyes, pero normalmente invisibles" (Weber, 1992, p. 330).

Tal abstração progressiva no tocante à relação entre os seres e os objetos não se deu de forma imotivada, mas deveu-se, sobretudo, à contribuição dada pela divisão do trabalho, de modo especial entre o trabalho material e o intelectual, o que permitiu à consciência “representar realmente alguma coisa sem representar alguma coisa de real” (Marx *apud* Bourdieu, 1998b, p. 34), emancipando-se assim do mundo material, favorecendo o surgimento de teorias puras, tais como filosofia e teologia. Concomitantemente, o deslocamento do homem para as cidades permitiu que o mesmo se desvinculasse totalmente das forças imprevisíveis e “irracionais” da natureza. Não sem motivo, pois, ter sido posteriormente considerada inferior a religião do campesinato — afinal, o termo *pagão* significava, a princípio, homem do *pagus*, ou seja, do campo.

Assim, a partir do momento em que o homem deixou de ser condicionado pelos ciclos da natureza, a mesma perdeu o caráter numinoso que até então tinha; surgiram novas cosmovisões que admitiam uma realidade transcendente, que não se confundia nem se identificava com o mundo material: as idéias finalmente suplantavam a matéria. A partir disso, como os deuses, as almas e os demônios passaram a ter uma existência que não era palpável, por ser ultra ou extramundana, apenas simbolicamente conseguia-se ter acesso aos mesmos. Em função disso, o homem em sua relação com o divino

passou a se satisfazer mais pelos símbolos que pelas realidades — os sacrifícios reais de pessoas e animais deram lugar, então, a sacrifícios simbólicos (Weber, 1992).

Esse atuar simbólico com vistas a conseguir efeitos reais não conseguiu, porém, malgrado todo o processo de abstração e racionalização por que passou, se desvencilhar totalmente de seu caráter mágico original. Tanto que,

"se toleran más fácilmente las grandes contradicciones en las apreciaciones puramente dogmáticas, incluso dentro de las religiones racionalistas, que cambios en el simbolismo, los cuales podrían poner en peligro la acción mágica del acto o — en la nueva concepción que trae el simbolismo — hasta podrían despertar la cólera del dios o de las almas de los antepasados" (Weber, 1992, p. 332).

De qualquer modo, vale dizer que a divisão do trabalho religioso — na medida em que, assegurada a continuidade da figura dos deuses e dos atos necessários para coagi-los ou influenciá-los em suas decisões, se exigia uma ordenação sistemática deste campo de representações, ou melhor, de abstrações —, bem como a urbanização — cujo trabalho, em contraposição ao caráter sazonal do trabalho agrícola, era marcado pela continuidade e racionalidade, o que levou à exigência de uma prestação religiosa igualmente contínua — acabaram propiciando o surgimento de um restrito grupo de pessoas responsáveis pela distribuição dos bens de salvação: os sacerdotes (Weber, 1992).

Para se manter de forma permanente no campo religioso, esse grupo restrito de sacerdotes teve que estabelecer relações de transação com os leigos, aqueles que sofreram a desapropriação simbólica religiosa, mas que a aceitaram como legítima por desconhecerem o caráter arbitrário de tal exclusão, numa clara manifestação do poder simbólico, e relações de concorrência com magos e profetas. Vejamos, pois, tais relações no âmbito do campo religioso.

3.2. O campo religioso

Por perpassar toda a presente análise de campo religioso, é necessário, antes de tudo, esclarecer o conceito sociológico de carisma. Para Weber, o carisma pode ser

"un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no las posee en germen,

pero que este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se "despierta" el carisma" (Weber, 1992, p. 328-329).

Tal conceito de carisma enquanto dom natural ou qualidade misteriosa é extremamente questionado. Marcel Mauss, por exemplo, nos recorda que

"fomes e guerras suscitam profetas, heresias; contatos violentos afetam a distribuição da população e sua natureza; mestiçagens de sociedades inteiras (é o caso da colonização) originam forçosamente novas idéias e novas tradições [...]. Não se deve confundir causas coletivas, orgânicas, com a ação de indivíduos que delas são muito mais intérpretes do que senhores" (Mauss *apud* Bourdieu, 1998b, p. 93).

Todavia, embora os dois entendimentos se mostrem divergentes em relação à origem do carisma (se extraordinário é o homem em sua natureza ou o fato social que o projeta), ambos convergem para um mesmo elemento de legitimação: o ato de reconhecimento. Assim, no conceito weberiano, o feiticeiro não é feiticeiro, nem o profeta é profeta, se seu dom extraordinário não se manifestar ou, em se manifestando, não for aceito como extraordinário; e, em relação à Mauss, o agente religioso só é reconhecido como tal se conseguir, por meio de seu discurso ou conduta, pôr em evidência "representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconscente ou inconsciente" (Bourdieu, 1998b).

Assim sendo, sem concluir de modo definitivo se o extraordinário do carisma decorre da natureza individual ou das contingências sociais, optamos apenas por analisar as conseqüências causadas pelo mesmo quando reconhecido pelos leigos²⁰ nos diversos tipos ideais presentes no campo: o mago ou feiticeiro, o profeta e o sacerdote. Voltemos, pois, à análise que desenvolvíamos no final do tópico anterior.

O sacerdote, na medida em que promove a exclusão do laicato da distribuição dos bens de salvação, estabelece o monopólio do capital religioso, formando uma hierocracia que se torna verdadeiramente igreja

"1) quando se desenvolveu um estamento especial de sacerdotes profissionais, com salário, carreira, deveres profissionais e conduta (extraprofissional) regulamentados, e separado do 'mundo'; 2) quando a hierocracia manifesta pretensões de dominação 'universalistas', isto é, superou pelo menos a vinculação à casa, ao clã e à tribo, mas, em sentido pleno, somente depois de caírem também as barreiras étnico-nacionais, isto é, quando existe um nivelamento religioso completo; 3)

²⁰ É necessário ressaltar que a análise do reconhecimento do carisma não se dará apenas sob a ótica do leigo; afinal, somente para exemplificar, por vezes o sacerdote está muito mais atento às manifestações carismáticas que acontecem fora da instituição a que pertence, quer para eliminá-las quer para incorporá-las, numa percepção que pode até anteceder a do próprio leigo.

quando o dogma e o culto estão racionalizados, assentados em escritos sagrados e comentados, e constituem sistematicamente, e não apenas à maneira de uma habilidade técnica, um objeto da instrução; 4) quando tudo isto se realiza numa comunidade com caráter *institucional*, pois o ponto que tudo decide (...) é a separação entre o carisma e a *pessoa* e a vinculação deste à instituição, especialmente ao *cargo*" (Weber, 1999, p. 368).

À margem de tal monopólio está o feiticeiro, empresário individual de salvação que, ao coagir a divindade, busca atender às pretensões *imediatas* de sua clientela, clientela essa que a princípio se restringe aos grupos e às classes inferiores, tais como os camponeses que continuam afeitos à atuação das forças mágicas, numa clara manifestação de resistência do tradicionalismo laico. Cumpre, porém, ressaltar, que o feiticeiro, para conseguir permanecer no mercado de salvação, tem que provar a todo tempo o seu carisma, a eficácia dos meios com os quais coage sua divindade, bem como o próprio poder da divindade (Weber, 1992).

Nesse particular, os sacerdotes levam certa vantagem em relação aos feiticeiros: na medida em que não buscam coagir a divindade, mas apenas influenciá-la por meio da adoração, a responsabilidade do fracasso nunca pode ser atribuída aos mesmos, mas sim, à própria divindade, que não quis ou não pôde atender aos pedidos dos consumidores de bens de salvação, ou aos próprios consumidores, que não obtiveram êxito devido à sua conduta não condizente com a prática da adoração — uma explicação preferível na medida em que se preserva a infalibilidade da divindade e de sua igreja por consequência (*idem*).

Em decorrência disso, os feiticeiros, buscando contestar a lógica simbólica com a qual os sacerdotes mantêm o monopólio religioso, ridicularizam as práticas de adoração, na tentativa de desacreditá-las. Assim,

"a magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar²¹ as coisas santas; nos seus ritos, ela assume posição oposta à das cerimônias religiosas. A religião, por sua vez, embora não tenha condenado e proibido sempre os ritos mágicos, olha-os em geral de modo desfavorável. Como observa Hubert e Mauss, há, nos procedimentos do mago, algo de profundamente anti-religioso" (Durkheim, 1989, p. 75).

É importante ressaltar, porém, quando analisamos as formas de contestação ao monopólio simbólico dos sacerdotes, que embora haja nesse sentido uma certa

²¹ "Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como *profanadora* na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da *legitimidade* dos detentores deste monopólio" (Bourdieu, 1998b, p. 45).

consonância entre magos e profetas, em todo o resto os mesmos se diferem: enquanto estes realçam a gratuidade de sua mensagem como forma de legitimar sua ambição de poder religioso, aqueles assumem a posição explícita de vendedores no mercado de salvação, submissos, pois, ao interesse material e obedientes à encomenda.

Ademais, contrariamente aos magos que se vinculam com mais facilidade ao campesinato, os profetas normalmente dialogam com grupos e classes citadinos, estabelecendo relações com o intelectualismo laico por ser este muito mais propenso ao debate de novos mandamentos e novas doutrinas²². Desse modo, o profeta consegue se inserir nas lutas do campo, subvertendo a ordem simbólica vigente por meio da dessacralização do sagrado (o arbitrário aceito como natural) e da sacralização do sacrilégio (a nova revelação que transgride a anterior) (Bourdieu, 1998b).

Ante a nova profecia, e conforme o êxito que a mesma alcance, os sacerdotes se vêem obrigados a adotar algumas medidas: caso o profeta aceite reconhecer a legitimidade do monopólio eclesiástico e da hierarquia que a garante, incorpora-se a nova revelação como complementar à tradição já existente²³, cuja depositária é a própria igreja que representam; todavia, na hipótese contrária, tenta-se suprimir o profeta através da violência física ou simbólica (no caso, por exemplo, da excomunhão²⁴), ao mesmo passo que se reforça a doutrina da própria igreja por meio de dogmas e livros canônicos (Weber, 1992).

Todavia, fracassando os sacerdotes em sua tentativa de incorporar ou suprimir o profeta, conseguirá o mesmo estabelecer-se de modo permanente no mercado da salvação, não somente pelo seu carisma, mas também, pela força material e simbólica dos grupos e classes de leigos que conseguir mobilizar. Não sem motivo, pois, a mensagem profética é marcada pela ambigüidade (efeito de compreensão dupla); assim, mesmo quando direcionada a um público socialmente específico, consegue outras adesões, na medida em que, por meio de subentendidos e mal-entendidos, origina

²² Aliás, normalmente o profeta é um leigo que apóia seu poder sobre seguidores igualmente leigos; daí, a comum desvalorização dos elementos mágicos do ofício sacerdotal (Weber, 1992).

²³ A incorporação de S. Francisco de Assis aos quadros da igreja por meio de sua canonização é exemplo claro disso (Bourdieu, 1998b).

²⁴ "Os meios de poder da hierocracia para impor suas pretensões, mesmo prescindindo-se do apoio por parte do poder político, que a Igreja exige e que lhe é concedido, são imponentes: a excomunhão e a exclusão da participação nos cultos têm o mesmo efeito que o mais radical boicote social, e o boicote econômico, na forma da proibição de manter contatos com os excluídos, é de algum modo próprio de toda hierocracia" (Weber, 1999, p. 369).

"percepções reinterpretaivas que introduzem na mensagem todas as expectativas dos receptores"²⁵ (Bourdieu, 1998b, p. 94).

Vê-se, pois, que o leigo, malgrado seja considerado duplamente profano — no sentido de "ignorante da religião e de estranho ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado" (idem, p. 43) —, exerce papel de destaque no campo religioso; afinal, uma empresa de salvação só conseguirá se estabelecer de modo duradouro no mercado simbólico, se souber atender às demandas de legitimação e de compensação, bem como às do tradicionalismo e do intelectualismo laicos.

As demandas de legitimação e de compensação encontram sua razão primeira na desigual apropriação simbólica do capital econômico pelos vários grupos e classes sociais; assim, enquanto aqueles que detêm maior capital buscam legitimar na religião sua situação e seu próprio estilo de vida, os demais buscam suprir o fato de não terem poder na estrutura do campo por meio da noção de prestígio em uma vida ulterior. De qualquer modo, a empresa de salvação tem que fornecer ao leigo não somente um sentido de mundo, mas um sentido de estar no mundo naquela específica posição em que se encontra (Weber, 1992) — e se tal justificativa se mostrar oportuna aos vários consumidores de bens de salvação, ainda que seja contraditória e paradoxal, será de pronto aceita²⁶.

Além disso, o agente religioso deve ser capaz de transacionar, também, com as correntes laicas do tradicionalismo e do intelectualismo. Em relação ao primeiro, principalmente porque a classe sacerdotal se vê obrigada a fazer concessões às idéias mais arraigadas dos leigos, na medida em que busca regulamentar a vida dos mesmos conforme a vontade divina. Isso acontece principalmente

"(...) cuando no ha habido alguna demagogia profética que haya rechazado la fe de las masas en su vinculación tradicional, mágicamente motivada. A medida que la vasta masa se va convirtiendo en objeto de la influencia y sirve de sostén al poder de los sacerdotes, en esa misma medida el trabajo sistematizador de éstos debe adoptar las formas más tradicionales, es decir, las mágicas, de las representaciones" (Weber, 1992, p. 375).

²⁵ "*O efeito de compreensão dupla* que se produz forçosamente e sem que seja preciso provocá-lo de modo explícito sempre que uma mensagem única é interpretada em referência a condições de existência opostas, constitui com certeza uma das mediações pelas quais efetua-se o efeito de imposição lógica que toda religião realiza" (Bourdieu, 1998b, p. 54).

²⁶ "E o êxito da empresa, isto é, a força da crença, é função do grau em que o grupo traz sua contribuição à empresa individual de ocultação, e portanto, do interesse do grupo em ocultar a contradição" (Bourdieu, 1998b, p. 56).

E em relação aos intelectuais, porque são eles que inserem a problemática do sentido na religião, na medida em que promovem o desencantamento dos processos do mundo, fazendo com que os mesmos percam seu significado²⁷. Ademais, a salvação pelas vias racionais, isenta de práticas e crenças mágicas, o que acaba relegando o corporal, o sensual e o natural à dimensão de tentação, passa pelas origens do próprio sacerdote, intelectual forjado na necessidade de se interpretar os textos sagrados para os consumidores de bens de salvação (Weber, 1992).

Fica claro, pois, que o leigo, ao se constituir destinatário da oferta dos bens de salvação, assume importante papel no campo simbólico, ao lado de sacerdotes, profetas e feiticeiros. Afinal, embora o mesmo desconheça sua contribuição à lógica da estrutura do campo, ainda assim, e até por isso, a reproduz e reforça, legitimando cada vez mais o poder simbólico que permeia as relações nele travadas.

Assim sendo, findamos o presente tópico e passamos à análise do direito enquanto sistema e campo simbólico, mas não sem antes fazermos uma observação final. Para tanto, remetemos a duas idéias de Bourdieu:

"a) a autoridade propriamente religiosa e a força temporal que as diferentes instâncias religiosas podem mobilizar em sua luta pela legitimidade religiosa dependem diretamente do peso dos leigos por elas mobilizados na estrutura das relações de força entre as classes; b) em consequência, a estrutura das relações objetivas entre as instâncias que ocupam posições diferentes nas relações de produção, reprodução e distribuição de bens religiosos, tende a reproduzir a estrutura das relações de força entre os grupos ou classes, embora *sob a forma transfigurada e disfarçada* de um campo de relações de força entre instâncias em luta pela manutenção ou pela subversão da ordem simbólica" (Bourdieu, 1998b, p. 70).

Com razão, pois, Marx quando afirma que a crítica à religião é a premissa de toda a crítica (Marx, 1974), visto que a estrutura religiosa não só surge como fruto da própria estrutura social, mas também a reproduz, na medida em que promove a manipulação simbólica das aspirações, por meio de suas sanções santificantes que convertem em limites legais os limites e as barreiras econômicas e políticas efetivas (Bourdieu, 1998b). Tal estrutura, porém, encontra-se de tal modo transfigurada, que é muito difícil não aceitá-la como legítima e natural; assim, arbitrária não é a estrutura, mas sempre a postura de quem a contesta.

²⁷ Como consta da segunda parte da dissertação uma análise acerca do intelectualismo laico entre as Testemunhas de Jeová, preferimos fazer em tal momento, e não no presente intróito, uma explicação mais detalhada sobre tal conceito.

4. O direito

4.1. O direito enquanto sistema simbólico

Para compreendermos a lógica simbólica pela qual se orienta o direito, por demais oportuna é a teoria da tridimensionalidade do mesmo, à qual Miguel Reale deu importante contribuição. Segundo o jusfilósofo,

“a) onde quer que haja um fenômeno jurídico, há, sempre e necessariamente, um *fato* subjacente (fato econômico, geográfico, demográfico, de ordem técnica etc.); um *valor*, que confere determinada significação a esse fato, inclinando ou determinando a ação dos homens no sentido de atingir ou preservar certa finalidade ou objetivo; e, finalmente, uma *regra* ou *norma*, que representa a relação ou medida que integra um daqueles elementos ao outro, o fato ao valor; b) tais elementos ou fatores (*fato*, *valor* e *norma*) não existem separados um dos outros, mas coexistem numa unidade concreta; c) mais ainda, esses elementos ou fatores não só se exigem reciprocamente, mas atuam como elos de um processo (...) de tal modo que a vida do Direito resulta da integração dinâmica e dialética dos três elementos que a integram” (Reale, 1981, p. 65).

Desse modo, desde sua origem, quando do aparecimento da norma jurídica, fruto de uma síntese fática-axiológica, até sua aplicação aos casos concretos, o direito se caracterizaria por uma estrutura tridimensional, ao mesmo tempo estruturada e estruturante. Dentro de tal estrutura, as relações objetivas travadas entre fato, valor e norma se explicariam conforme a metáfora do prisma que refrata a luz que incide sobre si. Assim, segundo tal metáfora, o campo no qual surge a norma poderia se comparar

“(...) à imagem de um raio luminoso (impulsos e exigências axiológicas) que, incidindo sobre um prisma (o multifacetado domínio dos fatos sociais, econômicos, técnicos etc.), se refrata em um leque de 'normas possíveis', uma das quais apenas se converterá em 'norma jurídica', dada a interferência do Poder.

É (...) a co-participação opcional da autoridade (seja ela a de um órgão legislativo ou judicante, ou ainda o poder difuso no corpo social) que converte em norma, armando-a de sanção, uma dentre as muitas vias normativas possíveis, dando, assim, origem a um *modelo jurídico*, que é uma estrutura normativa da experiência destinada a disciplinar uma classe de ações, (...).

Cada modelo jurídico, em suma, considerado de per se, corresponde a um momento de integração de certos fatores segundo valores determinados, representando *uma solução temporária (momentânea ou duradoura) de uma tensão dialética entre fatos e valores, solução essa estatuída e objetivada pela interferência decisória do Poder em dado momento da experiência social*” (Reale, 1986, p. 553-554).

Ora, inevitável se mostra a comparação entre a metáfora levi-straussiana do jogo de cartas e a acima referida. Afinal, como os valores que incidem sobre os fatos sociais e que se refratam numa quantidade equivalente de normas possíveis não são ilimitados, igualmente as normas não o são, sendo possível, pois, delimitar o repertório ideal dentre o qual as sociedades escolhem seu direito. Assim, embora cada sociedade receba diferentes cartas no jogo, que no caso podem ser a diversidade de fatos e valores, e possa estabelecer táticas próprias, todas devem ter em mente a regra geral que norteia o jogo, o que explica a consonância de certas tutelas jurídicas entre sociedades por vezes tão díspares.

Desse modo, também em relação ao direito poder-se-iam verificar as invariantes culturais, as normas de direito comuns a todas as estruturas jurídicas das sociedades, visto que as regras gerais do jogo remontariam à unicidade da estrutura primordial: a razão humana²⁸. Outro aspecto que cumpre ressaltar é a atuação da estrutura social no processo de escolha, dentre as normas possíveis, daquela que terá força cogente. Assim sendo,

"o verdadeiro legislador não é o redator da lei mas sim o conjunto dos agentes que, determinados pelos interesses e os constrangimentos específicos associados às suas posições em campos diferentes (campo jurídico, e também campo religioso, campo político, etc.), elaboram aspirações ou reivindicações privadas e oficiosas, as fazem aceder ao estado de 'problemas sociais', organizam as expressões (artigos de imprensa, obras, plataformas de associações ou de partidos, etc.) e as pressões (manifestações, petições, diligências etc.) destinadas a 'fazê-las avançar'" (Bourdieu, 1998a, p. 248).

Desse modo, os agentes que detiverem maior capital simbólico conseguirão universalizar seu estilo de vida e sua visão de mundo, não só por meio do processo de gênese da norma, mas também no de sua aplicação. Afinal, quando da aplicação da norma jurídica, tem-se uma regra pré-existente que deve ser aplicada, às vezes, em face de novos fatos ou de novas valorações que, acrescidas às primeiras, vem exigir do aplicador e operador do direito novo exercício dialético. Todavia, como o agente judiciário encontra-se legitimado pela mesma estrutura que forjou a norma (e que, por conseguinte, forjou a própria estrutura político-judiciária do Estado), ao aplicar tal

²⁸ Poder-se-ia denominar de direito natural essa consonância de direitos entre as sociedades, lembrando-se, apenas, que para os jusnaturalistas a origem primeira de tal direito não remeteria à razão primordial, mas sim, ao princípio teológico.

norma aos novos fatos acabará reforçando aqueles mesmos valores que lhe deram origem²⁹.

Caracteriza-se, assim, mais uma vez o poder simbólico, tido por legítimo por ser ignorado como arbitrário. Desse modo, a Constituição, conforme Ferdinand Lassale, não passa de um símbolo que expressa a soma dos fatores reais de poder que regem o país (Silva, 1995); todavia, mais que simplesmente expressar, ela os acaba reforçando. Expliquemos.

A rigor, existem dois tipos de Constituição: a “normativa” e a “nominalista ou aparente”. A primeira é aquela que, de fato, regula e expressa relevantemente as relações reais de poder; a segunda, caracteriza-se por um hiato radical entre texto e realidade constitucionais, de modo que a adequação da realidade ao texto da Lei Maior importaria profundas transformações sociais. Desse modo, embora ambas acabem reforçando as relações de poder, a Constituição nominalista se mostra muito mais arbitrária que a normativa. Isso porque o modelo constitucional, que de modo algum se encontra materializado na realidade,

“atua como *ideal*, que por meio dos ‘donos do poder’ e sem prejuízo para os grupos privilegiados deverá ser realizado, desenvolvendo-se, então, a fórmula retórica da ‘boa intenção’ do legislador constituinte e dos governantes em geral” (Neves, 1996, p. 326).

Fica por demais claro, então, que a codificação de um modelo ideal reforça ainda mais as relações de poder na medida em que condiciona as alterações da estrutura social, prevenindo o sistema simbólico político-jurídico contra outras alternativas mais drásticas. Não sem motivo, pois, que a retórica social dos direitos humanos é, de forma paradoxal, tanto mais intensa quanto menor o grau de concretização normativa do texto constitucional (Neves, 1996). Desse modo, o direito individual à liberdade de crença, tão utilizado como referencial nesta pesquisa, pode significar antes um ideal a ser alcançado que uma realidade a ser garantida.

²⁹ Oportuno ressaltar que, dentro do sistema político nacional, a estrutura que age no Poder Legislativo acaba refletindo no Judiciário, influenciando-o na medida em que os Ministros das cortes superiores de justiça do Brasil só são nomeados após aprovação dos senadores. Vejamos, como exemplo, dois artigos da Constituição Federal de 1988: "Art. 101. (...) Parágrafo único. Os Ministros do Supremo Tribunal Federal serão nomeados pelo Presidente da República, depois de aprovada a escolha pela maioria absoluta do Senado Federal"; "Art. 104. (...) Parágrafo único. Os Ministros do Superior Tribunal de Justiça serão nomeados pelo Presidente da República, dentre brasileiros com mais de trinta e cinco e menos de sessenta e cinco anos, de notável saber jurídico e reputação ilibada, depois de aprovada a escolha pelo Senado Federal (...)".

Por fim, claro está que o direito pode igualmente ser analisado sob a sociologia dos sistemas simbólicos. Todavia, para melhor entendermos a própria lógica simbólica jurídica, teremos que nos reportar ao conceito de campo, a fim de que a análise não se restrinja apenas à norma. Afinal,

"A questão do poder fica empobrecida quando é colocada unicamente em termos de legislação, de Constituição, ou somente em termos de Estado ou de aparelho de Estado. O poder é mais complicado, muito mais denso e difuso que um conjunto de leis ou um aparelho de Estado" (Foucault, 2000, p. 221).

4.2. O campo jurídico

Conforme Bourdieu, a noção de campo surge como a melhor alternativa à compreensão da prática e do discurso jurídicos, haja vista evitar o reducionismo tanto marxista, que entende o direito como reflexo direto das relações de força existentes, quanto kelseniano, para quem o direito em sua forma pura não mantém qualquer relação com o mundo social (Bourdieu, 1998a). Não sem razão, pois, utilizamos o conceito de campo jurídico como referência primeira para, a partir dele, lançarmo-nos ao estudo das trocas simbólicas que ocorrem em seu âmbito. Em tempo,

"O campo jurídico é o lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito, quer dizer, a boa distribuição (*nomos*) ou a boa ordem, na qual se defrontam agentes investidos de competência ao mesmo tempo social e técnica que consiste essencialmente na capacidade reconhecida de *interpretar* (de maneira mais ou menos livre ou autorizada) um *corpus* de textos que consagram a visão legítima, justa, do mundo social" (Bourdieu, 1998a, p. 212)³⁰.

