

**Revista de Teologia e
Ciências da Religião da Unicap**
Ano IX, 2010
n. 2 - jul./dez.

RELIGIOSIDADE E SAÚDE

REVISTA DO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
RECIFE

ISSN 1679-5393

**FASA GRÁFICA**

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista,
Fone: (81) 2119-4160, Fax: (81) 2119-4259
CEP 50050-410, Recife-PE

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Pe. José Acrízio Vale Sales, S.J., **Presidente**

Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J., **Reitor**

Prof^a Aline M^a Grego Lins, **Pró-reitora Acadêmica**

Prof. Luciano José, Pinheiro Barros, **Pró-reitor Administrativo**

Pe. Miguel de Oliveira Martins Filho, S.J.,

Pró-reitor Comunitário

BIBLIOTECA CENTRAL Pe. ALOÍSIO MOSCA DE CARVALHO, S.J.

Endereço para permuta

E-mail: aquis@unicap.br • Fone: (81) 2119-4248

Endereço da versão eletrônica: <http://www.unicap.br/revistas>

COMISSÃO EDITORIAL

Editor: Prof. Paulo César Nunes Fradique

Editor-adjunto: Prof. Fernando José Castim Pimentel

Editoreção eletrônica: Lílian Costa

Revisor: Prof. MSc. Fernando José Castim Pimentel

E-mail: pfradique@unicap.br

Capa: Luca Pacheco

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Conselho Editorial: Prof. Dr. Drance Elias da Silva, Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima, Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni, Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

E-mail: revteo@unicap.br

Conselho Científico

Externo: Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares (PUC-SP), Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti (UFPB-PB), Prof. Dr. Carlos Mendonza (IBEROAMERICANA-MÉXICO), Prof. Dr. Jung Mo Sung (METODISTA-SP), Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS), Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF-MG), Prof^a Dr^a Maria Clara Bingemer (PUC-RJ), Prof. Dr. Riccardo Burigana (Istituto di studi ecumenici «San Bernardino», Venezia-ITÁLIA), Prof^a Dr^a Sylvana Maria Brandão de Aguiar (UFPE-PE).

Interno: Prof. Dr. Drance Elias da Silva, Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques e Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira de Oliveira, S.J.

As matérias assinadas são da responsabilidade dos respectivos autores.

Aceitamos livros para resenhas ou notas bibliográficas, reservando-nos a decisão de publicar ou não resenha sobre eles. Aceitamos permuta com revistas congêneres.

ISSN 1679-5393

Revista de Teologia e Ciências da Religião. Recife:
FASA, 2008. Semestral. Periódico Publicado
pelo Mestrado em Ciências da Religião da Uni-
versidade Católica de Pernambuco-UNICAP.

Editorial

O indivíduo, ao longo da história, sempre desejou ser bem sucedido nos seus empreendimentos ou adquirir as virtudes que lhe permitam êxito na vida, como evitar os infortúnios, bem como algum castigo que, por sua falta, julga ter merecido. Quando flui a prosperidade, deseja conservá-la sempre e, de modo inverso, preocupa-se em evitar a ruína que parece anunciar o presságio (CAILLOIS, 1950).

Danielle Hervieu-Léger, em sua obra “*o peregrino e o convertido*”, observa que o fim da dor e do sofrimento sempre significou, na visão religiosa, a vitória do Bem contra o Mal e, dentro do universo cristão tradicional, o tema da cura está regularmente associado ao da salvação, essa última metaforicamente significada (e praticamente antecipada) na primeira.

Jesus considerou a cura algo central em seu ministério: enviou seus discípulos de dois em dois com “autoridade sobre os espíritos imundos” (Marcos 6,7). Mateus 10,1 confirma que os discípulos tinham poder não somente para expulsar os espíritos imundos, mas “para curar também toda sorte de doenças e enfermidades”. Lucas 9,1-2 menciona o mandato de Jesus aos discípulos “para curar doenças”, “proclamar o reino de Deus e sarar os enfermos”. Parte do curar incluía visitar os doentes, de acordo com Mateus 25,36: “Eu estava doente e você cuidou de mim”.

As religiões sempre funcionaram em todas as sociedades, buscando, de alguma forma, explicações acerca do sofrimento humano, que, enquanto experiência social, fez-se fundamento e função da religião na sociedade. É nesse sentido que o prof. Luiz Alencar Libório abre a discussão ao se referir ao Hinduísmo e ao Budismo como experiências de religiosidades que, há muito, perseguem a saúde integral da pessoa

e que o autor explica como experiência entranhada do ‘caminho do meio’ (*madhyakata*). Enfatiza o prof. Libório que, de fato, a religiosidade visa à saúde integral do homem.

Nesse mesmo caminho reflexivo, o prof. João