Ao analisarmos tal conceito, é mister ressaltarmos, de pronto, o termo "consagrar", que de qualquer modo nos remete novamente à noção de campo religioso, antecipando desde já a abordagem a que nos propomos fazer no próximo tópico, acerca da proximidade entre os campos jurídico e religioso. Este efeito de consagração, próprio da religião, é que converte o "*ethos* enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e

³⁰ Foucault analisou como a disposição espacial do tribunal implica uma ideologia: "Qual é essa disposição? Uma mesa; atrás dessa mesa, que os distancia ao mesmo tempo das duas partes, estão terceiros, os juízes; a posição destes indica primeiro que eles são neutros em relação a uma e a outra; segundo, implica que o seu julgamento não é determinado previamente, que vai ser estabelecido depois do inquérito pela audição das duas partes, em função de uma certa norma de verdade e de um certo número de idéias sobre o justo e o injusto; e, terceiro, que a sua decisão terá peso de autoridade. Eis o que quer dizer esta simples disposição espacial" (Foucault, 2000, p. 45). Todavia, embora a análise de Foucault possa fornecer subsídios à compreensão do campo simbólico, não se pode considerar como coincidente essa análise simbólica do espaço - em que se travam as relações jurídicas concretas - com a análise de espaço ou campo simbólico, no qual ocorrem as relações objetivas que põe à mostra a estrutura que as norteia.

de apreciação em *ética* enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas" (Bourdieu, 1998b, p. 46), promovendo a legitimação e universalização de um modo de vida e de uma visão de mundo até então particulares – prática essa bastante comum no campo jurídico. Tal efeito universalizante, fruto do efeito de consagração, é um dos meios pelos quais se consegue impor uma ordem simbólica própria.

Afinal,

"Pela promoção ontológica que ela opera ao transformar a regularidade (aquilo que se faz regularmente) em regra (aquilo que é de regra fazer), a normalidade de facto em normalidade de direito, a simples *fides* familiar, que assenta todo um trabalho de manutenção do reconhecimento e do sentimento, em direito de família, provido de um arsenal de instituições e de constrangimentos, segurança social, abonos de família, etc., a instituição jurídica contribui, sem dúvida, *universalmente* para impor uma representação da normalidade em relação à qual todas as práticas *diferentes* tendem a aparecer como *desviantes*, anómicas, e até mesmo anormais, patológicas (especialmente quando a "medicalização" vem justificar a "jurisdicização")" (Bourdieu, 1998a, p. 246-247).

Para conseguir materializar tal postura universalizante nas normas, a linguagem jurídica se vê obrigada a utilizar recursos vários, tais como: frases impessoais, construções passivas, pronomes indefinidos, verbos na terceira pessoa, fórmulas lapidares e formas fixas. Todavia, nenhum desses recursos causa tanta repercussão quanto o efeito de neutralização conseguido pelo desvio dos significados, ou seja, pelo uso particular da linguagem vulgar³¹. Tal recurso cria um lugar neutro, um distanciamento e uma desvinculação da norma em relação ao campo social, bem como uma desapropriação simbólica, a geratriz da divisão entre profanos e detentores do monopólio dos bens jurídicos.

Em razão dessa neutralização, torna-se muito mais fácil ao agente jurídico acreditar na trans-historicidade do direito, que estaria, assim, fundamentado ou em si mesmo ou em um princípio transcendental, mas, em ambos os casos, alheio sempre à realidade social. Cumpre ressaltar, todavia, que tal entendimento não derivou simplesmente de recursos lingüísticos, mas também, de uma herança cultural francesa que influenciou sobremaneira o nosso direito através do Código Napoleônico de 1804³².

³¹ Dizer, por exemplo, que um juiz específico é incompetente para julgar determinada lide não importa em agressão ou demérito como faz crer a utilização vulgar do termo.

³² Cf. Rodrigues, 1993b.

Afinal, toda a discussão acerca da cultura³³ gerou na França do século XVIII uma postura universalizante, amparada na idéia de que anterior às culturas específicas das nações haveria uma cultura da humanidade: a idéia da unidade suplantaria, pois, a consciência da diversidade (Cuche, 1999), numa postura que contribuiu, de forma clara, para a concepção de um direito universal.

Todavia, quando se consegue erigir uma visão de mundo específica ao posto de norma abstrata um problema se impõe: como aplicar tal norma universalizante a casos particulares. Assim sendo, é imperiosa a análise de outro elemento constituidor da noção de campo jurídico: a interpretação, forma de apropriação da força simbólica que se encontra em potencial no texto jurídico. Afinal, a

"significação prática da lei não se determina realmente senão na confrontação entre diferentes corpos animados de interesses específicos divergentes (magistrados, advogados, notários, etc.), eles próprios divididos em grupos diferentes animados de interesses divergentes, e até mesmo opostos, em função sobretudo da sua posição na hierarquia interna do corpo, que corresponde sempre de maneira bastante estrita à posição da sua clientela na hierarquia social" (Bourdieu, 1998a, p. 217-218).

Vê-se, pois, que não basta ao agente social que detém o capital simbólico consagrar seu modo de vida e sua visão de mundo através da norma; é necessário, também, consagrar a interpretação dessa norma, quando de sua aplicação. Desse modo, ao fazermos tal análise conseguimos desvelar o arbitrário não só no processo de universalização da norma, mas também na pretensa imparcialidade dos julgamentos. Conforme bem esclarece o sociólogo francês,

"(...) o juiz, ao invés de ser sempre um simples executante que deduzisse da lei as conclusões directamente aplicáveis ao caso particular, dispõe antes de uma parte de autonomia que constitui sem dúvida a melhor medida da sua posição na estrutura da distribuição do capital específico de autoridade jurídica; os seus juízos, que se inspiram numa lógica e em valores muito próximos dos que estão nos textos submetidos à sua interpretação, têm uma verdadeira função de *invenção*. Se a existência de regras escritas tende sem qualquer dúvida a reduzir a variabilidade comportamental, não há dúvida também de que as condutas dos agentes jurídicos podem referir-se e sujeitar-se mais ou menos estritamente às exigências da lei, ficando sempre uma parte de arbitrário, imputável a variáveis organizacionais como a composição do grupo de decisão ou os atributos dos que estão sujeitos a uma jurisdição (...)" (Bourdieu, 1998a, p. 222-223).

³³ Utilizamos o termo cultura como sendo equivalente à idéia de "civilização" utilizada pelo franceses, mas cientes de que, para os mesmos, a noção de cultura estava relacionada aos progressos individuais, enquanto "civilização" evocaria os progressos coletivos (cf. Cuche, 1999).

Assim, as características de calculabilidade e previsibilidade dos julgamentos, de que tanto se jacta o direito racional empreendido pelos romanos e deixado como herança à tradição ocidental, são extremamente questionáveis, fazendo com que todo o formalismo jurídico tenha a função de legitimar um veredito que decorre, muitas vezes, mais das atitudes éticas dos agentes que das normas puras de direito. Ora, em face da polissemia dos textos jurídicos, da possibilidade de restringir ou ampliar o entendimento da norma em cada caso, da analogia, resta claro como o agente jurídico dispõe de meios para, na aplicação da norma, reforçar a mesma estrutura que atuou na formação dessa norma e que legitima a apropriação do capital jurídico por ele efetivada³⁴.

Tal veredito, quando não mais passível de recurso para os tribunais, torna-se incontestado. Afinal, o justiciável, aquele que passou pelo desapossamento do capital simbólico, para adentrar no campo jurídico tem que renunciar à administração pessoal de seus conflitos, que poderia se dar pela violência, arbitragem ou mesmo através de uma solução amigável, e aceitar as decisões dele advindas. Verifica-se, dessa forma, não só a desapropriação do capital jurídico, mas também a desapropriação do próprio direito pleiteado, que sai da órbita do justiciável e se insere na dos agentes que os representam: os advogados - esse monopólio é mais uma característica do campo jurídico. Vejamo-la.

A preocupação em se manter tal monopólio se materializa, inicialmente, em um rígido controle das instituições que formam os agentes juridicamente autorizados a vender serviços jurídicos. No Brasil, por exemplo, isso se mostra por demais claro tanto na exigência de todos os bacharéis serem submetidos ao exame de ordem para poderem ingressar no campo jurídico, quanto na divulgação da lista de faculdades de direito às quais a Ordem dos Advogados do Brasil dá o seu aval - embora tal prática seja totalmente desconsiderada pelo órgão público responsável pela avaliação dos cursos superiores.

Além disso, esses profissionais buscam garantir a imprescindibilidade de sua presença em qualquer pleito que se faça junto às instituições judiciárias³⁵. Todavia, ante a possibilidade de se demandar em juízo, ainda que em isoladas situações, de forma

³⁴ De modo diverso, pode também o agente jurídico, quando da aplicação da norma, contestar a ordem simbólica vigente; isso tem ocorrido no Brasil, ainda que de forma tímida, através de juristas do Rio Grande do Sul e de Brasília por meio do chamado uso alternativo do direito (interpretação da norma voltada para o bem comum e para a justiça social) e do direito alternativo em sentido estrito (quando, para atingir os fins sociais, não basta interpretar a norma de um modo específico, mas é necessário julgar contra a própria norma) (Rodrigues, 1993a).

³⁵ Em função disso, tais profissionais acabaram conseguindo que se constasse na Constituição Federal de 1988, em seu art. 133 o seguinte texto: "O advogado é indispensável à administração da justiça (...)".

pessoal, sem a necessidade de tais profissionais - como, por exemplo, na justiça do trabalho - começam os mesmos a promover o direito das minorias desfavorecidas ou as incitar a fazer valer seu direito, a fim de não verem reduzido o mercado em que atuam (Bourdieu, 1998a).

Ademais, são também os profissionais do direito os únicos capacitados a transformar o caso concreto, expresso pelo justiciável em linguagem vulgar, em problema jurídico revestido de uma linguagem própria e inserto em todo o formalismo que garante àqueles a exclusão do profano no campo jurídico - exclusão que pode ser em relação ao capital simbólico ou, até mesmo, em relação ao próprio direito quando os profissionais, por atitudes éticas, políticas ou questão de afinidades, se negam a representar o justiciável.

Por fim, o campo jurídico só se consegue manter como tal em função de uma cadeia de legitimidade que se inicia na própria norma, passa pelo juiz e advogado e, de elos em elos, acaba por remeter à estrutura social. Desse modo, não é a sanção advinda do descumprimento da norma que garante sua efetividade, mas o fato dessa norma conseguir cristalizar em si uma estrutura que ela não cria, apenas expressa. Ademais,

"Forma por excelência do discurso legítimo, o direito só pode exercer a sua eficácia específica na medida em que obtém o reconhecimento, quer dizer, na medida em que permanece desconhecida a parte maior ou menor de arbitrário³⁶ que está na origem do seu funcionamento" (Bourdieu, 1998a, p. 243).

Outrossim, ainda em relação à eficácia simbólica do direito, vê-se como não é fácil uma alteração de tal estrutura pelos dominados ou pelos desapropriados do capital simbólico. Expliquemos. A posição dos diferentes especialistas nas relações de força internas do campo dependem diretamente do lugar ocupado pelos justiciáveis por eles representados no campo político. Desse modo, aqueles que pleiteiam direitos sociais ou trabalhistas, por exemplo, sofrem duas vezes o arbitrário do campo: uma vez, pela lógica própria do mesmo em relação àqueles que não estão em si inseridos; e, depois,

³⁶ René Girard demonstrou, por exemplo, uma das facetas desse arbitrário desconhecido do direito ao traçar uma aproximação entre o sistema judiciário e o sacrifício ritual. Para o estudioso francês, enquanto este servia como válvula de escape para a violência nas sociedades primitivas, na medida em que se sacrificava um inocente do próprio grupo no lugar do verdadeiro culpado como forma de se evitar o círculo vicioso da vingança, da mesma forma aquele, ao consagrar o princípio da culpabilidade baseado na retribuição, busca afastar a vingança interminável, convertendo-se ele mesmo em uma forma de vingança pública. Assim sendo, o sistema judiciário, do mesmo modo que o sacrifício, "dissimula, embora ao mesmo tempo revele, aquilo que o identifica à vingança, uma vingança semelhante a todas as outras, diferente somente por não se perpetuar, por não ser ela própria vingada" (Girard, 1990, p. 35).

por uma lógica simbólica interna ao campo que desconsidera as especialidades que tutelam o direito dos dominados na estrutura social.

Enfim, dessa forma, resta claro o conceito inicialmente proposto de campo jurídico. Mais que isso, resta demonstrada a possibilidade de se abordar não só a religião, mas, também, o direito sob o prisma da sociologia dos sistemas simbólicos e do campo simbólico, razão por que podemos passar à segunda parte do presente estudo, no qual faremos uma análise weberiana das Testemunhas de Jeová. Antes, porém, traçamos uma aproximação entre os campos religioso e jurídico, mostrando como ambos se influenciaram e se diferenciaram mutuamente no decorrer da história.

5. Os campos religioso e jurídico

A princípio, havia uma *total* identidade entre os campos religioso e jurídico: havia uma só linguagem, um só capital simbólico, uma só estrutura - e não é difícil entender o porquê. Quando o homem se viu frente a frente com seus primeiros conhecimentos acerca da ordem jurídica, que era a manifestação da própria estrutura, acabou questionando se ele era capaz de ser a fonte constitutiva de tal conhecimento, razão por que projetou-o para fora de si, dando-lhe um caráter de revelação teológica, recebendo depois, como depositário espiritual, aquilo que sua própria estrutura inconsciente havia criado.

Desse modo, o direito normalmente era tido como revelação de um deus ético. Aliás, mesmo nas religiosidades menos complexas, que não criam na existência de um deus pessoal, a exigência de uma postura ética era presente. Afinal, como os homens eram possuídos pelo espírito, pelo mana, não poderiam os mesmos, por meio de suas ações, contrariá-lo (Weber, 1992). Esse tabu, assim, conseguia atingir o mesmo resultado obtido pelas religiões racionais: estabelecer um certo ordenamento simbólico no campo.

De qualquer modo, o que se verificou foi uma reprodução, nas relações sociais, daquilo que já ocorrera no universo: da mesma forma que os deuses do céu haviam vencido o caos e instaurado a ordem no cosmos, também no informe mundo social apenas uma dádiva divina³⁷, interferindo na história da espécie humana, teria sido

Dessa forma, longe de objetivar um princípio abstrato de justiça, o sistema judiciário busca manter, de forma concreta, a segurança geral, ocultando, todavia, os motivos e os meios pelos quais a mantêm.

³⁷ "Por otra parte, los dioses del cielo disponen del curso de los astros. Las reglas rígidas a las que éstos están patentemente ligados, hacen fácilmente que esos dioses extiendan su señorío a todo lo que tiene o

capaz de pôr fim à desordem, legando, por conseguinte, as normas e a Justiça - considerada, às vezes, como verdadeira divindade (Reale, 1986).

Na Grécia, por exemplo,

“servir à Justiça era servir a Deus, de maneira que o homem se sentiu ligado nos seus comportamentos. Os laços resultantes do ideal de Justiça foram recebidos como leis. A lei, no seu sentido primordial, é bem um laço, um enlace. O homem que cumpre a lei não faz outra coisa senão respeitar um enlace que é de natureza divina. É por esta razão que o Direito primitivo obedece a um ritual ou a um formalismo religioso, e o desrespeito ao rito equivale à violação do justo” (Reale, 1986, p. 503).

Por oportuno, acerca da influência do formalismo religioso sobre o formalismo jurídico Durkheim também teceu considerações. Segundo o mesmo,

"Quando, na festa dos Tabernáculos, o judeu agitava o ar balançando ramos de salgueiro seguindo determinado ritmo, era para provocar o vento a se levantar e a chuva a cair; e acreditava-se que o fenômeno desejado resultava automaticamente do rito, desde que esse tivesse sido corretamente executado. Aí está, aliás, o que explica a importância primordial atribuída por quase todos os cultos à parte material das cerimônias. Esse formalismo religioso, que é provavelmente a primeira forma do formalismo jurídico, vem do fato de que a fórmula a ser pronunciada, os movimentos a serem executados, tendo em si mesmos a fonte de sua eficácia, perdê-la-iam se não estivessem exatamente conformes ao tipo consagrado pelo sucesso" (Durkheim, 1989, p. 66).

Não sem motivo, pois, os romanos, malgrado toda a tentativa de racionalizar a norma, inclusive estabelecendo diferenças entre o mandamento sacro, o *fas*, e as normas jurídicas de caráter civil, o *ius*, não tenham conseguido se livrar da influência da religião sobre o direito. Tal influência se expressa, primeiro, no rigor formal a que estava sujeito o direito romano em sua fase inicial: o menor erro na pronúncia, pelas partes, das fórmulas solenes constitutivas de um ato processual qualquer trazia consigo a perda do meio jurídico correspondente ou, eventualmente, de toda a causa, o que fez Weber afirmar que, em tal fase histórica, o direito em seus meios de decisão se mostrava tão irracional quanto os julgamentos feitos conforme a magia dos grupos de organização social menos complexa (Weber, 1999).

Ademais, também o caráter analítico do direito romano recebeu grande contribuição da religião. Afinal, o fracionamento e a decomposição dos complexos fatos sociais em atos jurídicos elementares, reduzindo cada processo à solução de um único

debiera tener reglas fijas, así, ante todo, a la declaración del derecho y a las buenas costumbres" (Weber, 1992, p. 336).

problema que seria resolvido a partir de um procedimento específico, remete aos deveres rituais da religião nacional romana, segundo a qual cada ação ou cada parte concreta da mesma encontrava-se sob a influência de um *numina* especial. Assim, o receio de negligenciar a adoração a um *numina* específico acabou levando o romano "a desarticular mentalmente cada acción particular en sus manipulaciones parciales conceptualmente determinables" (Weber, 1992, p. 335).

Outrossim, mesmo o direito sacro acabou encontrando lugar junto às normas racionais romanas, quer assumindo a forma de um direito natural, inerente ao homem e de inspiração divina, quer servindo como um direito não-formal, responsável por um abrandamento do rigor do direito formal na medida em que valoriza a piedade como um dos pilares da ética. De qualquer modo, a diferenciação entre os campos simbólicos ainda continuou bastante difusa, razão por que o cristianismo, nesse particular, assumiu importante papel.

Segundo Weber, a postura do cristianismo em relação ao Estado, e por conseqüência em relação ao substrato jurídico dele emanado, vai oscilar entre algumas posições bem definidas. Vejamo-las. A primeira postura dos cristãos da igreja primitiva foi de repúdio absoluto ao império romano, a grande referência de poder do Estado para a antigüidade. Nessa fase, o Estado é o reino do anticristo e todas as coisas dele derivadas são diabólicas. Em decorrência disso, o direito seria igualmente anti-cristão.

Justificando tal concepção, modernamente Tolstoi argumentava que para a religião qualquer exterioridade só assume um significado quando dotado de uma interioridade do qual seja a extensão. O direito, assim, por analisar apenas a exterioridade, desprezando o aspecto interior, afastar-se-ia daquilo que seria o mais necessário (Tolstoi *apud* Radbruch, 1979). Reforçando tal idéia de incompatibilidade entre direito e fé, Sohm argumenta que

“o formalismo jurídico e a coacção jurídica são incompatíveis com a essência da Igreja que se funda sobre a Fé e o Amor e, portanto, sobre a interioridade e a espontaneidade. (...) O pensamento jurídico manda-nos olhar para a conduta exterior como se esta fosse o essencial, e para a intenção que nela se exprime como coisa secundária; diz-nos que nos contentemos com essa conduta exterior e correcta (sic), desde que seja conforme ao direito, sem exigir no agente de qualquer acto (sic) uma intenção correspondente. Por outro lado, para a mentalidade religiosa, intenção, fé e amor são tudo; o amor e a fé são coisas que não podem obter-se coativamente (...). São produto dum movimento espontâneo da alma” (Sohm *apud* Radbruch, 1979, p. 362-363).

Ademais, salienta Sohm, em face da justiça comutativa há no Direito verdadeira compensação de egoísmos: a obrigação de um existe em face do direito de outro, assim como ao direito e obrigação de uma das partes correspondem sempre o direito e a obrigação da outra. Desse modo, só devemos servir o interesse alheio quando nisso se encontra implícito nosso próprio interesse, representando tal relação justamente o oposto das relações humanas fundadas no amor, o que implicaria numa oposição final entre direito e religião (Radbruch, 1979).

A segunda postura teria sido a da

"Plena indiferencia política; por conseguinte, tolerancia pasiva de la violencia (siempre e continuamente injusta); por lo tanto, también el cumplimiento activo de todas aquellas obligaciones que no afectan gravemente en sentido religioso a la salvación, así, en particular, el pago de impuestos; la frase 'dar a César lo que es del César' no significa quizá, como pretenden modernas tendencias armonizadoras, un reconocimiento sino, precisamente, una absoluta indiferencia por las cosas de este mundo" (Weber, 1992, p. 466).

Para o jusfilósofo Gustav Radbruch, essa era a real intenção da mensagem evangélica: difundir a não-essencialidade das coisas mundanas. Assim, retomando o exemplo da frase retromencionada, atribuída a Jesus Cristo, alega Radbruch que

“é preciso não esquecer que é na segunda parte da sentença, e não na primeira, que reside o essencial da doutrina. Na parábola dos trabalhadores da vinha [Mt. 20, 1-15], sabido é, a bondade e a graça afastam de si, com grande desprezo, todos os problemas do direito e da justiça. E quando - embora só por uma extraordinária ironia - se pretende ir buscar ao Evangelho a conduta do mordomo injusto [Lc 16, 1-9] como exemplo da preparação que devemos fazer das nossas contas a prestar a Deus, sabido é também que aquilo que aí há de mais incisivo e de quase aterrorador - posto não seja esse o tema da parábola - é ainda a opinião de Jesus acerca da nenhuma importância, ou seja, da *não-essencialidade*, de toda valoração exclusivamente jurídica” (Radbruch, 1979, p. 199).

Desse modo, conforme constata o filósofo, na visão de Jesus não seria tão grande a distância que separa o justo do injusto, até porque

“é evidente que a maneira como nos defendemos há de ser determinada pela maneira como somos atacados. É isto o que nos faz compreender por que é que a ‘maneira’ do nosso direito não possa deixar de ser fatalmente determinada pela ‘maneira’ que reveste o não-direito do nosso adversário, e que deste modo tanto o direito como a injustiça - apesar de o primeiro ser na melhor das hipóteses um bem relativo - acabem sempre por resvalar ambos no mesmo abismo comum do pecado. Só a esta luz é que poderemos compreender aquela sentença do

Evangelho na qual em todos os tempos se tem visto a mais radical subversão de todos os valores jurídicos: *'não resistais ao mal'*! Não disputeis por causa do casaco; daí também ao vosso inimigo a capa! Oferecei a face à bofetada do vosso inimigo! - Numa palavra: defender o nosso direito ou sofrer a injustiça, é o mesmo; ambas as coisas são igualmente indiferentes por *não-essenciais*" (idem).

Assim, como a única coisa que permanece por ser essencial é o Amor, a vida social só interessa à religião na medida em que surge como fruto direto da caridade, do despojamento, e não como consequência do ordenamento jurídico; prova disso, seria o modo de vida das comunidades cristãs primitivas em que tudo era de todos, conforme afirma o livro bíblico dos Atos dos Apóstolos³⁸.

A terceira postura do cristianismo seria de afastamento da vida política concreta, por trazer implícita em si o pecado, em função do culto à pessoa do imperador. Todavia, nesse momento, já ocorre um reconhecimento positivo da autoridade pública, mesmo que atéia, por ser algo desejado por seu Deus, um castigo a ser suportado pelos cristãos em função da queda de Adão, o homem original. Tal postura surge no momento em que a expectativa escatológica começa a ser minada pelo próprio tempo; assim, era necessário aprender a conviver e, até mesmo, valorizar a ordem estabelecida no mundo secular. Por oportuno, e antecipando uma análise que faremos na próxima parte da presente pesquisa, poderíamos classificar as Testemunhas de Jeová num ponto intermediário entre a segunda postura, pelo caráter escatológico do grupo religioso, e esta terceira, em decorrência das várias previsões de fim do mundo frustradas. Mas a isso nos reportaremos abaixo.

A quarta postura do cristianismo teria sido a da

"Valoración positiva de la autoridad pública, incluso de la no creyente, como medio de freno para los pecados del pagano no iluminado religiosamente, pecado reprobable en virtud del conocimiento natural que Dios le ha dado, y como condición general de toda existencia terrenal querida por Dios" (Weber, 1992, p. 466).

Segundo tal concepção, o cristianismo reconhece ao direito uma relativa significação religiosa, haja vista que, malgrado se encontrem em planos ou graus espirituais inferiores (*jus naturale - jus positivum - jus divinum*), são os mesmos continuamente bafejados com um reflexo do significado religioso dos planos superiores. Segundo os historiadores, tal posição frente ao direito e ao Estado secular deriva do arcabouço teológico justificador da construção jurídica e hierárquica eclesiástica.

Desse modo, se no campo religioso se faz presente o direito revelado por Deus, sobre o qual se funda toda a instituição hierocrática, no campo político existe o direito natural, igualmente revelado por Deus aos homens - uma estrutura jurídica de caráter revelacional, não decorrente, pois, de uma estrutura inconsciente - sobre o qual se apóia o Estado. Assim, ambos jamais entrariam em contradição, à exceção do Estado se desviar do caminho de Deus; nesse caso, ao direito divino pertenceria a primazia.

Tal idéia da primazia do direito divino, que merece realce, foi edificada durante considerável lapso de tempo e teve como decisiva a "racional" justificativa que lhe deu Santo Tomás de Aquino (*apud* Maluf, 1993). Para o mesmo, apenas duas dentre as sociedades são perfeitas ou completas: a civil e a religiosa (conforme a terminologia por nós adotada na presente pesquisa: campo jurídico-político e campo religioso), haja vista que se completam por si mesmas, por sua natureza, sem dependência ou subordinação. Ora, em face do dualismo cartesiano, sendo o homem matéria e espírito, compreensível seria a coexistência de tais sociedades que conduziriam o mesmo à consecução de dupla finalidade: dentro da sociedade civil, buscar conquistar os ideais comuns de felicidade, sujeitando-se às leis civis e à soberania do Estado; dentro da sociedade religiosa, subordinando-se às leis da natureza e à soberania de Deus, preparar-se para seu destino transcendental.

Cada uma, pois, dessas sociedades teria seu campo simbólico de atuação e nele seria soberana. Todavia, em havendo conflito de jurisdições deveria prevalecer o julgamento da igreja, em entendimento que tem sido levantado até em recentes datas pela Igreja Católica, como, por exemplo, o explicitou, em 1918, o Papa Bento XV: “a Igreja é uma sociedade perfeita e completa, independente da sociedade civil, mas superior a ela, e, assim, em caso de conflito, a autoridade da Igreja deve prevalecer sobre a autoridade temporal” (*apud* Maluf, 1993, p. 352). Em face disso, para o catolicismo permanece atual a justificativa tomista para a supremacia do direito divino: se a sociedade civil cuida do corpo e a religiosa da alma, sendo a alma superior ao corpo é, por conseguinte, a Igreja (e a religião) superior ao próprio Estado (e ao direito dele decorrente).

Por fim, poderíamos considerar uma quinta e última postura: a correspondente às idéias defendidas por Lutero. Para o mesmo, o direito nem é de Deus, nem contra Deus: é apenas estranho a ele. Assim, o reformista acaba por tentar delimitar a jurisdição do direito e a maneira como o crente deve se portar diante tanto da fé quanto da norma.

³⁸ Cf. livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, capítulo 2, versículos de 42 a 47.

Sobre a área de atuação das leis humanas, reafirmava Lutero que as mesmas só podem estender-se ao domínio dos corpos e dos bens materiais, a tudo quanto é exterior sobre a face da terra, porque sobre as almas Deus não admitiria outro governo que não fosse o seu. Destarte, era preciso também distinguir dois governos: o dos homens, criado para manter a ordem entre os mesmos, evitando, assim, suas más ações, e o de Deus, voltado para a santificação das almas.

Mas como deveria se colocar o fiel ante tal duplicidade de campos simbólicos? A princípio, interpretando a metáfora cristã do oferecer a outra face àquele que lhe dá uma bofetada, Lutero doutrinou que estando a vítima sob o governo dos homens nada deveria fazer, por sua própria iniciativa, para defender seu direito, tendo em vista que isso competiria à autoridade. Ademais, se a autoridade nada fizesse, apenas restaria à vítima sofrer o gravame sem resistir ao mal (*apud* Radbruch, 1979). Ao depois, o reformista achou melhor reestruturar sua teoria, acrescentando-lhe novo elemento: se há dois campos, em cada um deles deve se comportar o crente, enquanto agente simbólico, de forma diversa: ou como cristão ou como cidadão, o que lhe abria a possibilidade de defender seu direito.

Daí Lutero afirmar que

“qualquer cristão deve considerar-se uma pessoa deste mundo (e este mundo acha-se, pelo menos no que toca ao seu corpo e bens, sob a autoridade do imperador). Todos são membros duma classe, detentores de qualquer emprego, como chefes de família com mulher e filhos, pois tudo isso é de alçada do imperador. Só és cristão na tua própria pessoa; em face dos que te servem, és já outra pessoa e estás obrigado a protegê-los. Repara que falamos agora dum cristão na sua vida de relação, *in relatione*; não dele em si mesmo, na sua pessoa, mas enquanto ligado a outros que possam achar-se abaixo, acima ou ao lado dele” (Lutero *apud* Radbruch, 1979, p. 366).

Assim, se para o cristianismo católico o direito apresentava uma essencialidade relativa, para o luterano ele se transformou numa essencialidade apenas provisória, tendente a se converter, no fim dos tempos, numa não-essencialidade.

De qualquer modo, malgrado a decisiva contribuição do cristianismo no processo de diferenciação e individuação dos campos simbólicos jurídico e religioso, o objeto do presente estudo mostra quão frágil é a linha limite entre um e outro, mesmo porque ambos os campos são norteados por uma mesma lógica estrutural que se reproduz por meio da atuação prática de seus agentes. Por isso, ao considerarmos a proximidade entre tais campos, não buscamos fornecer uma solução final acerca de suas

características diferenciadoras, mas sim, mostrar que a realização de uma análise que perpassasse essas duas realidades é oportuna, sem ser oportunista. E tal análise, no caso, refere-se à recusa das Testemunhas de Jeová em se submeter a tratamentos médicos que utilizem a transfusão sanguínea.

Feitas tais considerações, acreditamos estar munidos de material mais que suficiente à compreensão do fenômeno religioso de que trata a presente pesquisa, restando, apenas, uma detida análise sobre as categorias utilizadas pelas Testemunhas de Jeová, a fim de confrontá-las com a sociologia dos sistemas simbólicos. Em razão disso, passamos à segunda parte da presente dissertação, verticalizando nossa pesquisa através do estudo da história, crenças e práticas do grupo religioso em face da sociologia weberiana.

PARTE II - COMPREENDENDO O GRUPO RELIGIOSO

Ante a necessidade de se perscrutar que categorias norteiam o consenso dentro do grupo religioso das Testemunhas de Jeová, com vistas a uma melhor compreensão da negativa a tratamentos médicos que se valham de transfusão sanguínea, buscar-se-á fazer uma análise weberiana da história, das práticas e das crenças do referido grupo, desde suas origens até os dias atuais. Ressalte-se que não se trata de discorrer, meramente, sobre fatos sucessivos, mas sim, de entender como os conceitos de profeta, congregação, bens simbólicos, intelectualismo e ascetismo, por exemplo, têm uma clara repercussão na sistemática adotada pelo grupo. Senão, vejamos.

1. Charles T. Russell: estabelecendo os pilares do grupo

A fase de constituição de uma empresa de salvação é de fundamental importância, pois nela se manifesta de forma evidente o carisma de origem que, seja observado com rigor, seja reinterpretado pelas circunstâncias, acaba norteando toda a história de tal empresa. Não sem motivo, pois, remetemos a análise inicial a Charles Taze Russell, o primeiro presidente da pessoa jurídica modernamente conhecida como "Watch Tower Bible and Tract Society" (Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados) e o principal responsável pela divulgação das doutrinas que serviram de referência para os ensinamentos dos "International or Associated Bible Students" (Estudantes da Bíblia Internacionais ou Associados), nomes pelos quais as Testemunhas eram conhecidas antes de 1931 (Penton, 1997).

Russell, nascido em 1852 em Allegheny, hoje parte de Pittsburgh, na Pensilvânia, Estados Unidos da América, era filho de presbiterianos; durante a adolescência, porém, filiou-se à Igreja Congregacional, por achar seus ensinamentos menos austeros, ao mesmo tempo em que seu pai, Joseph, começava a se interessar pelo adventismo. Malgrado tal interesse do pai, as referências biográficas de Russell atestam que o primeiro contato substancial do mesmo com a doutrina adventista foi em 1869, quando ouviu uma pregação de Jonas Wendell, pastor da Igreja Cristã do Advento, o que fez com que voltasse a estudar com afinco os livros bíblicos³⁹.

³⁹ "Assim, reconheço estar endividado com os adventistas e com outras denominações. Embora a exposição bíblica feita por ele [Jonas Wendell] não fosse inteiramente clara, ... foi o suficiente, sob a orientação de Deus, para restaurar minha fé na inspiração divina da Bíblia e para mostrar que os escritos dos apóstolos e dos profetas estão indissolúvelmente vinculados. O que ouvi me fez voltar à minha Bíblia

Em decorrência disso, em 1870, unindo-se a alguns amigos e conhecidos formou a primeira classe dos Estudantes da Bíblia, cuja sistemática de estudo era a seguinte:

"Alguém fazia uma pergunta. Eles a consideravam. Procuravam todas as passagens bíblicas sobre esse ponto e, daí, quando ficavam satisfeitos com a harmonia dessas passagens, declaravam finalmente a conclusão a que chegavam e a registravam" (Testemunhas, 1993, p. 44).

Em tal fase, que marca a acumulação inicial de capital religioso, Russell recebeu influências e contribuições de pessoas como: George Stetson, pastor da Igreja Cristã do Advento; George Storrs, editor da revista "Bible Examiner" e defensor da imortalidade condicional, teoria segundo a qual a alma é mortal e a imortalidade, um dom a ser alcançado pelos cristãos fiéis; Nelson Barbour, editor da revista "Herald of the Morning" (Arauto da Aurora) e defensor da presença invisível de Cristo, teoria segundo a qual Jesus já teria voltado desde 1874, embora não o tivesse feito em carne, mas sim, em espírito.

Cumprido ressaltar que, durante muito tempo, Russell ajudou a manter a publicação do "Herald of the Morning", quer com contribuições financeiras, quer com textos doutrinários, até que, em 1878, divergiu com Barbour acerca da teoria do resgate⁴⁰. A partir daí, rompeu com o mesmo e resolveu publicar, no ano seguinte, sua própria revista, a "Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence" (A Torre de Vigia⁴¹ de Sião e o Arauto da Presença de Cristo): começava, assim, a difusão das idéias de Russell, o que passou a acontecer, posteriormente, por meio de publicações de distribuição gratuita, tais como a "Bible Students Tracts" (Tratados dos Estudantes da Bíblia).

A partir disso, concomitantemente ao aumento gradativo das classes de Estudantes da Bíblia, fortaleceu-se cada vez mais a organização institucional efetivada por Russell para fins de distribuição gratuita de literatura religiosa. Assim,

"Em 1884 foi estatuída a Zion's Watch Tower Tract Society (Sociedade de Tratados da Torre de Vigia de Sião) como instituição não-lucrativa,

para estudá-la com mais zelo e cuidado do que nunca antes, e serei sempre grato ao Senhor por esta orientação; pois, embora o adventismo não me tenha ajudado em nenhuma verdade específica, ajudou-me grandemente a desaprender erros, e assim me preparou para a Verdade" (Testemunhas, 1993, p. 43-44).

⁴⁰ Russel defendia que a morte de Jesus Cristo teria sido o bastante para restaurar toda a humanidade em plenitude, no que não concordava Barbour.

⁴¹ Acredita-se que a expressão "Watch Tower" ou Torre de Vigia tenha sido uma das influências de George Storrs, que teria publicado um livro na década de 1950 denominado "The Watch Tower: Or, Man in Death; and the Hope for a Future Life" (A Torre de Vigia: Ou, o Homem na Morte; e a Esperança de Uma Vida Futura).

em Pensilvânia, EUA. Elegia-se anualmente um presidente para a Sociedade. Esta constituía uma pessoa jurídica, que não dependia da vida de alguma pessoa física para levar avante a obra educativa, bíblica. Charles T. Russell foi eleito presidente, e seu escritório era encarado como sede.(...)

Em 1909, a sede da Sociedade Torre de Vigia foi transferida para Brooklyn, Nova Iorque, a fim de promover a expansão da pregação em escala internacional. Tornou-se necessário constituir uma pessoa jurídica associada, sob a lei do Estado de Nova Iorque, a qual agora é conhecida como a Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. (Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados de Nova Iorque, Inc.)" (As Testemunhas, 1989, p. 8-9).

No Brasil, a associação legalmente constituída pelas Testemunhas de Jeová para os mesmos fins recebeu o nome de Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados e atua segundo os moldes de sua matriz norte-americana. Em face de tais considerações iniciais, retomando a tipologia do campo religioso, importa-nos fazer uma análise acerca do fundador e da congregação dele decorrente: afinal, Russell se amolda à noção de profeta weberiano?

A princípio, poderíamos identificar em tal fenômeno religioso uma das principais características que, segundo Weber, nos permitiriam classificá-lo como sendo profético: o caráter gratuito da profecia, manifestado seja na missão não remunerada do profeta, seja na divulgação de sua mensagem por meio de panfletos (Weber, 1992). A classificação, todavia, não se mostra tão pacífica quando retomamos uma outra tipologia weberiana: a do reformador religioso.

"Los reformadores religiosos de la India del tipo Cankara y Ramanjua, y los reformadores como Lutero, Zwinglio, Calvino, Wesley, se separan de la categoría de los profetas porque no pretendieron ser portavoces de una nueva revelación y, menos todavía, de un encargo divino especial" (Weber, 1992, p. 361).

Ora, de fato, em nenhum momento Russell defendeu a originalidade de sua mensagem. Aliás, por muitas vezes se manifestou acerca das contribuições dadas pelas demais doutrinas ao entendimento dos Estudantes da Bíblia:

"Descobrimos que por séculos várias seitas e grupos dividiram entre si as doutrinas da Bíblia, misturando-as, em grau maior ou menor, com especulação e erro humano... Descobrimos que a importante doutrina da justificação pela fé e não pelas obras fora claramente enunciada por Lutero e mais recentemente por muitos cristãos; que a justiça, o poder e a sabedoria divina foram cuidadosamente preservados pelos presbiterianos, embora não discernidos claramente; que os metodistas apreciaram e louvaram o amor e a compaixão de Deus; que os adventistas prezaram a doutrina sobre a volta do Senhor; que os batistas,

entre outros pontos, sustentaram corretamente a doutrina do batismo em sentido simbólico, embora tivessem perdido de vista o verdadeiro batismo; que, fazia tempo, alguns universalistas sustentavam vagamente alguns pensamentos relativos à 'restauração'. Assim, quase todas as denominações deram evidência de que seus fundadores vinham buscando a verdade: mas bem evidentemente o grande Adversário lutou contra eles e erroneamente repartiu a Palavra de Deus, que ele não podia destruir totalmente" (Testemunhas, 1993, p. 48-49).

Ante a ausência, pois, do caráter revelacional da mensagem russeliana poderia-se questionar seu papel profético. Todavia, acerca disso, importante contribuição fornece Bourdieu. Segundo o mesmo,

"Muito embora a análise erudita possa revelar que o discurso profético não traz quase nada de novo que não estivesse contido na tradição anterior, seja sacerdotal, seja sectária, isto não elimina o fato de que ele possa produzir a ilusão da novidade radical, por exemplo ao *vulgarizar* junto a públicos novos uma mensagem esotérica" (Bourdieu, 1998b, p. 75).

Desse modo, a ilusão da novidade radical, provocada pelo amálgama de vários credos, além da vulgarização de mensagem esotérica, qual seja a defesa da piramidologia⁴² pelo grupo religioso, atestariam por si só o caráter profético do discurso russeliano. Todavia, o grande diferencial de Russell em relação aos reformadores religiosos consistiu, justamente, na convicção, ainda que tardia, da existência de um encargo especial conferido por Deus a ele próprio: a chamada doutrina do escravo fiel.

Conforme a interpretação de textos bíblicos⁴³ feita pelo grupo religioso, Jesus teria um servo fiel e discreto cuja função seria a de fornecer alimento espiritual a todos os trabalhadores que compunham a família da fé. A princípio, Russell, no número de outubro/novembro de 1881 da "Watch Tower", afirmou que tal escravo fiel seria o conjunto dos consagrados a Deus, ou seja, a igreja enquanto corpo de Cristo. Todavia, a partir de 1896, a mesma revista começou a divulgar que o escravo fiel não seria composto pelo conjunto dos fiéis, mas sim, por uma única pessoa: Charles T. Russell, que aceitou prontamente o encargo, conforme se deduz da declaração abaixo:

⁴² Russell acreditava que a grande pirâmide de Gizé fosse a pedra de testemunho de Deus que confirmava períodos bíblicos de que trata Isaías em seu livro profético, capítulo 19, versículo 19: "Naquele dia, haverá um altar dedicado a Iahweh no seio do Egito e uma estela consagrada a Iahweh junto da sua fronteira". Tal idéia foi posteriormente abandonada pelo grupo religioso (cf. Testemunhas, 1993).

⁴³ Evangelho segundo Mateus, capítulo 24, versículos 45-47: "Quem é, pois, o servo fiel e prudente que o senhor constituiu sobre a criadagem, para dar-lhe o alimento em tempo oportuno? Feliz daquele servo que o Senhor, ao chegar, encontrar assim ocupado. Em verdade vos digo, ele o constituirá sobre todos os seus bens". No Evangelho de Lucas, capítulo 12, versículo 42, encontra-se semelhante texto.

"As verdades que apresento, como porta-voz de Deus, não foram reveladas em visões ou sonhos, tampouco pela voz audível de Deus, nem todas elas de uma só vez, mas gradativamente... Tampouco é este claro desvendamento da verdade devido a qualquer habilidade ou grande percepção humana, mas por causa do simples fato de que chegou o tempo devido de Deus; e, se eu não falasse e não se pudesse achar outro instrumento, as próprias pedras clamariam" (Testemunhas, 1993, p. 143).

Assim sendo, tanto pela aparente novidade da mensagem profética, quanto pela crença em um encargo divino, podemos verdadeiramente considerar Russell como sendo o profeta weberiano, cuja mensagem logra êxito a ponto de originar uma congregação própria⁴⁴, forma normal pela qual o ensinamento do profeta passa a ser, na vida cotidiana, função de uma instituição permanente (Weber, 1992). Cumpre ressaltar que a necessidade do surgimento de tal organização hierocrática foi divulgada a partir de 1895; segundo os textos da época, não se tratava de criar uma organização terrestre, mas sim, de se unir à organização celestial, dando-lhe continuidade lógica. A partir de então, as congregações locais passaram a se estruturar, inclusive promovendo a escolha de seus respectivos superintendentes por meio de voto aberto - afinal, não se podia descuidar da assembléia tão somente pelo fato de que o fim dos tempos se avizinhava (Testemunhas, 1993).

Todavia, a organização congregacional da empresa de salvação não teve o fim único de facilitar sua administração, mas também, o de suscitar em seu meio o sentido de fraternidade. Conforme lembra Weber, "por ejemplo, en Clemente de Alejandría, la fraternidad rige en toda su extensión sólo dentro del círculo de los compañeros de fe, de los correligionarios, y no, sin más, fuera de él" (Weber, 1992, p. 455). Tal fraternidade, que muitas vezes se materializa no socorro aos irmãos de fé em caso de necessidade, acaba se constituindo num dos principais fatores de propaganda do grupo e de coesão dentro dele, além de determinar certa separação com a sociedade política.

Desse modo, as Testemunhas de Jeová afirmam apoiar as iniciativas assistencialistas seculares única e exclusivamente com seus impostos; por conseguinte, os recursos por elas arrecadados são destinados a auxiliar membros do próprio grupo,

⁴⁴ "(...) la *religiosidad congregacional* constituye un fenómeno muy oscilante y de vario sentido. Reconoceremos su existencia tan sólo cuando los laicos, 1) son constituidos en sociedad a los fines de acción comunitaria *duradera*, en cuyo desarrollo, 2) influyen *activamente* de algún modo" (Weber, 1992, p. 367). Vê-se, pois, que o fato de estudar a Bíblia buscando-lhe a melhor significação conferia às Testemunhas de Jeová um caráter congregacional, quer pelo caráter duradouro das classes, quer pela influência ativa das mesmas, malgrado pouco a pouco as interpretações autorizadas tenham ficado restritas a um reduzido grupo governante.

em qualquer lugar do mundo, que porventura estejam enfrentando dificuldades. Assim, em casos de enchente ou incêndio, por exemplo,

"Os esforços das Testemunhas em prover assistência não visam cuidar das necessidades materiais de todas as pessoas na área de calamidade. Em harmonia com Gálatas 6:10, esses são primariamente 'para os aparentados na fé'. Ao mesmo tempo, ajudam alegremente outros conforme podem" (Testemunhas, 1993, p. 315).

Por fim, nessa primeira fase histórica do grupo, cumpre-nos destacar que bens simbólicos específicos eram oferecidos por essa empresa de salvação. Conforme já tratamos supra, muitos desses bens simbólicos já eram oferecidos por outras empresas e muitos de seus princípios doutrinários - tais como: a mortalidade da alma, a inexistência do tormento eterno, visto que a condenação para aqueles que não criam em Deus era o aniquilamento, e a inexistência da Trindade, pois só Jeová era Deus⁴⁵ - encontravam precedentes no pensamento religioso da época. Assim, o principal diferencial dos Estudantes da Bíblia era a tentativa de estabelecer uma cronologia bíblica que permitisse determinar quando teria fim o velho sistema de coisas, momento em que a verdadeira igreja seria arrebatada aos céus.

Em função de vários cálculos que apresentavam uma fundamentação bíblica, o fim dos tempos foi esperado para 1878, 1881 e, com maior ênfase, para 1º de outubro de 1914. Ultrapassada essa última data sem a ocorrência dos fatos preditos, foi necessário reinterpretar o fracasso. Acerca disso, alguns artigos de Russell publicados na "The Watch Tower" são por demais esclarecedores:

"Não era nosso desejo que a nossa vontade fosse feita; portanto, quando descobrimos que o que estávamos esperando em outubro de 1914 era errado, ficamos contentes que o Senhor não mudou Seu Plano para nos agradar" (Testemunhas, 1993, p. 62-63).

"Lembre-mos de que estamos em época de teste. Os Apóstolos passaram por uma fase semelhante no período entre a morte de nosso Senhor e Pentecostes. Depois da ressurreição de nosso Senhor, Ele apareceu a Seus discípulos algumas vezes, e daí eles não O viram por muitos dias. Daí eles se desanimaram e disseram: 'Não adianta esperar'; 'eu vou pescar', disse um. (...) Era um período de prova para os discípulos. Também existe um agora. Se existe alguma razão que leve alguém a se afastar do Senhor e de Sua verdade e a cessar de fazer sacrifícios pela Causa do Senhor, então não é meramente o amor a Deus no coração que induziu o interesse pelo Senhor, mas algo diferente; provavelmente a esperança de que o tempo era curto; a consagração foi apenas por um período" (idem, p. 636).

⁴⁵ Nessa concepção, Jesus Cristo seria a primeira criação de Jeová e seu filho unigênito e o espírito santo apenas uma força ativa e invisível (As Testemunhas, 1989).

Vê-se, pois, que, no primeiro excerto acima, o acontecimento passou a ter um significado altamente favorável, na medida em que serviu de prova da fidelidade de Deus a seus planos, que não seriam alterados nem mesmo para agradar aos Estudantes da Bíblia; todavia, é no segundo excerto que se manifesta de maneira mais evidente a relação que Weber estabelece entre os sacerdotes e o laicato (Weber, 1992). Desvia-se, pois, para os fiéis a culpa do erro na previsão do fim dos tempos, fazendo com que o ato de abandonar o grupo religioso seja entendido não como fruto do descrédito em tal grupo, mas sim, decorrente de uma fé fraca, incapaz de aguardar um pouco mais pela glorificação celestial.

Todavia, de qualquer modo, o ano de 1914, para os Estudantes da Bíblia, acabou marcando o fim do Tempo dos Gentios e o início dos Últimos Dias, fase em que Jeová permitiria a ocorrência de uma grande obra universal de pregação para, depois, separar ímpios e fiéis por meio do julgamento final.

2. Joseph F. Rutherford: alterando a estrutura do grupo

Após a morte de Russell, em 1916, Joseph Franklin Rutherford foi escolhido presidente da Sociedade Torre de Vigia. Tal escolha, malgrado tenha sido questionada por membros influentes do grupo religioso, acabou sendo mantida e as opiniões em contrário consideradas fruto do apego dos fiéis a Russell, sendo, portanto, um desvirtuamento da fé, na medida em que se preferia adorar o homem a seu Deus e Sua vontade.

Resolvidos, pois, tais questionamentos, esperava-se que a tranqüilidade voltasse a reinar na Sociedade. Rutherford, porém, foi surpreendido, ainda no início de sua presidência, com a decretação de sua prisão, juntamente com a de alguns associados⁴⁶, em 7 de maio de 1918, em decorrência de duas denúncias ajuizadas no dia anterior em Brooklyn, Nova Iorque. No primeiro indiciamento,

"Alegou-se que eles conspiravam para provocar a insubordinação e recusa do dever nas forças armadas dos Estados Unidos e que conspiravam para obstruir o recrutamento e o alistamento de homens

⁴⁶ O nome e a função dos demais associados presos era a seguinte: William E. Van Amburgh, secretário-tesoureiro da Sociedade; A. Hugh Macmillan, um de seus diretores; Robert J. Martin, superintendente do escritório; Frederick H. Robison, membro da comissão editorial do "The Watch Tower"; George H. Fisher e Clayton J. Woodworth, compiladores do "The Finished Mystery"; Giovanni DeCecca, do departamento italiano da Sociedade.

para tal serviço com a nação em guerra; também, que haviam tentado fazer, ou que realmente fizeram, ambas essas coisas. O indiciamento fazia menção especial da publicação e distribuição do livro *The Finished Mystery*. O segundo indiciamento classificava o envio de um cheque à Europa (que seria usado para a obra de educação bíblica na Alemanha) de hostil aos interesses dos Estados Unidos." (Testemunhas, 1993, p. 650).

Levados a julgamento pelas acusações contidas no primeiro indiciamento, cada um dos acusados foi condenado, no dia 20 de junho de 1918, a quatro penas de prisão, cada uma de 20 anos, a ser cumprida concomitantemente⁴⁷. Tendo sido interposto pedido de revisão de sentença junto ao tribunal de recursos dos Estados Unidos, e tendo já acabado a Primeira Guerra Mundial, em 14 de maio de 1919 foi revogada a mencionada condenação; remetido o processo ao primeiro grau de jurisdição para novo julgamento, acabou sendo o mesmo arquivado, em 5 de maio de 1920, a pedido do procurador do Estado. Na mesma data, arquivou-se, também, o segundo indiciamento que ainda não havia sido julgado.

Tais indiciamentos, malgrado não tenham tido uma repercussão prática sobre a atuação da empresa de salvação, passaram a ser interpretados como fruto da grande litigância que existia no mundo entre Deus e Satanás, cujo julgamento final marcaria a vitória dAquele e de seus seguidores, e acabaram servindo de subsídio à alteração do nome do grupo religioso. Antes, porém, de analisarmos tal alteração, cumpre ressaltar mais um desgaste pelo qual passou Rutherford devido a outra previsão frustrada de fim do mundo.

Em 21 de março de 1920, na cidade de Nova Iorque, Rutherford proferiu um discurso, cujo tema era "Milhões que agora vivem jamais morrerão", no qual refazia a cronologia bíblica do fim dos tempos e apontava o início do reino milenar de Cristo para o ano de 1925. Todavia, com o novo equívoco a quantidade de consumidores de tais bens de salvação caiu drasticamente, o que exigiu de Rutherford mudanças radicais na estrutura do grupo para conseguir mantê-lo no mercado de salvação.

Tal mudança passava, com certeza, pela alteração do nome do próprio grupo. Afinal, conforme nos lembra Weber, a alteração de nome tem um claro significado de renascimento⁴⁸ (Weber, 1992). Todavia, mais do que Estudantes da Bíblia, as testemunhas de Jeová costumavam ser designadas, à época, como russelitas, devido ao

⁴⁷ Cumpre ressaltar que Giovanni DeCecca somente foi julgado em 10 de julho do mesmo ano tendo sido sua pena a metade daquela aplicada aos demais acusados.

⁴⁸ Em seu livro, Weber trata da alteração do nome que acontecia na consagração dos monges de forma individual. Todavia, acreditamos que tal análise possa ser estendida a um estudo de grupo.

nome de seu fundador⁴⁹, o que não era considerado demérito pelas mesmas. Assim, antes mesmo de alterar o nome do grupo, era necessário abrandar o peso da presença carismática do profeta na estrutura do próprio grupo.

Para tanto, em 1927, foi dado novo entendimento à doutrina do servo fiel no sentido de que, não Russell de maneira individual, mas sim, todo o conjunto dos cristãos cumpridores da vontade de Deus, é que estava investido da missão de distribuir o alimento espiritual para a grande família do Senhor até Sua volta definitiva. Desse modo, conseguiu-se não apenas diminuir a grande influência do fundador no grupo, mas também, legitimar a atuação da Sociedade na implantação das oportunas alterações.

Assim, em 26 de julho de 1931, durante um congresso em Columbus, Ohio, nos Estados Unidos, Rutherford explicitou o nome pelo qual o grupo religioso passaria a ser conhecido: "Jehovah's Witnesses" (Testemunhas de Jeová), decisão essa ratificada pelos congressistas através de uma resolução⁵⁰. Segundo Chandler W. Sterling, a mudança de nome de tal empresa de salvação foi "o maior golpe de gênio" de Rutherford, não só porque forneceu uma denominação oficial para o grupo, mas também porque facilitou a interpretação de todas as referências bíblicas a "testemunho" e "testemunhar", aplicando-as especificamente às Testemunhas de Jeová (Testemunhas, 1993).

Com efeito, não nos cabe perscrutar as raízes bíblicas da alteração do nome. Cabe-nos, sim, analisar de que forma tal alteração manifesta, de forma implícita, um poder simbólico, aceito como legítimo porque desconhecido como arbitrário. Todavia,

⁴⁹ "Que dizer dos Estudantes da Bíblia? Foram chamados de russelitas e rutherfordistas pelo clero. Mas a adoção de tal nome teria promovido um espírito sectário. Teria sido incoerente com a repreensão dada aos primitivos cristão pelo apóstolo Paulo que escreveu: 'Quando um diz: 'Eu pertença a Paulo', mas outro diz: 'Eu a Apolo', não sois simples homens?' (1 Cor. 3:4)" (Testemunhas, 1993, p. 150).

⁵⁰ Segue abaixo, um trecho da mencionada resolução: "A fim de que a nossa verdadeira posição fique conhecida, e crendo que isto se harmoniza com a vontade de Deus, como se acha expressa na sua Palavra, RESOLVE-SE, o seguinte, a saber:

"Que, apesar de termos grande amor pelo irmão Charles T. Russell, por causa do seu serviço, e reconhecermos gratamente que o Senhor o usou e abençoou grandemente seu trabalho, todavia, para estarmos em harmonia com a Palavra de Deus, não podemos consentir ser chamados pelo nome de 'ruselitas'; que a Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, a Associação Internacional dos Estudantes da Bíblia e a Associação do Púlpito do Povo são apenas nomes de sociedades que nós, como grupo de cristãos, temos, dirigimos e usamos para efetuar o nosso trabalho, em obediência aos mandamentos de Deus, entretanto, nenhum desses nomes se referem ou se aplicam corretamente a nós como grupo de cristãos seguidores das pisadas de nosso Senhor e Mestre, Cristo Jesus; que somos estudantes da Bíblia, mas, como grupo de cristãos de compõem uma associação, recusamos adotar ou ser chamados pelo nome de 'estudantes da Bíblia' ou por quaisquer nomes semelhantes como meio de identificar a nossa devida posição perante o Senhor; recusamos levar o nome ou ser chamados pelo nome de qualquer homem; (...) portanto, é com alegria que aceitamos e levamos o nome pelo qual a boca do Senhor Deus nos chamou, e desejamos ser conhecidos e chamados pelo nome, a saber, *Testemunhas de Jeová*. - Isa. 43: 10-12." (Testemunhas, 1993, p. 155-156)

para se desvelar essa nova lógica simbólica é necessário entender que nova visão de mundo a alteração do nome do grupo religioso proporcionou.

Ora, ser uma testemunha de Jeová passou a significar a aceitação da existência de um grande processo jurídico universal, no qual litigam Jeová e Satanás acerca do poder supremo do primeiro. Nessa lide, a fidelidade dos cristãos a Jeová é a melhor prova processual de que os mesmos, redimidos da desobediência de Adão e Eva, esperam que o reino de Satanás na Terra tenha fim e que o de Jeová seja logo instaurado. Essa nova visão de mundo nos permite tecer algumas considerações fundamentais para o presente estudo.

A primeira delas diz respeito à gradual desvinculação do grupo religioso em relação a seu profeta fundador, Charles T. Russell, e uma aproximação, cada vez maior, em relação a seu novo líder: Rutherford. Dois fatores contribuíram sobremaneira para isso: primeiro, a formação jurídica de Rutherford, que era advogado e chegou a ser promotor público em Boonville, Missouri, e juiz especial da Oitava Jurisdição do Tribunal daquele mesmo estado norte-americano; segundo, o indiciamento pelo qual havia passado o mesmo logo no início de sua administração à frente da Sociedade Torre de Vigia. Afinal, quem melhor que Rutherford, que conhecia os procedimentos jurídicos do mundo e já tinha tido a oportunidade de testemunhas sua fé diante dos tribunais seculares, poderia conduzir o grupo religioso nessa grande lide espiritual?

Além disso, a nova visão de mundo dava significação às perseguições pelas quais passavam as testemunhas de Jeová, o que acabou reforçando a manifestação explícita da fé: se antes amedrontava o fato de serem presas, agora o mesmo fato passa a ser motivo de grande júbilo, na medida em que possibilita um testemunho público e eficaz. A literatura do grupo religioso traz inúmeros exemplos disso:

"No Japão e na Coréia, elas [as testemunhas de Jeová] eram presas, espancadas e torturadas por advogarem o Reino de Deus e não adorarem o imperador japonês. Por fim, perderam todo o contato com as Testemunhas de outros países. Para muitas delas, as únicas oportunidades de dar testemunho surgiam em interrogatórios ou em julgamentos no tribunal" (Testemunhas, 1993, p. 455).

"Outra questão que afetava as Testemunhas de Jeová na Europa e em outras partes da Terra era a neutralidade cristã. Visto que sua consciência cristã não lhes permitia envolver-se em conflitos entre facções do mundo, elas eram sentenciadas à prisão num país após o outro (Isa. 2:2-4). Isso tirou rapazes do ministério regular de casa em casa. Mas um resultado positivo foi que se deu amplo testemunho a advogados, juízes, militares e carcereiros" (idem, p. 495).

Por fim, um último aspecto merece ser levantado: o gradual treinamento dos fiéis em procedimentos legais, visto que os advogados da Sociedade não conseguiam comparecer a todas as audiências necessárias. Desse modo, como as próprias testemunhas de Jeová tinham que elaborar sua defesa perante os tribunais, passaram a ser publicadas recomendações, procedimentos e precedentes jurisprudenciais favoráveis em relação às matérias de maior questionamento no judiciário, tais como: negativa de se prestar serviço militar, de fazer reverência à bandeira e, modernamente, de receber transfusão sanguínea.

Oportuno lembrar que as alterações efetivadas por Rutherford não se restringiram à denominação do grupo. Em relação à organização congregacional, por exemplo, algumas medidas foram tomadas gradativamente a partir de 1932, a fim de centralizar as decisões da empresa de salvação. A primeira dessas medidas foi no sentido de eliminar a eleição anual dos anciãos e diáconos nas congregações; ao invés disso, ainda de forma democrática, escolhia-se uma comissão de serviço, composta de no máximo dez membros, que zelava pelos serviços locais.

Posteriormente, em 1938, começou a ser veiculada a teoria de que a organização de Jeová não era uma democracia, mas sim, um teocracia. Por meio da interpretação do texto bíblico de Atos dos Apóstolos, capítulo 14, versículo 23⁵¹, entendeu-se que os anciãos nas congregações não eram escolhidos com o "levantamento das mãos" de todos os componentes das mesmas; em tal processo de escolha, participavam, apenas, os apóstolos e as pessoas autorizadas por eles. Em razão disso, as designações de serviço nas congregações passaram a ser feitas por um reduzido grupo responsável pela administração central da Sociedade Torre de Vigia, grupo esse denominado de "Corpo Governante" e considerado como a manifestação visível do "escravo fiel e prudente". Rutherford conseguiu, assim, concentrar ainda mais poderes de decisão.

De qualquer modo, tais alterações implementadas por Rutherford conseguiram restabelecer a identidade da empresa de salvação a fim de mantê-la no mercado de bens simbólicos. Ademais, a postura, que já tinha sido adotada em 1924⁵², de atacar clérigos

⁵¹ "Em cada igreja designaram anciãos e, depois de terem orado e jejuado, confiaram-nos ao Senhor, em quem tinham crido". Conforme a tradução utilizada pelo grupo, o real significado do verbo grego kheirontoné não seria designar, mas sim, eleger pelo levantamento das mãos (Testemunhas, 1993).

⁵² Teve grande repercussão a resolução "Acusados os Eclesiásticos", desse ano, na qual eram denunciadas as práticas do clero que eram pelo grupo religioso tidas por antibíblicas.

e membros de outras igrejas, que eram consideradas religiões meretrizes⁵³, reforçava o sentido de que os bens de salvação oferecidos pelas Testemunhas de Jeová não eram apenas os melhores, mas sim, os únicos dignos de confiança. Todavia, ainda faltava um bem simbólico original, uma doutrina diferenciada que pudesse atrair tantas pessoas quantas tinham sido atraída na época em que se pregava a data exata do fim dos tempos.

Com efeito, tal doutrina surgiu em 1932 e referia-se aos jonadabes. Todavia, antes de esclarecermos o que significava esse novo entendimento bíblico, é necessário fazermos algumas considerações acerca da postura das Testemunhas de Jeová frente à realidade do mundo; para tanto utilizaremos a tipologia weberiana.

Conforme Weber, a atitude simbólica religiosa em relação ao mundo pode se manifestar de dois modos: ora como um misticismo, ora como um ascetismo. A prática mística, que encontrou na religiosidade oriental sua maior expressão, caracteriza-se por uma fuga do mundo; no dizer budista, o mundo no qual vivemos é uma casa em chamas da qual devemos escapar o mais rápido possível. Por isso, a postura contemplativa que permite ao místico retirar-se da sua realidade circundante é fundamental.

O ascetismo, por outro lado, fugindo da inação mística, assume uma prática mais ativa no mundo, ainda que seja para negá-lo. Tal postura se manifesta de dois modos: no primeiro deles, o mundo surge como lugar das tentações e dos prazeres eticamente irracionais e desviadores de Deus, razão por que qualquer envolvimento humano com as relações sociais e interesses políticos, econômicos, artísticos, eróticos contribui para afastá-lo da salvação: é o ascetismo extramundano. No segundo caso, embora o mundo seja uma criação divina, por culpa dos homens tornou-se uma realidade de pecado; todavia, ao religioso virtuoso é imposta uma missão, qual seja a de transformar tal realidade conforme os ideais ascéticos: é o chamado ascetismo intramundano. Desse modo, o asceta acaba se convertendo em um revolucionário ou reformador racional que age motivado pelos princípios do direito natural (Weber, 1992).

Cumpramos ressaltar que a distinção entre o místico e o asceta extramundano é bastante tênue, porém possível de se estabelecer. O asceta que nega o mundo não busca simplesmente se isolar dele para garantir sua salvação, como faz o místico. Antes de tudo, acaba estabelecendo uma luta, ao menos interior, contra esse mundo; afinal, ele não se preocupa em mudar a realidade circundante, como o faz o asceta intramundano,

⁵³ É de Russell a assertiva seguinte: "Toda religião que afirma ser virgem casta desposada com Cristo, mas que na realidade esteja unida ao mundo (a fera) e tenha seu apoio, temos de condenar como sendo, em linguagem bíblica, *uma religião meretriz*" (Testemunhas, 1993, p. 52).

mas luta contra ela na medida em que procura garantir a santificação de sua alma. Desse modo, tanto o asceta extramundano quanto o místico resistem ao mundo; estes, porém, o fazem por meio do repouso, enquanto aqueles, através da atividade.

A partir disso, vejamos qual dos tipos melhor se amolda à visão de mundo das Testemunhas de Jeová. Para tanto, analisemos o excerto doutrinário abaixo:

“Embora a humanidade viva num planeta que pertence a Deus, o mundo constituído pelos que não são servos obedientes de Jeová está sob o controle de Satanás, porque esses lhe obedecem. Os que de todo o coração se submetem ao domínio de Jeová não fazem parte de tal mundo. (...) Assim, os verdadeiros cristãos não fazem parte da massa da sociedade humana alienada de Deus. Cuidam de atividades humanas normais, mas evitam atitudes, linguagem e conduta que caracterizam o mundo e que estão em conflito com os caminhos justos de Jeová” (Raciocínios, 1985, p. 254-255).

Vê-se, pois, que para eles este mundo iníquo, sobre o qual domina Satanás, foi criado pelos homens sobre uma realidade a princípio pura criada por Deus. Veremos depois o porquê dessa diferenciação. De qualquer modo, tudo o que está relacionado ao mundo afasta o homem dos caminhos traçados por Jeová; a única atitude que se pode esperar, pois, de um cristão é a *neutralidade* que consiste em não se filiar a qualquer partido político, não reconhecer validade a símbolos e cerimônias patrióticas, considerar imperfeita qualquer forma de autoridade constituída.

Ressalte-se, todavia, que tal grupo reconhece como legítimos, apesar de imperfeitos, o governo dos homens, pois, embora sua autoridade não provenha de Jeová, somente continuam governando porque Ele assim permite; permite, aliás, porque de certo modo garantem a ordem, razão por que não deve de modo algum o cristão se insurgir ou se revoltar contra os mesmos, devendo ser fiel cumpridor de suas leis, exceto quando tais leis forem conflitantes com as leis divinas, momento em que, imitando o exemplo dos apóstolos, deverá colocar a obediência a Jeová em primeiro lugar (idem, p. 261-262).

Tais posturas parecem se adequar mais à prática do asceta extramundano, ou seja, aquele que nega o mundo, lutando quando necessário contra o mesmo. Claro fica, também, que o conceito de “mundo” admitido pelas Testemunhas de Jeová é weberiano e se caracteriza pelas relações desenvolvidas pelo crente no campo social; desse modo, preserva-se a perfeição do mundo físico, criação de Jeová, em detrimento da imperfeição das relações humanas que se desenvolvem nesse espaço. Tais concepções acabaram permitindo o surgimento dos jonadabes, doutrina que determinou substancial

alteração no tocante à quantidade dos escolhidos por Jeová, o que ampliou sobremaneira a possibilidade de consumo de bens de salvação. Expliquemos.

A princípio, as Testemunhas de Jeová, através de estudos bíblicos desenvolvidos principalmente a partir do livro do Apocalipse⁵⁴, consideravam que apenas cento e quarenta e quatro mil crentes teriam a possibilidade de gozar a vida eterna no Reino dos Céus. Ora, dentro do mercado simbólico dos bens de salvação, o fato de se fixar tal limite leva o fiel ou a um ascetismo mais radical, numa tentativa de se mostrar mais santo e, por conseqüência, mais digno da eleição divina, ou a buscar outra empresa de salvação que não lhe limite tanto a possibilidade de ser salvo, o que era muito mais provável.

Não sem motivo, pois, a doutrina dos jonadabes, estruturada a partir de 1932, teve grande repercussão junto ao grupo religioso. Segundo a narrativa bíblica⁵⁵, Jonadabe, malgrado não fosse israelita, teria concordado com o massacre feito por Jeú, rei de Israel, de todos os samaritanos que cultuavam o deus Baal ao invés de Jeová. Desse modo, reinterpretando tal lógica simbólica, explicava-se que os jonadabes de hoje seriam todos aqueles que estivessem em desarmonia com a organização de Satanás, ainda que não tivessem a esperança da vida celestial (Testemunhas, 1993).

Mais que isso, estudos posteriores discerniram que esses homens, que não eram israelitas espirituais, mas que colaboravam com a obra dos "ungidos de Deus", teriam por herança a vida eterna na Terra⁵⁶. Tal entendimento, segundo as Testemunhas de Jeová, "deu grande ímpeto à obra de pregação" (As Testemunhas, 1989, p. 10). Não nos parece difícil entender o porquê desse novo ímpeto. Afinal, aumentou-se a oferta de bens de salvação sem que a construção dogmática fosse substancialmente alterada: o que não subsistiria no fim dos tempos era a ordem simbólica mundial criada pelos homens, enquanto que o planeta permaneceria intacto para que os fiéis escolhidos por Jeová, cuja quantidade excedesse o numerário dos cento e quarenta e quatro mil,

⁵⁴ Livro bíblico do Apocalipse, capítulo 14, versículos de 1 a 3: "Tive depois esta visão: eis que o Cordeiro estava de pé sobre o monte Sião com os cento e quarenta e quatro mil que traziam escrito sobre a fronte o nome dele e o nome de seu Pai. E ouvi uma voz que vinha do céu, semelhante a um fragor de águas e ao ribombo de um forte trovão; a voz que eu ouvi era como o som de citaristas tocando suas cítaras. Cantavam um cântico novo diante do trono, dos quatro Seres vivos e dos Anciãos. Ninguém podia aprender o cântico, exceto os cento e quarenta e quatro mil que foram resgatados da terra".

⁵⁵ Cf. Segundo livro dos Reis, capítulo 10, versículos de 15 a 28.

⁵⁶ Não nos cabe refazer todo o itinerário de estudos bíblicos que permitiu ao grupo religioso afirmar que os "jonadabes" gozariam de vida eterna na Terra. Cabe-nos, sim, analisar de que modo tal doutrina significava uma considerável ampliação da possibilidade de consumo de bens de salvação. Todavia, para servir de referência, enumeramos algumas das passagens bíblicas utilizadas pelo grupo para justificar tal doutrina: Evangelho de Mateus, capítulo 5, versículo 5 e capítulo 6, versículos de 9 a 10; Segunda Carta de Pedro, capítulo 3, versículo 13.

pudessem habitar pela vida eterna. Desse modo, mantendo-se uma postura ascética extramundana, conseguiu-se inclusive dar respostas à seguinte problemática levantada por Weber:

"(...) cuanto más discurre en la dirección de la concepción de un dios único supramundano y universal, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna" (Weber, 1992, p. 412).

Quando imperfeito não é o mundo, mas sim as relações humanas nele travadas, a ponto de resistir tal mundo à grande batalha a ser travada no fim dos tempos e servir de habitação a todos os fiéis que não têm esperança de reinar com Jeová nos céus, os chamados jonadabes, não se resolve, pois, apenas um problema de oferta/procura de bens de salvação, mas também, a grande problemática do "sentido", tida como principal busca dos intelectualistas na religião. Sobre isso, porém, trataremos no próximo item.

Vê-se, pois, que Rutherford, ao morrer em 8 de janeiro de 1942, conseguiu deixar o grupo religioso coeso em sua nova identidade, suficientemente preparado para enfrentar a concorrência do mercado de salvação, seja atacando as demais empresas, seja oferecendo bens simbólicos originais e específicos que pudessem despertar o interesse dos consumidores da fé.

3. Nathan H. Knorr: expandindo a doutrina do grupo

Após a morte de Rutherford, Nathan Homer Knorr foi escolhido presidente da Sociedade Torre de Vigia e, em menos de um mês, acabou criando o chamado "Curso Adiantado do Ministério Teocrático", demonstrando, assim, o que seria prioridade em sua administração: a formação doutrinária e técnica dos missionários, a fim de que as Testemunhas de Jeová pudessem expandir-se não somente nos Estados Unidos, mas, principalmente, nos demais países do mundo.

Como aperfeiçoamento desse curso inicial, em setembro de 1942 foi criada a Faculdade Bíblica de Gileade Torre de Vigia, posteriormente chamada Escola Bíblica de Gileade da Torre de Vigia, situada em South Lansing, estado de Nova Iorque. Em tal Escola, era ministrado um curso de cinco meses de duração que ressaltava o estudo da Bíblia e da organização do grupo religioso, bem como de "oratória, ministério do campo, serviço missionário, história das religiões, lei divina, como lidar com

autoridades governamentais, lei internacional, como manter registros⁵⁷" (Testemunhas, 1993, p. 523), além de um idioma estrangeiro. Aqueles que concluíam tal curso eram enviados em missão para diversos países.

A atuação missionária de tais estudantes remete-nos obrigatoriamente à prática precedente de pregação da "Boa Nova" pelos colportores. No entanto, antes de analisarmos tal prática, é necessário compreendermos a lógica simbólica que atuou na formação da Escola de Gileade, para o que utilizaremos o conceito weberiano de intelectualismo leigo.

Afinal, para Weber, a criação de escolas populares de estudos religiosos segundo a tradição judaica, com vistas a uma instrução intensiva dos fiéis, é fruto do caráter intelectualista da *fides explicita* do protestantismo ascético. Explica-se: em decorrência da "justificação pela fé", não bastava ao fiel simplesmente ratificar os ensinamentos perpetuados pela instituição hierocrática, mas se lhe exigia um reconhecimento pessoal e exposto dos dogmas, razão por que passou a ser indispensável uma formação sistemática a respeito de tal dogmática religiosa (Weber, 1992). Tal intelectualismo, todavia, não se manifestou de forma uniforme, mas sim, multifacetado, do que decorreram diferentes conseqüências para os grupos religiosos por ele influenciados.

Assim, o intelectualismo de cunho filosófico das classes economicamente privilegiadas, que preferem perscrutar o sentido do mundo a defender a "salvação da necessidade exterior", acaba apresentando um forte caráter apolítico; o intelectualismo pária, ou seja, dos grupos que se encontram à margem ou no plano inferior da hierarquia social e que não se vinculam às convenções sociais, adota, por sua vez, uma postura ética religiosa não limitada por questões materiais e uma atitude bastante original em relação ao sentido do cosmos; o intelectualismo pequeno-burguês, normalmente autodidata, costuma adquirir um aspecto ético-rigorista ou ocultista e, por fim, o intelectualismo do artesão tem sua razão de existir na classificação do trabalhador ambulante como missionário (Weber, 1992).

Desse modo, malgrado as Testemunhas de Jeová tenham sido influenciadas por todas as vertentes do intelectualismo, o que deu certa força inquebrantável de resistência ao grupo foi a atuação das classes menos privilegiadas. Aplica-se, pois, a elas o que Weber afirmou em relação aos puritanos e batistas:

⁵⁷ As testemunhas de Jeová que exerciam o serviço missionário, ou seja, as visitas de casa em casa, deveriam manter registros até mesmo da quantidade de horas dedicadas à missão.

"No existía aquí una capa intelectual específica con condiciones especiales de vida, sin que, después del breve período de los predicadores ambulantes, fue la clase media la que se impregnó del movimiento. La extraordinaria expansión del conocimiento de la Biblia y del interés por las controversias dogmáticas más abstrusas y sublimes, que penetró profundamente hasta en los círculos campesinos, como lo encontramos en el siglo XVII en los círculos puritanos, creó un intelectualismo religioso de masas como no se ha dado nada igual después y en el pasado sólo encuentra comparación con el intelectualismo judío tardío y con el intelectualismo religioso de masas de las comunidades misioneras paulinas" (Weber, 1992, p. 409).

Com efeito, esse intelectualismo religioso das massas, precedido pela atuação de pregadores ambulantes, verificou-se, também, entre as Testemunhas de Jeová. Afinal, a expansão inicial das classes de Estudantes da Bíblia logrou êxito pela atuação dos chamados colportores (ainda que, a princípio, não fossem muitos), cuja função era a de distribuir de casa em casa os tratados e livros de estudos bíblicos produzidos pelo próprio grupo⁵⁸. Posteriormente, ante a dificuldade de se ampliar a quantidade de colportores capacitados a pregar a doutrina do grupo, passou a ser adotado o cartão de testemunho que era entregue ao morador da casa visitada e no qual continha o cerne da mensagem do grupo.

"Discursos bíblicos gravados também tiveram um papel de destaque na década de 30 e no começo da década de 40. Em 1934, algumas Testemunhas passaram a levar um fonógrafo portátil ao dar testemunho. A máquina era bem pesada, de modo que talvez a deixassem no carro ou num outro local conveniente até encontrarem pessoas dispostas a escutar um discurso bíblico gravado. Daí, em 1937, iniciou-se o uso do fonógrafo portátil na própria porta das casas. O procedimento era simples: depois de dizer que tinha uma importante mensagem da Bíblia, a Testemunha punha a agulha no disco e deixava que ele falasse" (Testemunhas, 1993).

Vê-se, pois, que a criação da Escola Bíblica de Gileade não foi sem motivo: com certeza, a expansão global do grupo não teria tido o mesmo êxito sem uma maior capacitação de seus missionários. Por fim, a atuação dos colportores merece ser destacada não somente pela ênfase que lhe deu o então presidente da Sociedade, Nathan Knorr⁵⁹, mas principalmente pela repercussão que ela conseguiu exercer no cotidiano de

⁵⁸ Para justificar o chamado "testemunho público", que consistia nas visitas às casas, invocava-se o exemplo de Paulo inserto no livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, capítulo 20, versículo 20: "E nada do que vos pudesse ser útil eu negligenciei de anunciar-vos e ensinar-vos, em público e pelas casas".

⁵⁹ "(...), num congresso internacional em Nova Iorque, em 1953, (...) o irmão Knorr disse que o *trabalho principal* de todos os servos, ou superintendentes, devia ser ajudar todas as Testemunhas a ser ministros experientes no serviço de casa em casa. "Todos", disse ele, 'devem ser capazes de pregar as boas novas de casa em casa' " (Testemunhas, 1993, p. 569).

fiéis e recém-convertidos. Segundo Weber, a religião profética apresenta duas características: o sermão, enquanto ensinamento coletivo a respeito de questões religiosas e éticas, e a cura de almas, o cuidado religioso para com cada indivíduo, de modo particular (Weber, 1992). A função de cada uma dessas características é bem definida: enquanto o sermão leva os fiéis a uma experiência forte e transitória do carisma no grupo⁶⁰, a cura de almas exerce uma influência duradoura no comportamento ético dos mesmos.

Assim, em função do caráter profético do grupo religioso, conforme argumentado anteriormente, observava-se entre as Testemunhas de Jeová ambas as características. Em relação aos sermões, malgrado nos Salões do Reino fosse comum a prédica de algum ancião, com base nos tratados de estudos bíblicos, eram os mesmos notados com maior ênfase nos grandes congressos realizados pelo mundo inteiro. Em relação, por exemplo, a um congresso realizado na Polônia descreveu-se:

"Ao terminar o congresso, seus corações transbordavam de gratidão a Jeová, que tornou tudo isso possível. Em Varsóvia, depois dos comentários de despedida do presidente da sessão, a assistência irrompeu em aplausos que duraram por pelo menos dez minutos. Depois do cântico e oração finais, houve novos aplausos, e a assistência permaneceu nas arquibancadas por muito tempo" (Testemunhas, 1993, p. 279).

E no tocante à cura de almas, destacada função exerceram os missionários⁶¹, tanto os primeiros colportores, quanto, principalmente, os formados pela Escola de Gileade. Muitas vezes, a missão destes não se extinguiu com a entrega das publicações do grupo nas casas, como faziam aqueles, mas tinha continuidade com as revisitas aos interessados para fins de acompanhamento de estudos bíblicos e, até mesmo, orientações e treinamento dos mesmos para o "ministério de campo". Esse cuidado religioso particular tinha, por vezes, influência decisiva sobre a vida dos leigos⁶², numa clara manifestação do papel de cura de almas exercido pelos missionários.

⁶⁰ "É por essa razão que todos os partidos, políticos, econômicos, confessionais, cuidam de provocar reuniões periódicas onde os seus adeptos possam revivificar a sua fé comum, manifestando-a em comum. Para reafirmar sentimentos que, abandonados a si mesmos, arrefeceriam, basta aproximar e colocar em relações mais estreitas e mais ativas aqueles que os experimentam" (Durkheim, 1989, p. 264).

⁶¹ Dentro da própria congregação essa característica é observada no cuidado que os anciãos têm pelos demais fiéis. Todavia, cumpre-nos ressaltar, no momento, o mesmo papel quando desempenhado pelos fiéis missionários em relação àqueles que se interessam pela doutrina do grupo, mas que ainda não freqüentam os Salões do Reino.

⁶² O livro "Testemunhas de Jeová - Proclamadores do Reino de Deus" narra inúmeros exemplos de pessoas que tiveram sua vida transformada a partir do momento em que receberam a visita de um missionário em suas casas.

Por oportuno, cabe-nos ressaltar uma outra repercussão do intelectualismo na prática e nas crenças do grupo religioso: a postura apolítica. Segundo Weber,

"El apoliticismo, fundamentalmente pasivo (...) no condujo a conflictos agudos, en virtud de esa su absoluta pasividad (consecuencia de rechazar toda violencia), más que cuando se exigieron servicios militares personales. La actitud respecto a la guerra de las diversas sectas religiosas no absolutamente apolíticas ha sido también distinta según se tratara de proteger la libertad de creencias contra ataques del poder político o de guerras puramente políticas. Para ambas clases de violencia guerrera tenemos dos máximas extremas: de un lado tolerancia puramente pasiva a la violencia ajena y, de otro, resistencia a la exigencia de tomar parte en actos de violencia, con la consecuencia eventual del martirio personal" (Weber, 1992, p. 465).

O martírio surge, pois, como a única forma legítima de rebeldia do grupo. Afinal, as testemunhas de Jeová devem se submeter, sem contestações, à autoridade política, a menos que a mesma lhe exija o pecado; nesse caso, devem tentar garantir o cumprimento do preceito divino violado através de meios processuais seculares, invocando-se a liberdade de crença. Em não obtendo êxito, resta ao fiel descumprir a lei dos homens, sofrendo suas punições, e obedecer a lei de Jeová, resguardando sua alma por meio do martírio.

Nos Estados Unidos, a negativa das testemunhas de Jeová em saldar a bandeira nacional e demais símbolos cívicos deu claro exemplo de como o apoliticismo⁶³ pode gerar o martírio. A partir de 1940, quando a Suprema Corte, ao analisar o caso "Distrito Escolar de Minersville v. Gobitis", julgou ser constitucional, por oito votos a um, a saudação compulsória à bandeira nas escolas públicas, desencadeou-se verdadeira perseguição aos membros do grupo religioso. O Anuário das Testemunhas de Jeová de 1940 relatou:

"Testemunhas de Jeová têm sido agredidas, espancadas, raptadas, expulsas de cidades, condados e estados, cobertas de alcatrão e penas, obrigadas a beber óleo de rícino, amarradas juntas e perseguidas nas ruas como animais irracionais, castradas e mutiladas, ridicularizadas e insultadas por multidões endemoninhadas, presas às centenas sem acusação e mantidas incomunicáveis e sem o privilégio de conferenciar com parentes, amigos ou advogados. Muitas centenas de outros têm sido encarcerados e mantidos sob uma chamada 'prisão protetora'; alguns foram alvejados com tiros à noite; alguns foram ameaçados de enforcamento e espancados até perderem os sentidos. Têm ocorrido uma grande variedade de violência de turbas" (*apud* Testemunhas, 1993, p. 671).

⁶³ As testemunhas de Jeová chamam tal postura apolítica de neutralidade cristã.

Ante tais perseguições, as testemunhas de Jeová não poderiam oferecer reação; afinal, se a justiça dos homens não havia dado acolhida a seus pedidos, restava às mesmas sofrer o martírio enquanto Jeová não desencadeasse sua ira. Todavia, em junho de 1943, a Suprema Corte revogou sua própria decisão anterior e no caso "Junta de Educação do Estado de Virgínia do Oeste v. Barnette", julgou que "a saudação compulsória era incoerente com a garantia da liberdade concedida pela própria constituição daquela nação" (Testemunhas, 1993, p. 197).

Com base em tal exemplo, uma outra observação merece ser feita. A empresa de salvação afirma que a postura de neutralidade cristã por ela difundida passa pelo livre-arbítrio de seus consumidores⁶⁴. Desse modo, qualquer postura contrária aos interesses governamentais não podem ser atribuídos à Sociedade Torre de Vigia, de modo que apenas o fiel, e não a instituição, sofre perseguição; todavia, os méritos conseguidos pela resistência pacífica e pelo martírio são atribuídos a todo o grupo e acaba reforçando a teocracia, ou seja, a autoridade celestial da organização religiosa.

Vê-se, pois, que, embora a religiosidade do grupo esteja fortemente marcada pela supremacia da lei de Jeová, abre-se espaço à chamada "ética de convicção", em que o sentir sagrado a respeito de determinadas situações têm prioridade sobre o direito sagrado. Desse modo, a tensão existente entre o postulado religioso e a realidade do mundo sai da órbita institucional e passa a acontecer na individualidade de cada consumidor de bens de salvação, levando-o a optar entre a exclusão social ou a religiosa - afinal, a instituição hierocrática por meio de práticas de excomunhão acaba criando um sistema de sanções àqueles que se negam a observar seus preceitos (Weber, 1992)

Uma última influência do intelectualismo na formação das categorias religiosas do grupo diz respeito à recusa às manifestações do êxtase. O dom de falar em várias línguas, por exemplo, comum na comunidade cristã primitiva⁶⁵ e invocado atualmente pelas religiosidades pentecostais, não é admitido pelas Testemunhas de Jeová (Raciocínios, 1985). Não sem motivo: a racionalização crescente, fruto do intelectualismo, acaba promovendo uma substituição, cada vez maior, dos meios

⁶⁴ "Depois de as Testemunhas de Jeová passarem por terríveis testes de sua neutralidade cristã por muitos anos, *A Sentinela* de 1º de junho de 1980 reafirmou a posição delas. Explicou também a razão da ação tomada pelas Testemunhas individualmente, ao dizer: 'Em resultado de um cuidadoso estudo da Palavra de Deus, estes jovens cristãos puderam tomar uma decisão. Ninguém fez esta decisão por eles. Puderam fazê-la individualmente baseados na sua consciência treinada pela Bíblia' " (Testemunhas, 1993, p. 198).

⁶⁵ Cf. livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, capítulo 2, versículos de 1 a 4.

transitórios de êxtase por um *habitus* possuído de forma permanente e, sobretudo, consciente (Weber, 1992).

Por fim, em face da administração de Knorr, enquanto presidente da Sociedade, ter estimulado a expansão global da doutrina do grupo, foi necessário às Testemunhas de Jeová reconhecerem-se como religião⁶⁶, o que facilitava sua atuação em outros países, na medida em que criava uma identificação instantânea do grupo pelos consumidores de bens de salvação, e permitia desenvolver um maior controle em relação à obediência dos fiéis à teocracia, por meio de procedimentos próprios de instituições hierocráticas, tais como a excomunhão.

4. Frederick W. Franz: mantendo a unidade do grupo

Frederick William Franz assumiu a presidência da Sociedade Torre de Vigia em 22 de junho de 1977, duas semanas após a morte de Knorr. Segundo Penton, "Franz era em muitos sentidos o último elo de autoridade com as eras de Russell e de Rutherford, e a última pessoa a ter algum impacto carismático na comunidade das Testemunhas como um todo" (Penton, 1997, p. 315). Conhecido dentro do grupo religioso por sua erudição, exerceu destacada influência na elaboração doutrinária da Sociedade desde a época de Rutherford; assim, malgrado tenham tido maior ímpeto durante sua presidência, muitas das práticas que marcaram a administração Franz, como, por exemplo, a desassociação, já existiam nas anteriores administrações.

A maior dificuldade enfrentada por Franz foi a de manter a unidade do grupo. Afinal, durante a década de 60, após uma revisão geral da cronologia bíblica, apontou-se o ano de 1975 como sendo o marco inicial do Reinado Milenar de Cristo. Quando a expectativa do grupo não se concretizou, houve, como em 1925, grande diminuição no consumo de tais bens de salvação. Diga-se mais: muitas das testemunhas não se afastaram do grupo, mas implementaram uma tentativa de subversão da ordem simbólica do grupo, contestando a direção do próprio Corpo Governante⁶⁷. A partir disso, a prática de desassociação tornou-se uma constante, o que acabou por estabelecer

⁶⁶ Durante a administração de Rutherford era bastante comum a expressão "Religião é laço e extorsão". Tal entendimento somente foi alterado a partir de 1950, em face do entendimento de que o termo religião podia ser utilizado para designar tanto a adoração verdadeira quanto a falsa (Testemunhas, 1993).

⁶⁷ Em decorrência disso, a "partir de 1º de janeiro de 1976, todas as atividades da Sociedade Torre de Vigia e das congregações das Testemunhas de Jeová em toda a Terra foram postas sob a supervisão de seis comissões administrativas do Corpo Governante. De acordo com essa provisão, em 1º de fevereiro de

um paradoxo no grupo: ao lado de pretensões universalistas próprias de uma religião, passou a existir um controle próprio de seitas, como, por exemplo, a proibição de contato com os não-qualificados (os estranhos à fé do grupo), a não ser para evangelizá-los, e com os condenados (os que tivessem sido expulsos do grupo) (Weber, 1999).

A prática da desassociação, ademais, ao determinar de forma contundente o fim das contestações à doutrina do grupo pelo próprios consumidores de bens simbólicos, acabou permitindo que as discussões outrora travadas dentro da empresa de salvação passassem a acontecer fora da mesma. Assim, vários desassociados

"começaram a escrever e a publicar livros sobre as suas experiências e sobre as práticas e doutrinas das Testemunhas de Jeová⁶⁸. Alguns formaram uma variedade de ministérios direcionados a ajudar pessoas que deixavam o movimento. Foram realizadas várias conferências e congressos de ex-Testemunhas em toda a América do Norte e Europa, e noutras partes do mundo. (...) À medida que a Internet se tornou popular, foram formados vários grupos de discussão, e vários sites da Internet foram estabelecidos para avaliar criticamente cada aspecto das doutrinas e práticas das Testemunhas de Jeová. Comentando estes fatos, Ray Mattera diz: '(...) o devastador criticismo desencadeado contra a Sociedade, especialmente desde 1980, não tem sido direcionado à sua negação de doutrinas como a Trindade ou o inferno de fogo, em vez disso tem sido direcionado ao coração do movimento: a sua eclesiologia. A história da Torre de Vigia, de especulação com base em datas, alteração e mudança de doutrinas, e a estratégia de ocultação de erros, tem sido exposta com o recurso à própria literatura da Torre de Vigia. O efeito é minar a autoridade dos líderes (...). O criticismo é de tal ordem, que os líderes das Testemunhas não têm conseguido responder adequadamente. Por essa razão, os representantes da Torre de Vigia passaram a dizer que a Bíblia proíbe a leitura de matéria 'apóstata', isto é, anti-Testemunhas' " (Penton, 1997, p. 325).

De qualquer modo, embora Frederick Franz não tenha contido as dissensões, conseguiu, ao menos, fazer com que as Testemunhas de Jeová permanecessem no mercado de salvação. Sua morte, em 22 de dezembro de 1992, iniciou a fase por que passa atualmente o grupo religioso.

5. Milton G. Henschel: adaptando-se a novas realidades

1976, haviam entrado em vigor mudanças em todas as filiais da Sociedade em toda a Terra" (Testemunhas, 1993, p. 109).

⁶⁸ Um dos motivos por que são bastante recentes os estudos sociológicos, principalmente no Brasil, acerca de tal grupo religioso.

Milton Henschel⁶⁹ assumiu a presidência da Sociedade Torre de Vigia oito dias após a morte de Franz e sua administração tem sido marcada por uma reinterpretação constante de alguns dos pontos doutrinários do grupo. Como exemplo disso, a recomendação de se evitar o ingresso nas instituições de ensino superior tem sido abrandada pelo Corpo Governante. Conforme Penton, a Sociedade apercebeu-se que

"(1) precisava de indivíduos altamente treinados, particularmente em áreas como a contabilidade, a ciência computacional e o direito, para levar a cabo as suas próprias atividades; e (2) em muitos países do mundo industrializado, a educação superior estava a tornar-se um pré-requisito essencial para empregos que oferecem remunerações adequadas para manter homens e mulheres jovens e suas famílias" (Penton, 1997, p. 313-314).

Ademais, como a força da empresa de salvação no campo religioso depende diretamente da força dos leigos que a mesma consegue mobilizar (Bourdieu, 1998b), não poderiam mais as Testemunhas de Jeová prescindir daqueles que detêm o capital intelectual, sob o risco de se tornarem cada vez mais frágeis no mercado simbólico. Todavia, não se pode interpretar tal concessão do Corpo Governante como uma abertura tanto às novas mentalidades advindas dos estudos superiores dos fiéis quanto ao conseqüente questionamento da estrutura da Sociedade; afinal, a permissão aos estudos superiores é, tão somente, com vistas à obtenção de um razoável nível de vida que possibilite o exercício do ministério religioso com maior tranquilidade⁷⁰.

Todavia, o dogma cuja reinterpretação tem causado maior constrangimento ao grupo religioso é o da "geração de 1914". Segundo as Testemunhas de Jeová, embora o ano de 1914 não tenha marcado o Reino Milenar de Cristo, ao menos determinou o fim do tempo dos gentios, a volta invisível do Messias e o início dos últimos dias, tempo esse identificado como tal através de várias evidências bíblicas conjugadas, tais como: levantes e guerras de nações contra nações, escassez de comida⁷¹, grandes terremotos, pestilências⁷², aumento de práticas contrárias à lei⁷³, perseguição aos verdadeiros seguidores de Cristo⁷⁴, pregação das boas novas em todo o mundo⁷⁵.

⁶⁹ Penton afirma não existir qualquer biografia a respeito de Henschel, seja na literatura do grupo religioso, seja em qualquer outra. Desse modo, o que se sabe a respeito do mesmo é que serviu como secretário particular de Nathan Knorr e que tem sido orador freqüente na escola missionária de Gileade e nos escritórios das filiais da Sociedade nos vários países (Penton, 1997).

⁷⁰ "O mais provável é que, tal como acontece com outros grupos sectários, em particular os Mórmons, haverá uma tendência para as Testemunhas de Jeová mais jovens optarem por cursos em 'campos práticos' como computadores, contabilidade e gestão de empresas, que tendem a não ameaçar o seu sistema de crenças" (Penton, 1997, p. 314-315).

⁷¹ Cf. evangelho segundo Mateus, capítulo 24, versículo 7.

⁷² Cf. evangelho segundo Lucas, capítulo 21, versículo 11.

Conforme o livro "Raciocínios à base das escrituras",

"Antes que os últimos membros da geração que já existia em 1914 desapareçam do cenário, todas as coisas preditas ocorrerão, inclusive a 'grande tribulação', na qual será eliminado o presente mundo iníquo. - Mat. 24:21, 22, 34" (p. 112).

Desse modo, em face da não ocorrência da "grande tribulação" e buscando evitar novo descrédito como o gerado com os fracassos de 1914, 1925 e 1975, foi necessário à Sociedade se antecipar aos fatos e reinterpretar o dogma. Assim, a partir de 1994 as Testemunhas de Jeová começaram a rever sua escatologia. Em primeiro lugar, foi considerado que a "selagem dos escolhidos", ou seja, o grupo remanescente dos cento e quarenta e quatro mil, só seria feita no futuro, durante a grande tribulação. Depois, na edição de 15 de outubro de 1995 da "The Watchtower"⁷⁶, a Sociedade doutrinou que a separação entre as ovelhas e os cabritos, isto é, entre os reais seguidores de Cristo e a humanidade em geral, respectivamente, não estava acontecendo desde 1914, mas se daria igualmente durante a grande tribulação.

Por fim, na edição de 1º de novembro de 1995 da mesma revista, disse o Corpo Governante que o termo "esta geração" não poderia ser atribuído a uma data específica. Mais que isso, afirmou que "no cumprimento final da profecia de Jesus [em Mateus 24 e 25] hoje, 'esta geração' aparentemente refere-se àquelas pessoas que vêem o sinal da presença de Cristo mas deixam de corrigir os seus caminhos" (*apud* Penton, 1997, 317). Resolveu-se, assim, o problema doutrinário do grupo.

Poderia se questionar até que ponto reinterpretações como essas não despertariam uma certa desconfiança nos consumidores de tais bens de salvação. Todavia, o êxito de uma congregação deriva também da maneira como os próprios fiéis ocultam as contradições existentes na fé que crêem (Weber, 1992). Sobre isso, James Beckford observou:

"O que é sociologicamente interessante sobre as testemunhas de Jeová é que elas sentem satisfação psicológica em perceberem um padrão coerente nas suas crenças apesar de possíveis inconsistências internas, e mesmo se notam inconsistências, elas podem então rejeitar a responsabilidade pessoal pelas suas próprias crenças na convicção segura de que *alguém, em algum lugar* na Sociedade Torre de Vigia, deve ser capaz de resolver o problema" (*apud* Penton, 1997, p. 318).

⁷³ Cf. evangelho segundo Mateus, capítulo 24, versículo 12.

⁷⁴ Cf. evangelho segundo Mateus, capítulo 24, versículo 9.

⁷⁵ Cf. evangelho segundo Mateus, capítulo 24, versículo 14.

⁷⁶ O nome de tal revista no Brasil é "A Sentinela".

De qualquer modo, não se pode excluir a possibilidade de que a demora na ocorrência da grande tribulação acabe provocando cismas e divisões internas ou, ao menos, a diminuição do consumo de tais bens de salvação. Porém, tais acontecimentos são hipóteses que somente o tempo as confirmará. Todavia, uma única certeza tem os estudiosos do movimento: em acontecendo durante a presidência de Henschel, pelo seu fraco apelo carismático junto ao grupo, as conseqüências para as Testemunhas de Jeová serão irreversíveis.

Desse modo, concluímos a análise weberiana do grupo a que nos propusemos no início dessa parte da dissertação. Estamos cientes que muitos fatos marcantes da história do grupo poderiam ter sido levantados, tais como o caso Olin Moyle⁷⁷, a desassociação de Raymond Franz⁷⁸, o apoio a Jimmy Swaggart⁷⁹, o escândalo provocado por Ewart Chitty e Leo Greenlees⁸⁰. Tais fatos, todavia, embora pudessem ajudar a entender a dinâmica do poder dentro do grupo religioso, não forneceriam maiores subsídios à sua compreensão simbólica a qual, cremos, estar suficientemente esclarecida por meio dos elementos utilizados.

Podemos, pois, esclarecidos o arcabouço teórico a ser utilizado e as categorias que norteiam a empresa de salvação sobre a qual vamos nos debruçar, passar à análise específica da recusa das testemunhas de Jeová em se submeter a tratamentos médicos que utilizem transfusão sanguínea, com todas as suas implicações no campo religioso e jurídico - nisso consiste a terceira parte de nossa dissertação.

⁷⁷ Moyle foi um ex-advogado da Sociedade Torre de Vigia que, após se desvincular espontaneamente das Testemunhas de Jeová e ser difamado nas revistas do grupo religioso, moveu um processo judicial contra os diretores da Sociedade. A decisão final de tal processo, proferida em 1944, foi favorável a Moyle.

⁷⁸ Raymond Franz era sobrinho de Frederick Franz, o quarto presidente da Sociedade Torre de Vigia, e foi desassociado quando tentou implementar alterações na estrutura do Corpo Governante. Após isso, em 1983, publicou o livro "Crise de consciência" que contribuiu sobremaneira para se compreender algumas práticas arraigadas do grupo.

⁷⁹"Durante o fim da década de 1980, porém, o Jimmy Swaggart Ministries [organização religiosa de um televangelista] foi para tribunal para tentar ter as suas publicações religiosas, pelas quais cobrava dinheiro, isentas dos impostos da Califórnia sobre as vendas. Apesar do seu antagonismo em relação a todas as outras religiões, a Sociedade Torre de Vigia apoiou o Jimmy Swaggart Ministries com um pedido de *amicus curiae* perante o Supremo Tribunal dos Estados Unidos" (Penton, 1997, p. 320). Quando o tribunal decidiu que tal literatura religiosa estava sujeita a impostos as Testemunhas de Jeová mudaram a forma de distribuição de sua literatura, deixando de estabelecer preços fixos para a mesma.

⁸⁰ Dois membros do Corpo Governante que foram obrigados a sair da administração da Sociedade, mesmo sem terem sido desassociados, por serem homossexuais.

PARTE III - ANALISANDO A RECUSA À TRANSFUSÃO SANGÜÍNEA

Após esclarecermos o referencial teórico adotado e analisarmos o grupo religioso à luz das categorias weberianas, passamos finalmente à problemática central da presente pesquisa, qual seja a recusa das testemunhas de Jeová em se submeter a tratamentos médicos que utilizem transfusões sangüíneas. Antes, porém, é necessário invocarmos os objetivos inicialmente apresentados, visto que os mesmos nortearão esta última análise.

Desse modo, primeiramente buscaremos compreender de que forma essa recusa gera um consenso entre os consumidores de tais bens de salvação, perscrutando-lhe a lógica simbólica; posteriormente, relacionaremos a proibição referente à transfusão sangüínea à posição que o grupo ocupa na estrutura do campo simbólico religioso. A partir disso, objetivaremos entender de que forma essa posição no campo religioso se reflete no campo jurídico para, finalmente, oferecermos alternativas sociológicas à solução de tal conflito. Senão, vejamos.

1. Compreendendo a lógica simbólica

Cumpre-nos, de pronto, ressaltar que a proibição relativa às transfusões sangüíneas não caracterizou a primeira incursão doutrinária do grupo em assuntos relacionados à medicina. Afinal, na década de vinte, a revista "The Golden Age" (A Idade de Ouro, atualmente conhecida como "Awake!", ou seja, Desperta!), cujo editor por mais de trinta anos foi Clayton J. Woodworth, já tecia considerações relativas à saúde⁸¹. Assim, afirmava-se que:

"Não existe comida que seja apropriada para a refeição da manhã. O desjejum não é altura para quebrar o jejum. Mantenha o jejum diário até o meio dia... Beba muita água duas horas depois de cada refeição; não beba nenhuma antes de comer; e pouca ou nenhuma à hora da refeição. Bom leite extraído da manteiga é uma bebida saudável à hora das refeições e nos intervalos. Não tome um banho senão duas horas depois de tomar uma refeição, nem cerca de uma hora antes de comer. Beba

⁸¹ Muitas das considerações feitas pelas Testemunhas de Jeová em relação à saúde e à medicina não têm qualquer fundamento científico e podem ser atribuídas a um desconhecimento geral que, longe de ser exclusiva de tal grupo religioso, era comum, na época, a toda sociedade. Todavia, o que se deduz de tais exemplos é justamente a prática de disciplinar assuntos estranhos às questões teológicas, prática essa bastante presente no referido grupo.

um copo de água cheio tanto antes como depois do banho" (*The Golden Age*, 9 de setembro de 1925, p. 784-785 *apud* Haugland, 2000a, p. 1-2).

Em meados da década de vinte, a literatura do grupo chegou a afirmar que as doenças seriam decorrentes de uma vibração errada do órgão afetado, de um estado fora de sintonia do mesmo em relação ao restante do organismo. Criou-se, dessa forma, a *Eletronic Radio Biola*, uma máquina que identificava e curava os enfermos por meio de vibrações eletrônicas e cujo funcionamento era, ao menos, curioso. Afinal, o diagnóstico da doença era feito através de um pequeno pedaço de papel, no qual o paciente escrevera seu nome, que, introduzido na máquina, permitia à mesma responder questões relativas à saúde desse paciente.

Para o sucesso de tal máquina, mais do que a propaganda ostensiva nas revistas da Sociedade, foi fundamental a animosidade que as testemunhas de Jeová alimentavam em relação à profissão médica que, segundo os textos do grupo, teria sua origem primeira nos "xamãs adoradores de demônios"⁸². Tal pensamento acabou influenciando a postura da empresa de salvação em relação às práticas médicas, a começar da aplicação de vacinas. A revista "*The Golden Age*", de 12 de outubro de 1921, por exemplo, chegou a afirmar que

"As vacinas nunca preveniram nada e nunca o farão, e são a prática mais bárbara... Nós estamos nos últimos dias, e o diabo está a perder lentamente a sua influência, fazendo entretanto um esforço enérgico para provocar todo o dano que pode, e tais males podem ser-lhe atribuídos... Usem os vossos direitos como cidadãos Americanos para abolir para sempre a prática diabólica das vacinações" (*apud* Haugland, 2001, p. 1).

Posteriormente, a proibição relativa às vacinas acabou sendo reconsiderada⁸³, tendo subsistido, todavia, muito da argumentação bíblica utilizada para justificar tal proibição, agora, porém, redirecionada ao novo preceito que então surgia: a necessidade de se abster de transfusões sanguíneas⁸⁴, preceito esse que permanece até hoje na

⁸² "Fazemos bem em ter presente que entre as drogas, soros, vacinas, operações cirúrgicas, etc., da profissão médica, não existe nada que aproveite exceto um procedimento cirúrgico ocasional... Os leitores da *The Golden Age* [A Idade do Ouro] sabem a verdade desagradável a respeito do clero; também deviam saber a verdade a respeito da profissão médica, a qual surgiu dos mesmos xamãs (sacerdotes médicos) adoradores de demônios (...)" (*The Golden Age*, 5 de agosto de 1931, p. 727-728 *apud* Haugland, 2000a, p. 2).

⁸³ O primeiro artigo que considerou não serem as vacinas contrárias à lei de Jeová foi publicado na revista "*The Watchtower*" de 15 de dezembro de 1952.

⁸⁴ A revista "*The Watchtower*" de 1º de julho de 1951 dedicou uma extensa coluna para esclarecer as dúvidas referentes à necessidade de se recusar as transfusões sanguíneas; cumpre ressaltar, porém, que, em tal data, ainda estava em vigor a proibição referente às vacinas, o que acabou gerando uma identidade de argumentos para justificar ambas proibições.

doutrina do grupo e sobre o qual nos deteremos. Vários são os excertos bíblicos que, segundo as Testemunhas de Jeová, legitimam tal doutrina. Vejamos alguns:

"Tudo o que se move e possui a vida vos servirá de alimento, tudo isso eu vos dou, como vos dei a verdura das plantas. Mas não comereis a carne com sua alma, isto é, o sangue. Pedirei contas porém, do sangue de cada um de vós. Pedirei contas a todos os animais e ao homem, aos homens entre si, eu pedirei contas da alma do homem. Quem derrama o sangue do homem pelo homem terá seu sangue derramado. Pois à imagem de Deus o homem foi feito" (livro do Gênesis, capítulo 9, versículos 3 a 6).

"Qualquer pessoa, filho de Israel ou estrangeiro residente entre vós, que caçar um animal ou ave que é permitido comer, deverá derramar o seu sangue e recobri-lo com terra. Pois a vida de toda carne é o sangue, e eu disse aos filhos de Israel: 'Não comereis o sangue de carne algum, pois a vida de toda carne é o sangue, e todo aquele que o comer será exterminado'" (livro do Levítico, capítulo 17, versículos 13 e 14).

"Sê firme, contudo, para não comeres o sangue, porque o sangue é a vida. Portanto, não comas a vida com a carne. Jamais o comerás! Derrama-o por terra como água. Não o comas, para que tudo corra bem a ti e a teus filhos depois de ti, pois deste modo estarás fazendo o que é reto aos olhos de Iahweh" (livro do Deuteronômio, capítulo 12, versículos 23 a 25).

"De fato, pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor nenhum outro peso além destas coisas necessárias: que vos abstenhais das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas, e das uniões ilegítimas. Fareis bem preservando-vos destas coisas" (livro dos Atos dos Apóstolos, capítulo 15, versículos 28 e 29).

Ressalte-se que a última dentre tais citações, extraída do Novo Testamento, assume um papel fundamental na legitimação da doutrina de abstenção de sangue. Afinal, como reconhecem as próprias testemunhas de Jeová⁸⁵, em momento algum Jesus Cristo se pronunciou sobre tal preceito; desse modo, tal citação do livro bíblico dos Atos dos Apóstolos é a única que reforça a prescrição do Antigo Testamento e, ao expressar o pensamento da comunidade cristã primitiva, expressa, por conseguinte, conforme entendimento do grupo religioso, o pensamento do próprio Jesus que, ao instruir seus discípulos, teria fixado as normas éticas e os padrões de comportamento a serem seguidos pelos mesmos.

Com efeito, dentre as orientações dadas pelos primeiros cristãos à comunidade de Antioquia, conforme se deduz do excerto retromencionado, destacam-se as proibições referentes à alimentação, proibições essas que, segundo Weber, quando

⁸⁵ Cf. "Como pode o sangue salvar a sua vida?" Cesário Lange/SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblia e Tratados, 1990.

magicamente condicionadas, tornam-se uma nova fonte de significação fundamental para a instituição da chamada “comunidade de mesa”. Assim,

“el establecimiento de una comensalidad constituye, muy a menudo, uno de los medios de crear una fraternidad religiosa y, a veces, étnica y política. El primer gran viraje en el desarrollo del cristianismo lo representa la comunidad de mesa creada en Antioquía entre Pedro y los prosélitos no circuncisos (...)” (Weber, 1992, p. 352-353).

Nota-se, pois, que para os cristãos primitivos se fortalecerem como uma fraternidade religiosa a criação de uma série de tabus referentes a hábitos alimentares foi essencial. Com certeza, tal interdito cumpriu semelhante papel entre as Testemunhas de Jeová, notadamente pois surge de forma mais evidente durante a década de 50, fase em que a Sociedade estava sob a presidência de Nathan Knorr. Em tal momento, conforme analisamos na segunda parte da presente pesquisa, o grupo pretendia expandir sua doutrina por todos os continentes, para o que seria necessário fortalecer-se primeiro como comunidade religiosa - e, seguramente, o preceito de abstenção de sangue serviu como um forte símbolo de unidade e identidade para que o grupo cumprisse tal mister.

De qualquer modo, a vedação às transfusões sangüíneas acabou encontrando sua fundamentação no "cânnon sagrado", ainda que por meio de uma interpretação extensiva que considerou a aplicação médica de sangue sob a forma endovenosa um equivalente da mencionada proibição bíblica⁸⁶. Para se justificar tal interpretação, costuma-se remeter à prática de povos antigos que acreditavam no poder curador do sangue humano, a ponto de ministrá-lo, por via oral, aos que padeciam de enfermidades como a lepra. Assim, se tal prática já existia à época dos hebreus, com certeza a ingestão de sangue humano, ainda que através de modernas transfusões, já teria sido açambarcada pelo preceito proibitivo (Como, 1990).

Outrossim, o cabimento de tal interpretação é constantemente reforçado por meio de citações de estudiosos, principalmente os contemporâneos aos primeiros experimentos com sangue transfundido. Thomas Bartholin, por exemplo, professor de anatomia na Universidade de Copenhague, Dinamarca, durante o século XVII, teria afirmado que

⁸⁶ "Um paciente no hospital pode ser alimentado pela boca, pelo nariz ou pelas veias. Quando são dadas soluções de açúcar intravenosamente, chama-se alimentação intravenosa. Portanto, a própria terminologia do hospital reconhece como alimentação o processo de introduzir nutrição no nosso sistema pelas veias. Assim, o assistente que administra a transfusão está alimentando o paciente com sangue através das veias, e o paciente que o recebe está comendo sangue pelas suas veias" (The Watchtower, 1º de julho de 1951 *apud* Haugland, 2000b, p. 3).

"Os que introduzem o uso de sangue humano como remédio de uso interno para doenças parecem estar abusando dele e pecando gravemente. Os canibais são condenados. Então, por que não abominamos os que mancham sua goela com sangue humano? Algo similar é receber duma veia cortada sangue estranho, quer por via oral, quer por meio de transfusão. Os autores desta operação ficam sujeitos ao terror pela lei divina, pela qual se proíbe comer sangue" (Bartholin *apud* Como, 1990, p. 6).

Aliás, a utilização de pareceres de estudiosos além de justificar a interpretação extensiva do grupo acabou cumprindo um outro papel: tornar o preceito religioso mais racional. Assim, a fim de conseguir um maior consumo dos bens de salvação, o grupo religioso em seus livros de doutrina invoca outras justificativas, que não as bíblicas, para fundamentar a mencionada proibição, tudo com vistas a justificar o mandamento divino; assim, se Deus proíbe, o faz para o próprio bem de seus seguidores.

Desse modo, primeiramente, busca-se mostrar como a transfusão, ainda que sofrendo um controle rígido pelos bancos de sangue, tem se prezado a transmitir uma série de doenças, tais como a AIDS, a hepatite C (que, a princípio, não era diagnosticada), a doença de Chagas, dentre outras; em contrapartida, enumeram-se outras alternativas de tratamento que sejam tão eficazes quanto as transfusões, ainda que importem em um risco de vida maior para o paciente.

Em relação, por exemplo, à perda de sangue em um acidente ou em uma operação sugere-se, como forma de se repor o volume do plasma sem se utilizar sangue total ou plasma sangüíneo, alguns expansores, tais como a solução salina, a dextrana, o "Haemaccel", a solução de lactato de Ringer e, em alguns casos, a hidroxietila de amido (HES). Restaurado o volume de plasma, seria possível, mesmo com baixas taxas de hemácias, garantir a oxigenação necessária desde que se fosse ministrado ao paciente oxigênio em alta concentração.

Outros recursos adicionais poderiam ser utilizados: aplicar-se no músculo ou na veia concentrados de ferro para acelerar a produção de hemácias pelo organismo; ministrar a eritropoietina (EPO), hormônio produzido pelos rins e que estimula a medula óssea a produzir hemácias, atualmente disponível em forma sintética; aplicar a anestesia hipotensiva, que diminui a perda de sangue; resfriar o paciente para reduzir a necessidade de oxigênio durante a cirurgia; utilizar a desmopressina que abrevia o tempo de sangramento, dentre outros meios (Como, 1990).

Importante lembrar que, se por um lado houve a preocupação em melhor estruturar a doutrina de abstenção de sangue, por outro, desenvolveu-se um sistema de comissões hospitalares - as COLIH's, ou seja, Comissões de Ligação com Hospitais - cujo objetivo era dar apoio a testemunhas de Jeová que estivessem sendo coagidas ou pressionadas a aceitar transfusão sanguínea. Surgiram, assim, os Serviços de Informação Hospitalar (SIH) que, seguindo os modelos de comissões desenvolvidos pela primeira vez no Canadá durante a década de 70, começaram a treinar, a partir de 1988, anciãos do grupo religioso em todo o mundo, a fim de se formar pessoas suficientemente preparadas para integrar as COLIH's, cuja atuação tem sido enfática, principalmente quando os pacientes são crianças e adolescentes (Penton, 1997).

Por todo o exposto, uma dúvida surge: se tantos outros preceitos médicos defendidos pelas testemunhas de Jeová foram reconsiderados, por que a abstenção de sangue parece adotar um caminho inverso, fortalecendo-se cada vez mais? Afinal, por que tal bem simbólico conseguiu atingir tamanha perenidade na construção doutrinária de tal grupo religioso? Para respondermos a tais questões, teremos que retomar algumas das constatações apontadas por Durkheim em sua análise das crenças totêmicas.

Ressalte-se, porém, que não as retomamos segundo a lógica do próprio Durkheim para quem, obrigatoriamente, os elementos essenciais da vida religiosa atual encontram-se, ao menos em germe, nas religiosidades de menor complexidade simbólica⁸⁷, mas sim, na tentativa de tornar mais completo o inventário dos costumes religiosos já adotados, a fim de lançarmos luzes sobre as possíveis combinações realizadas dentro do repertório ideal levistraussiano, a que fizemos menção na primeira parte da presente pesquisa.

Conforme Durkheim, o termo "totem" designava a espécie de coisas, normalmente animais e vegetais⁸⁸, com a qual os clãs, ou seja, os grupos de menor complexidade simbólica, mantinham uma relação particular a ponto de utilizarem o nome dessa espécie para identificar coletivamente o próprio clã; além disso, designava também o emblema, ou seja, o aspecto exterior do totem, pintados não somente sobre escudos e armas, mas também, sobre o próprio corpo dos membros do clã; por fim, determinava a divisão entre o sagrado e o profano, na medida em que ao ser gravado ou

⁸⁷ Segundo a terminologia durkheimiana, religiões primitivas (Durkheim, 1989).

⁸⁸ "Sobre mais de 500 nomes totêmicos levantados por Howitt entre as tribos do sudeste australiano existem apenas uns quarenta que não são nomes de plantas ou de animais: são nuvens, chuva, granizo, geada, lua, sol, vento, outono, verão, inverno, determinadas estrelas, trovão, fogo, fumaça, água, ocre vermelha, mar" (Durkheim, 1989, p. 142).

desenhado sobre determinados objetos, fazia com que os mesmos participassem de sua própria sacralidade.

Pouco a pouco, os símbolos ou emblemas que representam o ser totêmico passaram a ser considerados mais sagrados que o próprio ser, na medida em que os rituais acabavam tendo aqueles, e não mais estes, por principal referência⁸⁹. Não é difícil entender o porquê de tal fato: afinal, os sentimentos despertados em nós por uma coisa são endereçados, de forma espontânea, ao símbolo que a representa. A partir disso,

"É o signo que assume então o seu lugar; é sobre ele que transportamos as emoções que ela suscita. É ele que é amado, temido, respeitado; é a ele que se é grato; é a ele que as pessoas se sacrificam. O soldado que morre pela sua bandeira, morre pela sua pátria; mas de fato, na sua consciência, é a idéia da bandeira que está em primeiro plano. Essa idéia pode até determinar diretamente a ação. Se um estandarte isolado fica nas mãos do inimigo, a pátria não estará perdida por isso, e no entanto, o soldado morre para recuperá-la. Perde-se de vista que a bandeira é apenas um signo, que não tem valor em si mesma, que serve apenas para lembrar a realidade que representa; tratam-na como se ela própria fosse essa realidade" (Durkheim, 1989, p. 275-276).

Com efeito, em relação às Testemunhas de Jeová, verifica-se a ocorrência do mesmo fato. Afinal, se o sangue representa a vida dada pelo Criador⁹⁰, recusar-se a receber uma transfusão de sangue, atitude que pode levar à morte, significa privilegiar o símbolo em detrimento da realidade que ele representa. Raymond Franz, sobrinho do quarto presidente da Sociedade Torre de Vigia, em um dos livros que escreveu após sua desassociação, reproduz uma carta escrita por um fiel, endereçada à Sociedade em dezembro de 1981, da qual se reproduz um pequeno excerto no qual se verifica a presença desse mesmo questionamento:

"Outro ponto a respeito deste mesmo assunto que me preocupa é que as Testemunhas de Jeová dizem que Deus proíbe comer o sangue porque simboliza a vida, que é de grande valor na perspectiva de Deus, e porque ele quer incutir no homem o valor da vida através da proibição de comer sangue. E isto parece-me muito razoável. Contudo, não consigo perceber como é que o símbolo pode ser de maior valor do que a realidade que simboliza. (...) Parece-me que neste tipo de situação

⁸⁹ "Se esse último [ser totêmico] constituía a coisa santa por excelência, é com ele, planta ou animal sagrado, que o jovem iniciado deveria comungar quando introduzido no círculo da vida religiosa; vimos, ao contrário, que o momento mais solene da iniciação é aquele em que o noviço penetra no santuário dos churinga [objetos de madeira e pedra sobre os quais se gravam ou se desenhavam a marca totêmica]" (Durkheim, 1989, p. 176).

⁹⁰ "Toda a humanidade foi assim avisada de que, no conceito do Criador, o sangue representa a vida" (Como, 1990, p. 3).

[quando a transfusão sangüínea é imprescindível], deixar uma pessoa morrer para manter o símbolo da vida é em si uma contradição e é estar a colocar mais importância no símbolo do que na realidade que ele simboliza" (Franz, 2000, p. 8).

Cumprido ressaltar, que tal paralelo entre a análise durkheimiana e a doutrina de abstenção de sangue das Testemunhas de Jeová não decorre de uma mera comparação oportunista; afinal, o sangue ocupava lugar de destaque nas crenças e práticas dos clãs retromencionados, seja enquanto totem, enquanto princípio totêmico⁹¹ ou enquanto aparência externa da própria alma.

Desse modo, o próprio homem trazia nas profundezas de seu organismo um princípio sagrado, qual seja o sangue, muito utilizado em práticas religiosas por sua sacralidade, quer para purificar os instrumentos de culto, quer para banhar o noviço nos rituais de iniciação, quer, ainda, para molhar o terreno no qual se desenhava o emblema do totem. Em face disso, vedava-se a ingestão de sangue humano do mesmo modo que se proibia a ingestão de sangue de animais sagrados: eram os chamados interditos de contato; afinal, admitir-se a ingestão de tal alimento significava permitir um contato excepcionalmente íntimo - e reprovável - entre a realidade profana do homem e o caráter sagrado do que era ingerido (Durkheim, 1989).

Ademais, como a sacralidade das coisas não provém de sua natureza, mas lhe é superposta, é perfeitamente possível que a parte tenha o mesmo potencial sagrado do todo. Assim, "a menor gota de sangue contém o mesmo princípio ativo do sangue todo" (Durkheim, 1989, p. 286). Somente um abalo na estrutura totêmica justificaria a permissão de se ingerir o animal ou vegetal que serve de totem, ainda que em pequenas e limitadas quantidades. Isso nos leva a perquirir se a doutrina das Testemunhas de Jeová referente às transfusões sangüíneas não estaria passando por uma fase de gradual questionamento. Explica-se.

Durante muito tempo a Sociedade reafirmou a proibição de se aceitar sangue transfundido sob qualquer forma, na sua totalidade ou em frações. Todavia, nas últimas décadas, transigiu-se em relação a alguns componentes do sangue, de modo que, malgrado o plasma, os leucócitos (glóbulos brancos), os eritrócitos (glóbulos vermelhos) e as plaquetas continuem proscritas, outros componentes, tais como a albumina, a imunoglobina e os preparados hemofílicos (Fatores VIII e IX) passaram a

⁹¹ Para alguns clãs o sangue poderia se converter no próprio totem. Porém, mesmo para os grupos que consideravam um animal, por exemplo, como a espécie de coisa sagrada, acreditava-se que em algumas

ser aceitos, haja vista se constituírem uma quantidade negligenciável de sangue (Franz, 2000). Com efeito, mostra-se inevitável a comparação de tal prática da Sociedade com o abrandamento do interdito nas comunidades totêmicas.

Por fim, cumpre ressaltar o papel do sangue enquanto manifestação exterior da alma; por conseguinte, para os clãs totêmicos, quando o sangue escorre, "a vida se esvai e, com ela, a alma evapora" (Durkheim, 1989, p. 319). Por isso, cria-se que a alma só se desprenderia verdadeiramente do corpo quando se derramasse todo o sangue; assim, no caso de animais, a ação do fogo tinha capital importância, não tanto pela sua função alimentícia, mas sim, por fazer escoar todos os líquidos das carnes, permitindo que com eles se esvaísse a alma do animal sacrificado. Isso ajuda a explicar a prescrição constante nos textos hebraicos antigos de deitar por terra o sangue dos animais, preceito esse do qual acabou se valendo as Testemunhas de Jeová.

Vê-se, pois, que não é sem motivo a perenidade da doutrina proibitiva das Testemunhas de Jeová em relação às transfusões sangüíneas. Afinal, as prescrições acerca do sangue estão por demais inseridas na estrutura do universo simbólico religioso para serem facilmente revogadas. Conforme a metáfora de Lévi-Strauss, tal doutrina é uma carta que voltou a ser utilizada no jogo das culturas, graças a uma nova tática dos jogadores que estão à mesa; todavia, malgrado se mostre em sua toda a sua atualidade, ao adotar uma postura em relação a uma prática relativamente recente, como a transfusão sangüínea, não se pode esquecer que essa nova tática tem que se ater às regras invariáveis e previsíveis do próprio jogo, tão bem expostas por Durkheim.

Assim, esclarecida a lógica simbólica que norteia tal proibição, vejamos como a mesma acaba por gerar a identidade dentro do grupo religioso, além de inseri-lo nas lutas travadas no campo religioso.

2. Gerando identidade para atuar no campo religioso

Ao analisarmos a repercussão no campo religioso do bem simbólico em questão, qual seja, a recusa em se submeter a tratamentos médicos que utilizem a transfusão sangüínea em função do preceito bíblico de abstenção de sangue, é por demais oportuno retomar a função que Weber atribui a tais símbolos e signos diferenciadores das empresas de salvação. Para o sociólogo alemão,

partes desse animal a sacralidade se concentrava de forma mais evidente; assim, normalmente o sangue se convertia no local em que preferencialmente residia o princípio totêmico (Durkheim, 1989).

“(...) la lucha sacerdotal contra el odiado indiferentismo, el peligro de que se embote el celo de los adeptos, y la necesidad de subrayar la importancia de pertenecer al dominio propio y de dificultar el paso a otros, son las razones que traen a primer plano los signos y doctrinas diferenciadores” (Weber, 1992, p. 371).

Vejamos, pois, em relação ao campo simbólico, como a abstenção de sangue gera o sentimento de pertença entre as testemunhas de Jeová, na medida em que reinterpreta a doutrina do grupo, bem como a mesma se presta à crítica às demais instituições hierocráticas, levando-as ao descrédito.

No que se refere à reinterpretação da doutrina do grupo, fruto de uma crescente ênfase dada à abstenção de sangue, a primeira repercussão se fez sentir no próprio significado da denominação dada ao grupo religioso. Dessa forma, passou-se a invocar, pouco a pouco, a palavra grega "martírio", que apresenta forte conotação de imolação e sacrifício pela fé, como sendo a melhor tradução do termo "testemunhar". Afinal,

"Muitos daqueles primitivos cristãos deram testemunho sob perseguição e em face da morte (Atos 22:20, Rev. 2:13)⁹². Em resultado disso, por volta do segundo século EC [Era Cristã], a palavra grega para testemunha (*már.tys*, da qual se derivou também a palavra "mártir") adquiriu o significado aplicado às pessoas que estavam dispostas a 'selar a seriedade de seu testemunho, ou confissão, com a morte'. Não foram chamadas de testemunhas porque morreram; elas morreram porque eram testemunhas leais" (Testemunhas, 1993, p. 13).

A partir daí, ser uma testemunha de Jeová significava estar disposto a se manter fiel aos preceitos bíblicos, ainda que disso decorresse a própria morte. A reinterpretação simbólica, porém, não se restringiu ao significado da denominação da empresa de salvação, tendo atingido, inclusive, a genealogia da origem bíblica do grupo. Dessa forma, a primeira testemunha de Jeová teria sido Abel⁹³, tanto por ter feito um sacrifício de sangue a Deus, haja vista ter ofertado à divindade "as primícias de seu rebanho", quanto por se fazer sacrifício de sangue a Deus na medida em que, ao morrer devido à inveja de seu irmão Caim⁹⁴, dá exemplo de fidelidade, obediência e martírio.

Na seqüência de tal entendimento, para o grupo religioso Jesus Cristo foi a "Testemunha Fiel"⁹⁵, cuja morte representou "muito mais do que um martírio por recusar transigir nas suas crenças" (Raciocínios, 1985, p. 318). Ora, de fato, a morte do

⁹² Não alteramos a citação para conservá-la em sua versão original. Todavia, é necessário ressaltar que a abreviatura "Rev." diz respeito ao livro das Revelações, comumente chamado entre nós de Apocalipse.

⁹³ Assim, embora a humanidade tivesse surgido antes de Abel, com Adão e Eva, seus pais, somente com ele teriam surgido as testemunhas de Jeová, iniciando, de pronto, sua missão profética sobre a terra.

⁹⁴ Cf. livro bíblico do Gênesis, capítulo 4, versículos de 1 a 16.

mártir não gera outras conseqüências que não o exemplo de perseverança e fidelidade aos mandamentos divinos; nesse sentido, a morte de Jesus extrapola a noção de martírio, na medida em que lega à humanidade um novo caminho de vida liberto do pecado no qual incorreu Adão - é a chamada doutrina do resgate. Todavia, para a pessoa de Jesus, a morte não deixou de significar um sacrifício de fé, enfim, um martírio.

Desse modo, as testemunhas de Jeová acabam possuindo uma identidade própria que as leva a: proclamar a sua doutrina em qualquer lugar; reconhecer na perseguição uma grande oportunidade de dar provas públicas de fé; jamais transigir nas suas crenças, ainda que isso signifique a morte. E se tiverem que morrer, especialmente pelas questões de sangue, estarão nas mesmas condições de Abel, a primeira testemunha de Jeová, e Jesus Cristo, a maior delas.

Diante disso, inevitável mencionar Weber, para quem o sacrifício acaba gerando uma "especie de fraternidad entre el sacrificador y el dios" (Weber, 1992, p. 344). Em decorrência disso, poderíamos vislumbrar no quase consumado sacrifício de Isaac⁹⁶ o motivo da proximidade existente entre Abraão, seu pai e pretenso sacrificador, e o deus dos hebreus. Em relação ao grupo religioso por nós pesquisado não é diferente: a testemunha de Jeová, ao preferir ver seu filho morto a vê-lo recebendo uma transfusão sangüínea, longe de se revoltar contra Jeová acaba aproximando-se do mesmo, graças à cumplicidade gerada pelo sacrifício. De igual maneira, quando a comunidade de fiéis se une a fim de impedir que uma testemunha receba sangue transfundido, toda ela participa dessa fraternidade estabelecida com o deus, o que acaba reforçando o sentimento de mesma pertença entre eles.

Não há dúvida de que essa identidade de grupo, forjada no preceito doutrinário de abstenção de sangue, tenha de certa forma capacitado a empresa de salvação para concorrer no mercado dos bens simbólicos, principalmente a partir da expansão da doutrina do grupo pelo mundo. Assim, considerando a aversão que as Testemunhas de Jeová nutriam pelo clero católico (Testemunhas, 1993), era de se esperar que tal preceito diferenciador se prezasse a questionar os bens oferecidos por aquela instituição hierocrática.

Outra não é a atitude profética: nos países em que determinada instituição hierocrática já tenha passado por um processo de acumulação de capital simbólico religioso, a nova empresa de salvação que surgir deve, para conseguir concorrer no

⁹⁵ Cf. livro bíblico do Apocalipse, capítulo primeiro, versículo cinco.

⁹⁶ Cf. livro bíblico do Gênesis, capítulo 22, versículos 1 a 19.

mercado simbólico, realçar a diferença de sua doutrina em relação a da outra instituição, cujo carisma já se encontra racionalizado por meio de símbolos e dogmas vários. Tal postura, por exemplo, foi adotada pelos muçulmanos que se opuseram aos sacerdotes católicos, e à sua prática obrigatória de beber vinho na missa⁹⁷, por meio de uma proibição absoluta de se ingerir bebidas alcoólicas (Weber, 1992). De modo semelhante agiram as Testemunhas de Jeová.

Ora, considerando que na missa ocorre o principal ritual mágico do catolicismo, especialmente no momento em que todos os fiéis presenciam a transubstanciação, ou seja, a transformação do pão e vinho em corpo e sangue de Jesus Cristo, para depois comer dessa carne e beber desse sangue na eucaristia⁹⁸, fica por demais claro como a reiterada proibição das transfusões acabam exercendo, de forma simbólica, uma diferenciação básica dos bens de salvação oferecidos pelas Testemunhas de Jeová, ao mesmo tempo que as legitimam para a luta simbólica contra a instituição que, no Brasil e em vários países, domina as relações de poder dentro da estrutura do campo social.

Dessa forma, as palavras de Jesus na última ceia, momento em que teria sido instituída a eucaristia⁹⁹, são alvo de verdadeiros estudos por parte das Testemunhas, na tentativa de lhes perscrutar o verdadeiro significado:

“Deve-se entender que isto significa que eles deviam literalmente comer a carne e beber o sangue de Jesus? Se assim fosse, Jesus estaria incentivando a violar a Lei que Deus havia dado a Israel por intermédio de Moisés. Essa Lei proibia o consumo de qualquer tipo de sangue. (Lev. 17:10-12) Ao invés de advogar tal coisa, Jesus falou fortemente contra violar quaisquer dos requisitos da Lei. (Mat. 5:17-19) Portanto, o que Jesus tinha em mente só podia ser o comer e o beber pão e vinho que *simbolizavam* sua carne e seu sangue” (Raciocínios, 1985, p. 240).

Dessume-se do excerto acima duas conclusões lógicas: ou os católicos são mentirosos ao afirmar que o pão e o vinho se transformam em corpo e sangue de Jesus Cristo, ou são desobedientes ao beber desse sangue ante a proibição bíblica de fazê-lo - e, em ambos os casos, tornam-se dignos de reprovação. Cumpre ressaltar, ainda, que a mesma proibição de ingerir sangue tão apregoado pelas Testemunhas de Jeová, num processo de identidade religiosa, os aproxima de outros grupos que também reprovam o sacramento da eucaristia como ele se afigura no catolicismo; com isso, não se isolam

⁹⁷ Deve-se considerar que os muçulmanos não reconhecem o dogma da transubstanciação como verdadeiro, razão por que o clérigo na missa acabaria ingerindo vinho, e não, o sangue de Jesus Cristo.

⁹⁸ Sobre o caráter mágico da eucaristia, cf. Weber, 1992.

⁹⁹ Cf. Evangelho segundo João, capítulo treze.

totalmente e conseguem estabelecer uma possibilidade mínima de relação com outras empresas de salvação dentro do campo religioso.

Todavia, se por um lado as Testemunhas de Jeová conseguem, por meio da proibição de transfusão sanguínea, se perpetuar no campo religioso, o mesmo êxito não tem se verificado no campo jurídico. Para entendermos o porquê disso é necessário retormarmos a análise do direito enquanto sistema e campo simbólicos, a que já fizemos menção na primeira parte da presente pesquisa. Vejamos.

3. Discutindo a questão nos tribunais

Ao se analisar a questão doutrinária da abstenção de sangue, no que se refere à sua repercussão no campo jurídico, necessário é, antes de tudo, esclarecer de que forma o discurso simbólico do direito aborda a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos religiosos. Conforme a Constituição Federal de 1988, em seu artigo quinto, inciso sexto:

“VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

Em relação às expressões utilizadas no texto constitucional supramencionado, José Cretella Júnior afirma que o legislador acabou confundindo “consciência” com “projeção da consciência”, bem como “crença” com “culto”, “religião”, “cerimonial” e “prática da consciência da crença” (Cretella Jr. 1989). Tal análise se justifica no fato de que o direito não busca normatizar os atos internos dos indivíduos, a menos que os mesmos se externem com alguma repercussão no campo jurídico. Com efeito, por se volver à conduta externa, legando à intenção de tal conduta uma importância secundária, é que o direito, no entender de Tolstoi e Sohm, conforme abordamos na primeira parte da presente pesquisa, se mostra totalmente contrário à fé.

Desse modo, haja vista que a crença só adquire repercussão no campo simbólico do direito na medida em que é externada, é na parte final do inciso constitucional que se encontra o objeto de nossa presente análise: a liberdade de culto, que se refere não somente ao culto institucional, mas também, ao culto particular e doméstico. Assim sendo, entenderemos por culto a “manifestação das próprias crenças religiosas no mundo externo, o conjunto de todos os atos externos (práticas e omissões), com os quais se patenteia a fé religiosa” (Barreto, 1996).

Todavia, se compulsarmos as constituições republicanas anteriores à atual, exceção feita a promulgada em 1891, todas as demais fizeram constar no artigo referente à liberdade de culto a necessidade de observância à ordem pública e aos bons costumes¹⁰⁰. Desse modo, visto que o culto se externa em praticar certos atos (missas, procissões, orações, atitudes caridosas, por exemplo), ou mesmo deixar de praticá-los (prostituição, adultério e, no presente caso, “transfusões sangüíneas”), considerando que a constituição atual não restringiu de modo algum tal culto, seria lícito aos tribunais limitar ou reprovar quaisquer atitudes religiosas, por mais díspares que sejam? Especificamente em relação ao objeto da presente pesquisa, que argumentação embasaria uma decisão que determinasse a inobservância do preceito doutrinário de abstenção de sangue e autorizasse o médico a ministrá-lo ao paciente de forma endovenosa?

Uma resposta jurídica possível seria encontrada na teoria de Carl Schmitt, para quem as determinações contidas em constituições anteriores poderiam continuar em vigor como simples leis, desde que não fossem conflituosas com a nova Carta Magna, tudo com vistas a estabelecer a ordem pública e os bons costumes como limites ao exercício dos cultos religiosos (Schmitt *apud* Ganem, 1992). Todavia, o Ministro Djaci Falcão, ao votar como Relator da Representação nº 753, tendo como representada a Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, em 1968 já se manifestou no sentido de que

“uma Constituição nova, como instrumento fundamental da estrutura jurídico-política do Estado, ab-rogar o diploma básico anterior. Aí um diploma integral substitui o outro na sua inteireza. Não há razão para o artifício da desclassificação de uma regra constitucional para norma ordinária, subordinando-a a ab-rogação ou derrogação pelo processo legislativo comum”¹⁰¹ (Ganem, 1992, p. 115).

¹⁰⁰ Constituição de 1934, art. 119, § 5º : “É inviolável a liberdade de consciência e crença, e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costumes”; Constituição de 1937, art. 122, nº 4: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes”; Constituição de 1946, art. 141, § 7º: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo os dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil”; Constituição de 1967, com redação da Emenda nº1/69, art. 153, §7º: “É plena a liberdade de consciência e fica assegurado aos crentes o exercício dos cultos religiosos, que não contrariem a ordem pública e os bons costumes” (Ganem, 1992, p. 99-100).

¹⁰¹ “Derrogação. Derivado do latim *derogatio*, de *derogare* (anular uma lei), é o vocábulo especialmente empregado para indicar a *revogação parcial* de uma lei ou de um regulamento. Já era esta a compreensão dos romanos pelo conceito de *MODESTINO: Derogatur legi cum pars detrahitur* (A derrogação da lei é extração de parte ou porção dela). E assim se difere da *ab-rogação* que é a revogação ou anulação de seu todo (*Abrogatur legi cum prosus detrahitur*). Neste particular, então, *revogação* é o sentido genérico: tanto se entende *derrogação* (revogação parcial), como *ab-rogação* (revogação total)” (Silva, 1987a, p. 44).

Resta, pois, aos agentes jurídicos buscar a resposta na própria teoria geral dos direitos constitucionais ditos absolutos, tais como os atinentes à vida, à integridade orgânica, à honra, à liberdade física e à liberdade psíquica ou de consciência. Com efeito, tais direitos são chamados absolutos não pelo fato de serem ilimitados, mas sim, porque todas as pessoas são obrigadas a respeitá-los; assim sendo, quando se diz que são absolutos não se faz alusão a seu exercício, que pode ser de certo modo restringido, mas sim, ao sujeito passivo que não é uma pessoa em particular, mas toda a coletividade (Aftalion et alii *apud* Ganem, 1992).

Outro não foi o entendimento de Hugo Lafayette Black, juiz da Suprema Corte Americana, ao comentar o caso “Reynolds *versus* United States”, de 1877:

“O Congresso declarou crime a poligamia no Território de Utah, antes que ele se tornasse um Estado. Processados de acordo com essa lei, os *mórmons*, baseando-se em que a sua fé religiosa aprovava a prática, alegaram que a lei territorial que a considerava crime, violava a Primeira Emenda. A Suprema Corte não aceitou o argumento, assinalando que a Primeira Emenda protege somente o direito de ser mórmon, de crer nessa religião e de sustentá-la, mas que uma igreja não pode, dando a determinada conduta aprovação religiosa, impedir o governo de considerá-la crime. Estabeleceu-se deste modo o limite exato entre a liberdade de crer num doutrina e de defendê-la, e a de adotar conduta que viole a lei” (Ganem, 1992, p. 105-106).

Com fulcro em tal doutrina, pois, malgrado a Constituição atual não tenha consubstanciado em seu texto a limitação dos cultos religiosos em relação aos bons costumes e à ordem pública, se necessário, podem os mesmos ser limitados pelo simples fato de que a liberdade de crença é absoluta em relação à observância que todos, sem exceção, devem fazer dela (ainda que seja no sentido de não ter nenhuma crença) e não em relação ao seu exercício. Assim sendo, a mesma argumentação utilizada para rechaçar a prática poligâmica dos mórmons poderia ser invocada em relação aos sacrifícios humanos, ao incesto e “à negativa em receber o incapaz, sob guarda e cuidados médicos, transfusão de sangue necessária a salvar-lhe a vida” (Ganem, 1992, p. 106).

Vê-se, pois, que tal doutrina, por si só, já impingiria uma derrota às Testemunhas de Jeová quando a abstenção de sangue fosse levada aos tribunais. Não se pode esquecer, porém, que tal doutrina não se encontra inserta no texto legal; decorre, na verdade, de uma interpretação restritiva feita pelos doutrinadores e ratificada pelos juízes e tribunais, cujo arbitrário já desvelamos na primeira parte da presente pesquisa.

Todavia, para entender por que entre tantas interpretações possíveis perpetuou-se justamente a prejudicial às Testemunhas de Jeová, é mister lembrar que, malgrado tenha sido abolida a existência de uma religião oficial no país e a liberdade de culto tenha se tornado um direito constitucional, o catolicismo não perdeu o capital simbólico acumulado no decorrer de tantos séculos no Brasil. Assim, como a

“autoridade propriamente religiosa e a força temporal que as diferentes instâncias religiosas podem mobilizar em sua luta pela legitimidade religiosa dependem diretamente do peso dos leigos por elas mobilizados na estrutura das relações de força entre as classes” (Bourdieu, 1998b, p. 70).

na concorrência pelo mercado simbólico, os bens das instituições hierocráticas de menor capital acumulado são preteridos.

Assim, a liberdade absoluta de culto surge, muitas vezes, não como um direito já consagrado, que pode ser invocado a qualquer tempo, mas como a possibilidade máxima a ser concretizada pelo grupos religiosos de menor capital simbólico. Nesse sentido, a Constituição atual acabou se mostrando nominalista: ante a existência de um hiato entre a realidade e o texto constitucional, as garantias e os direitos nele insculpidos servem em vários casos apenas para condicionar as possíveis alterações na ordem simbólica.

Tal postura remonta ao fim da fase imperial do Brasil quando a Igreja Católica, ao deixar de ser a religião oficial do Estado, por meio de seus leigos, à época esmagadora maioria entre os consumidores de bens religiosos, fez com que um modelo ideal fosse codificado, prevenindo o sistema simbólico político-religioso contra alternativas mais drásticas: consagrando-se a liberdade de culto, evitava-se que outras empresas de salvação, após ela, monopolizassem o mercado¹⁰².

Nesse contexto, se insere a análise jurídica que é feita em relação à problemática das transfusões sanguíneas, haja vista que, embora as normas do Estado sejam tidas por referência, as mesmas só reproduzem uma estrutura de poder que também se verifica em outros campos simbólicos, tais como o religioso, de modo que a coação jurídica sempre

¹⁰² "Finalmente, a 'tolerância compadecida', fórmula hipócrita e autoritária, fora substituída pela liberdade e pela indiscriminação, em matéria religiosa, implantada a contento da própria Igreja Católica, que acabou entendendo ser a separação oficial saudável também para ela" (Ganem, 1992, p. 110). Ora, não se pode olvidar que em maio de 1889 o Projeto letra T do Senador Silveira Martins, que estabelecia a liberdade de culto no Império, havia sido rejeitado por 57 votos contra 47 na Câmara dos Deputados, uma pequena margem de votos o que demonstrava uma tendência legislativa de mudanças (Ganem, 1992); desse modo, conseguir na República, quando a Igreja Católica já não detinha o mesmo poder simbólico, que se

se mostra favorável a uma empresa de salvação ou algumas, não em decorrência da lei, mas sim, da estrutura. Sobre isso, oportuno o entendimento de Weber:

“(…) mesmo no caso de coexistência de vários sistemas jurídicos, igualmente reconhecidos e religiosamente legitimados para seus adeptos e igualmente abertos para receber participantes, é decisivo para as possibilidades na luta de concorrência, por mais rigorosamente tradicionalistas que sejam as condições no Estado e na economia, o fato de que, ao lado do compromisso religioso, um deles tem à sua disposição a coação jurídica estatal” (Weber, 1999, p. 70).

As Testemunhas de Jeová, conforme veremos, parecem ter conhecimento, se não total, ao menos, significativo, de tal lógica simbólica que norteia o campo jurídico. Prova disso, é que a Sociedade, ao instruir os fiéis sobre a maneira como devem agir diante dos juízes, não recomendam que seja invocada a liberdade de crença, visto que tal preceito abre margem à discussão das próprias crenças do grupo. Assim,

“O que farão se o advogado ou o juiz perguntar-lhes por que estão recusando a transfusão que ‘salvará a vida’ do seu filho? Embora sua primeira tendência seja explicar sua crença na ressurreição e expressar sua forte fé de que Deus trará de volta seu filho caso ele venha a morrer, tal resposta em si talvez só sirva para convencer o juiz, cuja suprema preocupação é com o bem-estar físico da criança, de que vocês são religiosos fanáticos e que ele precisa tomar medidas para proteger as crianças” (Nosso, 1992, p. 5-6).

Desse modo, como os conflitos travados no campo jurídico, em decorrência da recusa em se submeter a tratamentos médicos nos quais se ministre sangue de forma endovenosa, têm como figuras principais crianças e adolescentes¹⁰³, os argumentos racionais utilizados para justificar tal prática são o pátrio poder e a validade de opinião

consagrasse a liberdade de religião, significava não só a permanência de tal empresa no mercado de salvação, mas também a certeza de que nenhuma outra teria caráter oficial.

¹⁰³ Em relação aos adultos, embora aconteçam casos em que a vontade do paciente é desconsiderada, de modo geral, há certa concordância doutrinária de que deve prevalecer a vontade do mesmo. Sobre isso, Mário Sérgio Leite afirma: “Em princípio, a vontade do sujeito afetado deve primar também no que se refere à sua saúde. O consentimento é, em geral, o pressuposto da licitude das atuações dos profissionais da área médica, podendo dar lugar, em caso de não existir, a responsabilidade da ordem civil e criminal. Assim, o responsável médico precisa do prévio consentimento do paciente para qualquer intervenção. Pode, portanto, negar-se a tratamento o paciente, exceto, em certas ocasiões. Consignam-se hipóteses como a impossibilidade de tomada de decisões por parte do paciente, onde o direito caberia a seus familiares. É o caso dos incapazes” (Leite *apud* Dorsa, 1995, p. 99). No mesmo sentido, as médicas Zelita Souza e Maria Isabel Moraes concluem: “O respeito à autonomia do paciente deve estender-se aos seus valores religiosos. Tais valores não podem ser desconsiderados ou minimizados por outrem, sobretudo pelos profissionais de saúde, a despeito dos melhores e mais sinceros interesses destes profissionais. Certamente, os profissionais de saúde estarão agindo dentro dos limites da ética médica ao respeitar as crenças religiosas de seus pacientes, provendo-lhes tratamento médico compatível com tais crenças. Os valores religiosos podem ser uma força positiva para o conforto e recuperação do paciente se ele estiver seguro de que seus valores serão respeitados” (Souza e Moraes, 2000, p. 4).

do menor amadurecido. Neste sentido, quando se invoca a liberdade de religião, faz-se tão somente para reforçar tais argumentos. Exemplo disso é o voto vencedor do Ministro La Forest, do Supremo Tribunal do Canadá, transcrito no livro “Cuidados com a família e tratamento médico para as testemunhas de Jeová”, livro esse cuja função é a de orientar os fiéis em relação aos aspectos legais da abstenção de sangue:

“Parece-me que o direito dos pais, de decidir criar seus filhos segundo as suas crenças religiosas, inclusive o de escolher os tratamentos médicos e outros, é um aspecto igualmente fundamental da liberdade de religião” (Cuidados, 1995, p. 9).

Assim sendo, ao enfatizar em suas defesas jurídicas a autonomia dos pais na criação de seus filhos, a Sociedade acaba conseguindo burlar a armadilha doutrinária da liberdade de culto, atingindo seus objetivos de outro modo, qual seja, através de princípios decorrentes do próprio pátrio poder, tais como cuidado extremo ao se substituir uma decisão familiar por uma emanada dos tribunais¹⁰⁴, necessidade de oitiva dos pais antes de qualquer intervenção médica, ainda que urgente¹⁰⁵, e o impacto emocional causado pela imposição de uma vontade ao filho e aos pais¹⁰⁶.

Ademais, a fim de dar maior segurança a seus fiéis, os textos informativos do grupo religioso chegam a afirmar, com base em pareceres e decisões jurisdicionais¹⁰⁷, que a atitude dos pais em impedir que seus filhos recebam transfusão sangüínea não

¹⁰⁴ “O Dr. Armando Leandro, Juiz de Direito em Portugal, sublinhou que o Estado e outras pessoas devem ser cautelosos quanto a intervir na autonomia parental: ‘Independentemente, porém, da sua qualificação jurídica rigorosa, parece dever concluir-se que o Estado e terceiros têm, em princípio, um *dever geral de abstenção* relativamente a esse poder; assim, se respeita um dos aspectos mais relevantes da intimidade da vida familiar’ ” (Cuidados, 1995, p. 10)

¹⁰⁵ “Quando médicos procuram obter um mandado judicial (ou liminar) para administrar sangue sem dar o devido aviso aos pais, eles estão despercebendo direitos básicos dos trâmites legais. O magistrado e professor de Direito Penal espanhol, J. E. Vilá Mayo, ao considerar a responsabilidade dum Juiz, quando confrontado com um pedido de mandado judicial para transfundir, declarou: ‘Deve-se ouvir, pelo menos *in voce* [oralmente], aos que se opuseram ao solicitado, ... ao mesmo tempo que poderão registrar-se sucintas informações documentais (manifestações que... o paciente poderá ter feito) e pericial (a necessidade vital da transfusão)’ ” (Cuidados, 1995, p. 16-17).

¹⁰⁶ “Impor um tratamento a uma criança, contrário aos desejos dos pais, produz um profundo efeito emocional negativo. O Dr. Giebel, professor de cirurgia da Universidade de Colônia, Alemanha, declarou: ‘Ao se decidir recorrer a um Tribunal, deve-se considerar o dano psicossocial, a longo prazo, causado à criança, quando se ferem os conceitos religiosos fundamentais da família’ ” (Cuidados, 1995, p. 27).

¹⁰⁷ “Queira considerar a decisão da Nona Câmara do Tribunal de Alçada Criminal, do Estado de São Paulo, Brasil: ‘O que o art. 135 do CP [Código Penal] define como crime é a falta de assistência. Comprovado que as acusadas estão assistindo a menor, ainda que através de terapêutica distinta, mas abonada por critério médico, inexistente justa causa, sob esse título, para a ação penal’. Ademais o Prof. Paulo Sérgio Leite Fernandes, especialista brasileiro em Direito Penal, declarou: ‘Não se compreende na condição de abandonada ou extraviada a criança que tem pai ou responsável a protegê-la, optando por um ou outro tratamento médico. Na medida em que a opção do representante legal do menor tenha suporte científico, não podem os médicos e autoridades interferir na decisão’ ” (Cuidados, 1995, p. 13).

configura o crime de omissão de socorro, consubstanciado no Código Penal em seu artigo 135¹⁰⁸. Em face disso, resta bastante clara a postura ascética extramundana do grupo religioso: embora não haja uma preocupação em mudar a realidade circundante (postura típica do asceta intramundano), luta-se contra ela na medida em que a mesma começa a comprometer a salvação da alma do fiel. Em tal luta, acaba-se utilizando o instrumental próprio do mundo, de modo que contra decisões judiciais desfavoráveis não se utiliza a oração e a prece, postura de inação própria do místico weberiano, mas sim, argumentos e subsídios igualmente jurisdicionais.

Outro desses argumentos é a opinião do menor capaz de elaborar e expressar seus próprios juízos, cuja validade deveria se estender mesmo a questões que pudessem implicar em risco de vida. Acerca disso, os textos informativos do grupo religioso mencionam alguns pareceres, dentre os quais se destaca o de Marcos Segre, professor de ética médica na Universidade de São Paulo, para quem

“Com relação aos ‘menores’, há que se distinguir a situação das crianças e dos adolescentes. É inegável, e o recém-promulgado ‘Estatuto da Criança e do Adolescente’ é claro nesse aspecto, que, ao adolescente a partir de 12 anos, segundo o Art. 2º do referido Estatuto, já se reconhece o direito de externar e de realizar suas convicções, sejam elas políticas, de crença religiosa, ou de índole totalmente individual... É aceitável, eticamente, portanto, que um adolescente manifeste sua recusa, e seja atendido, a uma transfusão de sangue” (Segre *apud* Cuidados, 1995, p. 32).

De qualquer modo, ao invocarem preceitos relativos à família, as Testemunhas de Jeová buscam desviar a discussão de outros cuja sustentação seria mais conflituosa. Entendem que, assim, em sendo acertada a defesa feita, seja possível evitar determinação judicial que contrarie a doutrina de abstenção de sangue¹⁰⁹. Todavia, malgrado todos os esforços da empresa de salvação, não tem a mesma logrado êxito no campo jurídico. Como prova disso, ressaltamos duas decisões.

A primeira foi proferida pelo Juiz de Direito da 7ª Vara Criminal da comarca de Vitória, Espírito Santo, Sr. Nelson Darby de Assis, em 4 de maio de 2000, em processo

¹⁰⁸ “Art. 135. Deixar de prestar assistência, quando possível fazê-lo sem risco pessoal, a criança abandonada ou extraviada, ou a pessoa inválida ou ferida, ao desamparo ou em grave e iminente perigo; ou não pedir, nesses casos, o socorro da autoridade pública: Pena – detenção, de um a seis meses, ou multa. Parágrafo único. A pena é aumentada de metade, se da omissão resulta lesão corporal de natureza grave, e triplicada, se resulta a morte”.

¹⁰⁹ “Quando se faz uma defesa correta, os juízes entendem melhor o outro lado da questão – o seu lado – como país. Daí, não se precipitam tanto em autorizar transfusões. Em alguns casos, os juízes têm restringido severamente a liberdade do médico de usar sangue, chegando a exigir que primeiro se

distribuído pelo Presidente do Tribunal de Justiça daquele Estado e recebido por aquele juiz às 22:10h para os fins de mister. Tratava-se, tal caso, de pedido feito por alguns médicos do Hospital São Lucas daquela cidade, visando obter autorização judicial para administrar transfusão de sangue a uma paciente testemunha de Jeová que seria submetida a uma intervenção cirúrgica.

Embora a paciente fosse adulta (39 anos) e estivesse acordada, em decorrência do “traumatismo de crânio encefálico” mostrava-se confusa, sem condições, portanto, de externar sua vontade de modo consciente. Constavam nos autos, todavia, o “Termo de Isenção de Responsabilidade”, assinado pela paciente, no qual eximia os médicos de futuras complicações ético-jurídicas e onde constava sua recusa em receber transfusão sangüínea.

Em face disso, o juiz decidiu com base nos seguintes fundamentos: reconhecimento de um confronto entre a liberdade de consciência e de crença e o direito à vida, cuja defesa e zelo é de competência do Estado; questionamento da higidez mental da paciente e da própria confiabilidade do termo de isenção que teria sido por ela assinado provavelmente quando já acometida do traumatismo craniano-encefálico; irrelevância da opinião dos parentes e familiares, haja vista que a momentânea incapacidade civil da paciente deveria ser suprida pelo Poder Judiciário.

Um dos argumentos, todavia, merece especial destaque:

“Afirmei a relevância da negativa da paciente porque reconheço existir preceitos constitucionais que lhe garantem o direito subjetivo de liberdade de consciência e também porque ninguém ‘será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei’. Não há lei que obrigue a paciente a permitir que se lhe ministre sangue, reconheço. Todavia, como disse alhures, há uma dúvida respeitante a higidez mental da paciente – em razão do traumatismo crânio-encefálico – que não permite postergação temporal para a verificação de sua procedência. Encontro-me, pois, diante de valores religiosos e valores éticos. Éticos porque entendo que defesa e a manutenção da vida, mesmo que de terceiros é imposição decorrente da própria condição humana.

Mas, em respeito à própria motivação da paciente – questão religiosa, questão de fé – devo considerar que as razões religiosas que a movem são calcadas em afirmações do Velho Testamento da Bíblia, cuja exegese hoje já é reconsiderada pelo próprio Judaísmo que se fundamenta exclusivamente nele. Há um Novo Testamento que fala de tolerância, de perdão, de vida e ‘vida em abundância’ ” (Assis, 2000, p.2).

Assim sendo, acabou decidindo favoravelmente ao pedido dos médicos, autorizando-os a administrar sangue de forma endovenosa à paciente. Antes de analisarmos tal caso, apresentemos o segundo pela semelhança com que decidiram os agentes judiciários.

A segunda decisão trata-se, na verdade, de um acórdão¹¹⁰ originado do Superior Tribunal de Justiça (STJ), tendo por Relator o Ministro Costa Leite que apreciou recurso de “habeas corpus”¹¹¹. O que ensejou tal recurso foi o fato de que, ante a constatação, no Pronto Socorro da Santa Casa de Misericórdia de Sorocaba, São Paulo, de anemia da paciente, uma criança de onze anos, foi-lhe prescrita uma transfusão sangüínea, em caráter de urgência, a que se opuseram a mãe e a avó da criança, ambas testemunhas de Jeová. Em face de tal oposição, embora a criança não tenha vindo a falecer, foram denunciadas mãe e avó como incursas nos artigos 135 e 132¹¹² do Código Penal.

Em razão disso, foi ajuizado um “habeas corpus” visando o trancamento da ação penal por faltar-lhe substanciosos fundamentos. Apreciando tal remédio processual, decidiu a Nona Câmara do Tribunal de Alçada Criminal de São Paulo conceder em parte a ordem para determinar o trancamento da ação penal em relação ao art. 135 (omissão de socorro) e seu prosseguimento em relação ao art. 132, razão por que houve recurso de tal “habeas corpus” para o Superior Tribunal de Justiça.

Como em tal procedimento não cabe apreciação aprofundada da prova, decidiu o STJ negar provimento ao recurso por entender ser necessária tal apreciação no referido processo. Todavia, merece ser destacado no presente caso parte do voto vencedor do Ministro Costa Leite. Senão, vejamos:

“Interrogadas a respeito (...) M.D.S. esclareceu, textualmente, o que segue: (...); por motivos religiosos, visto que a interrogada é pertencente a Seita Testemunhas de Jeová, a interroganda não permitiu a transfusão, contudo não abandonou a filha em momento nenhum; a interrogada foi orientada pelos anciões da igreja de que a transfusão de sangue é proibida pela Bíblia em Atos dos Apóstolos 15,28-29.

¹¹⁰ “Acórdão. Na tecnologia da linguagem jurídica, *acórdão*, presente do plural do verbo *acordar*, substantivado, quer dizer a *resolução* ou *decisão* tomada coletivamente pelos tribunais de justiça” (Silva, 1987a, p. 77)

¹¹¹ “Habeas corpus. (...) É instituto jurídico que tem a precípua finalidade de proteger a *liberdade de locomoção* ou o direito de *andar com o corpo*. E, assim, virá para garantir a pessoa contra qualquer violência ou coação ilegal na sua *liberdade de ir e vir, mover-se, parar, ficar, entrar e sair*, em que se funda o direito de locomoção que lhe é atribuído” (Silva, 1987a, p. 370).

¹¹² “Art. 132. Expor a vida ou saúde de outrem a perigo direto e iminente: Pena – detenção, de três meses a um ano, se o fato não constitui crime mais grave”.

(...) I.C.R.S. também textualmente disse o que segue: (...) a vítima é sua neta; pertence a Seita Testemunhas de Jeová; esta com apoio na Bíblia, Atos dos Apóstolos 15,28-29, não aceita a transfusão de sangue, mesmo que seja para salvar a vida de quem quer que seja; (...) a interrogada quer deixar claro que acredita na ressurreição dos mortos e que Jeová, se R. [sua neta] falecesse, iria ressuscitá-la (sic)...

Com todo o respeito às convicções religiosas das Pacientes¹¹³, chegam elas a extremos inadmissíveis – pois o Pai, que é Amor, certamente não terá estabelecido restrições dessa natureza – o fato é que existem leis vigentes e essas leis (...) exercem opção axiológica pela vida e pela saúde (...)” (STJ, RHC nº 464/SP – 90.325-3, publicado no DJ de 17.09.90).

Em pelo menos dois aspectos tais decisões são coincidentes: ambas se referem às Testemunhas de Jeová como seita, o que não deixa de denotar a posição que ocupam os respectivos agentes judiciários dentro da estrutura do campo religioso, bem como a forma segundo a qual, predispostamente, analisam as questões referentes ao grupo religioso. Ademais, e tal aspecto é o que melhor põe à mostra de que modo a estrutura religiosa se reproduz na estrutura jurídica, em ambos os casos os agentes judiciários acabam utilizando-se de fundamentação religiosa, ainda que de maneira bastante leiga, para dirimir os conflitos.

Resta claro, pois, que a opção de invocar os bens simbólicos da instituição hierocrática dominante, em detrimento dos bens das Testemunhas de Jeová, expressa a maneira como a concorrência – e a influência – do capital simbólico acaba se mostrando por demais presente não só na estrutura do campo religioso, mas também no campo jurídico e em todo o campo social. Mais que isso, decisões como as retromencionadas mostram como os agentes judiciários julgam sem o menor conhecimento da estrutura simbólica da doutrina de abstenção do sangue por nós desvelada: na verdade, remetem à simbologia religiosa porque sentem a presença de sua estrutura, embora a desconheçam.

De qualquer modo, mesmo o conflito causado entre a doutrina da abstenção de sangue e as reiteradas decisões de direito desfavoráveis à pretensão do grupo se amolda de forma satisfatória à postura ascética extramundana do grupo: tudo isso só vem reafirmar a ignorância do mundo em não reconhecer Jeová como seu senhor e seus mandamentos como inquestionáveis, o que reforça o ânimo dos consumidores de tais bens de salvação para consumi-los ainda mais, a fim de que se fortaleçam para lutar contra essa realidade decadente, enquanto se preparam para o fim do sistema de coisas,

¹¹³ “Paciente. Na linguagem do Direito Penal, possui significação própria: designa a pessoa *que sofrerá* a condenação. É, assim, indicativo do *réu*, que, em tal circunstância, é considerado como o *agente do crime*” (Silva, 1987b, p. 298).

o dia do grande juízo, quando terá fim o litígio travado contra Satanás e no qual são eles verdadeiras testemunhas; aliás, testemunhas de Jeová.

“Lembrem-se do que Jesus disse: ‘Guardai-vos dos homens; pois eles vos entregarão aos tribunais locais... sereis arrastados perante governantes e reis, por minha causa, em testemunho para eles e para as nações’. Para o nosso consolo sob tais circunstâncias, Jesus acrescentou que o espírito santo nos ajudaria a lembrar do que seria apropriado e proveitoso dizer em ocasiões como essas. – Mat. 10:16-20” (Nosso, 1992, p. 6).

APRESENTANDO AS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao final da presente pesquisa, resta-nos contrapor, às hipóteses inicialmente levantadas, as conclusões dela decorrentes, bem como apontar alternativas sociológicas à solução do conflito gerado pela recusa das testemunhas de Jeová em aceitar transfusão sanguínea. Contudo, não se pode esquecer a limitação a que estão sujeitas as conclusões abaixo, haja vista estarem condicionadas por um determinado referencial teórico, cuja escolha não deixa de ser fruto de um arbitrário cultural e de uma manifestação da estrutura precedente à presente análise.

A primeira conclusão que se impõe diz respeito à pertinência da metodologia adotada. Não queremos, neste particular, voltar às sínteses doutrinárias feitas na primeira parte da dissertação; na verdade, ratificamo-las em face da análise que as mesmas permitiram fazer do objeto a que nos propusemos pesquisar. Queremos, sim, ressaltar de que forma o estudo dos sistemas e campos simbólicos nos permitiu desvelar a estrutura que opera na doutrina da abstenção de sangue e no seu rechaço pelos órgãos judicantes, sem fazer com que nos detivéssemos, por demais, nos agentes simbólicos em particular.

Pudemos, dessa forma, valorizá-los pela prática por eles desenvolvida, *habitus* que reforça e reproduz a própria estrutura, e não, por suas memórias e narrativas. Se, ao contrário do referencial sociológico adotado, tivéssemos optado por práticas antropológicas de estudo de casos, entrevista a membros do grupo e coleta de dados nos Salões do Reino das Testemunhas de Jeová, pelo forte caráter emotivo que envolve as questões abordadas, dificilmente conseguiríamos absorver a estrutura em toda sua extensão.

A segunda conclusão nos reporta ao objeto escolhido: o grupo religioso das Testemunhas de Jeová. Com efeito, o aprofundamento gradual dos estudos feitos nos surpreendeu na medida em que se abriam várias possibilidades de pesquisas que poderiam ser levadas a cabo, além do preceito da abstenção de sangue, tendo por referência tal empresa de salvação. Igualmente surpreendente foi a forma como algumas das categorias próprias da sociologia weberiana da religião, tais como o intelectualismo e o ascetismo, se mostraram bastante manifestas no grupo religioso.

Ademais, na segunda parte da dissertação, mostrou-se, por demais clara, a capacidade que as Testemunhas de Jeová têm de flexibilizar sua construção simbólica teológica, readaptando-as por meio de constantes atualizações doutrinárias, tudo com

vistas a se manter no mercado de salvação; prova disso são as contínuas alterações promovidas pelo grupo em relação à cronologia do fim do sistema iníquo das coisas. Todavia, o que mais se destaca, além da mudança de denominação do próprio grupo, é o fim da quantidade limite de salvos, a saber, cento e quarenta e quatro mil, em razão da criação doutrinária que estabelecia a possibilidade de vida eterna na própria terra: os chamados "jonadabes". Tal fato permitiu com que o grupo pudesse oferecer seus bens simbólicos a uma quantidade bem maior de consumidores, o que os capacitou para a fase de expansão mundial ocorrida em fins da década de quarenta.

Na terceira conclusão resumimos todos os questionamentos inicialmente apresentados. Com efeito, durante a terceira parte da dissertação restou, por demais claro, de que forma foi possível realizar uma interpretação extensiva do preceito bíblico da abstenção de sangue que, a princípio, tinha caráter tão somente alimentar e que, depois, no grupo religioso retromencionado, passou a ser aplicado à prática médica de transfusão sangüínea; desvelou-se, também, de que forma tal preceito foi acolhido pelo grupo como principal símbolo diferenciador e as conseqüências decorrentes de tal postura, tais como: estabelecimento de uma identidade fulcrada na questão do sangue, legitimação da concorrência no mercado de salvação, valendo-se da mesma proibição, ora para reprovar instituições hierocráticas (como a Igreja Católica, em função da rito eucarístico), ora para estabelecer relações de proximidade no campo religioso (ao criar pontos de concordância mínimos com outras empresas que igualmente questionam o sacramento da eucaristia como ele se afigura no catolicismo).

Todavia, outro aspecto que nos surpreendeu demasiadamente foi encontrar nas estruturas mais elementares do pensamento religioso a origem do consenso a respeito do sangue. Desse modo, práticas adotadas pelas Testemunhas de Jeová, que pareciam ser por demais recentes, acabaram se mostrando presentes no repertório ideal levistraussiano e já escolhidas por outras sociedades de menor complexidade simbólica em eras bastante anteriores à atual. Daí que sua força simbólica não remete apenas a uma construção doutrinária de um grupo religioso, mas principalmente, à estrutura primordial do próprio homem, externada nas primeiras manifestações das crenças e práticas religiosas.

Verificadas, pois, as hipóteses inicialmente consideradas, cabe-nos fazer uma última conclusão no que se refere à repercussão de tal simbologia religiosa, qual seja a abstenção de sangue e, por conseqüência, a recusa em se submeter a tratamentos médicos que se valham de transfusões sangüíneas, no campo jurídico. Inicialmente

supúnhamos que as principais discussões travadas em tal campo simbólico versariam sobre a liberdade de crenças e de culto, o que acabou não se verificando. Na medida em que tal direito encontra-se extremamente vinculado à reprodução da estrutura já existente, as Testemunhas de Jeová acabaram invocando outros direitos para embasar suas práticas, notadamente os afeitos às questões de família, tais como a supremacia do pátrio poder e a validade de opinião do menor amadurecido.

Todavia, malgrado a Sociedade Torre de Vigia oriente os fiéis a não embasarem suas defesas judiciais nas questões de fé, não ficam as mesmas excluídas da análise dos casos concretos, na medida em que muitos agentes judiciários lançam mão da argumentação religiosa para reforçar a argumentação jurídica, que não passa de leis e normas que absolutizam o relativo e reforçam uma postura que só se mostra legítima porque ignorada como arbitrária. Dessa forma, por meio de decisões desfavoráveis ao grupo religioso em questão, tais agentes judiciários acabam impedindo tanto a legitimação de um novo simbolismo quanto o questionamento da ordem simbólica existente, na qual suas próprias posições encontram-se legitimadas.

A partir disso, reputamo-nos suficientemente preparados para oferecer uma alternativa sociológica à melhor resolução de tais conflitos. Antes, porém, é necessário esclarecermos que não buscamos decidir favoravelmente a uma ou a outra empresa de salvação, razão por que não nos posicionaremos de forma decisiva e definitiva em relação à negativa em se submeter a tratamentos médicos que utilizem transfusão sangüínea, objeto específico da presente pesquisa. Sobre o mesmo, nos limitamos a revelar e desvelar sua estrutura, bem como a maneira como ele tanto ingressa o grupo religioso nas lutas de concorrência no mercado de salvação, quanto acaba possibilitando uma repreensão jurídica da atuação do mesmo grupo.

Todavia, dessume-se da análise feita que os agentes judiciários, ao julgar os referidos casos de abstenção de sangue levados aos tribunais, invocam os preceitos religiosos de uma maneira que beira o senso comum. Desconhecem a estrutura do símbolo, bem como as lutas travadas no campo religioso, muito menos a posição que eles, agentes, ocupam dentro da estrutura jurídica e a forma como reproduzem essa mesma estrutura através de suas práticas. Desse modo, cremos que a grande contribuição do presente estudo é fornecer subsídios sociológicos para que as decisões dos tribunais não sejam movidas por paixões religiosas, mas sim, por fundamentos racionalmente justificados.

Diga-se mais: como no caso da abstenção de sangue pelas Testemunhas de Jeová, objeto específico do presente trabalho, muitas das questões religiosas que normalmente passam pelas mãos dos agentes judiciários, tais como a expropriação por meio de dízimos cogentes da propriedade dos consumidores de salvação, a ingestão de chás alucinógenos em alguns grupos religiosos como forma de se atingir o nirvana e a ocorrência de suicídios messianicamente explicados, prescindem de uma análise mais racional, sociologicamente fundamentada na teoria de sistema e campo simbólicos. Assim sendo, surge como alternativa, nos casos que versem sobre questões religiosas, considerar o cientista da religião verdadeiro auxiliar da justiça, perito a serviço da função judiciária de poder, cujo trabalho forneceria subsídios seguros a fundamentar sentenças e acórdãos.

Enquanto isso não acontecer, o maior conflito em tais casos continuará acontecendo na consciência de cada fiel. Na medida, por exemplo, que a Sociedade Torre de Vigia não assume a responsabilidade pelos pontos doutrinários que defende, haja vista que o consumidor de salvação possui o livre-arbítrio de aceitá-los ou não, resta ao fiel apenas a dúvida de Antígona (Sófocles, 1992): desrespeitar a lei dos homens sujeitando-se às sanções correspondentes, que podem chegar à privação da liberdade, ou desrespeitar os preceitos religiosos que professa submetendo-se, assim, à privação da vida eterna.

Da angústia de tal decisão todos somos testemunhas... mas nem todos de Jeová.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA de Jerusalém. 7ª ed. rev. e aum. São Paulo: Paulus, 1995.
- AS TESTEMUNHAS de Jeová: unidas em fazer mundialmente a vontade de Deus. Cesário Lange/SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1989.
- ASSIS, Nelson Darby. *Decisão. Transfusão de sangue compulsória. Testemunhas de Jeová. Risco de vida. Considerações constitucionais. Proteção à vida. Deferimento*. Disponível: site da Associação dos magistrados do Espírito Santo. URL: <http://www.amages.org.br/decisoes/testemunha%20de%20Jeová.htm>. Consultado em 29 ago. 2000.
- BARRETO, Maria Luiza Whately. *Exercício da liberdade religiosa*. In: Revista dos Tribunais: Cadernos de direito constitucional e ciência política, a. 4, n. 14, jan/mar. São Paulo: RT, 1996.
- BELLAH, R. N. *La evolución religiosa*. In: Sociología de la religión (org. Roland Robertson). México: Fondo de Cultura Económica, 1980 (col. Lecturas, v. 33).
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a. _____ . *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998b (col. Estudos, v. 20).
- _____ ; PASSERON, Jean Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1975.
- BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Trancamento de ação penal. Recurso de habeas corpus nº 464/SP - 90.325-3. Irene da Conceição Romão da Silva e outra e Tribunal de Alçada Criminal de São Paulo. Relator: Ministro Costa Leite, 29 de junho de 1990. Brasília: Diário da Justiça, 17.09.1990.
- CÓDIGO penal: Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, atualizado e acompanhado de legislação complementar, também atualizada, de súmulas e índices. 33ª ed. São Paulo: Saraiva, 1995 (legislação brasileira).
- COELHO, Eduardo Prado. *Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismo*. In: Estruturalismo: antologia de textos teóricos (org. Eduardo Prado Coelho). São Paulo: Martins Fontes, 1967.
- COMO pode o sangue salvar a sua vida? Cesário Lange/SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1990.
- CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil. 24ª ed. atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2000 (col. Saraiva de legislação).

- CRETELLA Jr., José. *Comentários à Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: Forense, 1989, v. I.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- CUIDADOS com a família e tratamento médico para as testemunhas de Jeová. Cesário Lange/SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1995.
- DORSA, Paschoal José. *O direito à vida e à liberdade de crença. Testemunhas de Jeová. Transfusão de sangue. Assinatura de termo de responsabilidade e autorização. Recusa. Procedimento médico e administrativo, em face da Constituição*. In: Revista dos Tribunais, n. 714, abr. São Paulo: RT, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *Formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Entrevista concedida a Madeleine Chapsal*. In: Estruturalismo: antologia de textos teóricos (org. Eduardo Prado Coelho). São Paulo: Martins Fontes, 1967.
- _____. *Microfísica do poder* (org. e trad. Roberto Machado). 15ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000 (col. Biblioteca de filosofia e história das ciências, v. 7).
- FRANZ, Raymond V. *O sangue e a vida, a lei e o amor* (trad. Osarsif). Disponível: site Vigianando a torre. URL: <http://www.geocities.com/athens/agora/4618/search9.htm>. Consultado em 27 dez. 2000.
- GANEM, Cássia Maria Senna. *A inobservância do princípio da continuidade das leis como fator de sua multiplicação - um exemplo*. In Revista de informação legislativa, a. 29, n. 113, jan/mar. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de edições técnicas, 1992.
- GAROTO testemunha de Jeová não resiste. Goiânia, Jornal O Popular: 13.11.1998, Caderno Cidades, p. 2B-3B.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2ª ed. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Paz e terra, 1990.
- HAUGLAND, Jan S. *Charlatanismo médico*. Disponível: site Vigianando a torre. URL: <http://www.geocities.com/athens/agora/4618/sangue1.htm>. Consultado em 26 dez. 2000a.
- _____. *A proibição do sangue*. Disponível: site Vigianando a torre. URL: <http://www.geocities.com/athens/agora/4618/sangue3.htm>. Consultado em 26 dez. 2000b.

- _____. *As vacinas - "Um crime contra a humanidade"*. Disponível: site Observatório da Watchtower. URL: <http://www.geocities.com/athens/academy/6040/vacinas.htm>. Consultado em 05 maio 2001.
- JUNG, Carl Gustav. *Interpretação psicológica do dogma da trindade*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia* (trad. Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974, v. 1.
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 (col. Biblioteca tempo universitário, n. 7).
- MALUF, Sahid. *Teoria geral do estado*. 22ª ed. rev. atual. São Paulo: Saraiva. 1993.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã* (excertos). In: *Introdução ao pensamento sociológico* (org. Ana Maria de Castro e Edmundo Fernandes Dias). 9ª ed. São Paulo: Moraes, 1992.
- _____. ; ENGELS, Friedrich. *Sobre la religión* (org. Hugo Assmann e Reyes Mates). Salamanca: Sígueme, 1974.
- MORIR por Jehová. Espanha: Revista Época, 03.10.1994, nº 501, p. 36-38.
- NEVES, Marcelo. *Constitucionalização simbólica e desconstitucionalização fática: mudança simbólica da Constituição e permanência das estruturas reais de poder*. In *Revista de informação legislativa*, a. 33, n. 132, out/dez.. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de edições técnicas, 1996.
- NOSSO ministério do reino. Cesário Lange/SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1992.
- PENTON, James M. *Apocalipse adiado* (trad. João Rodrigues). 2ª ed. Toronto: University of Toronto Press, 1997. Disponível: site Observatório da Watchtower. URL: <http://www.geocities.com/athens/academy/6040>. Consultado em 28 dez. 2000.
- RACIOCÍNIOS à Base das Escrituras. Cesário Lange/SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1985.
- RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. 6ª ed. Coimbra: Sucessor Ceira, 1979.
- REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 9ª ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1981.
- _____. *Filosofia do direito*. 11ª ed. São Paulo: Saraiva, 1986.
- RODRIGUES, Horácio Wanderlei. *Ensino jurídico e direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1993a.
- RODRIGUES, Sílvio. *Direito civil*. 23ª ed. atual. São Paulo: Saraiva, 1993b, v. 1.

- SILVA, De Plácido e. *Vocabulário jurídico - edição universitária*. Rio de Janeiro: Forense, 1987a, v. I e II.
- _____. *Vocabulário jurídico - edição universitária*. Rio de Janeiro: Forense, 1987b, v. III e IV.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 10ª ed. rev. São Paulo: Malheiros, 1995.
- SÓFOCLES. *Antígona*. 4ª ed. Lisboa: Inquérito, 1992.
- SOUZA, Zelita da Silva; MORAES, Maria Isabel Dias Miorim de. *A ética médica e o respeito às crenças religiosas*. Disponível: site Conselho Federal de Medicina - Revista Bioética. URL: <http://www.cfm.org.br/revista/bio1v6/eticmedica.htm>. Consultado em 29 ago. 2000.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. 1ª reimpr. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa). Brasília: Universidade de Brasília, 1999, v. 2.
- TESTEMUNHAS de Jeová: proclamadores do reino de Deus. Cesário Lange/SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1993.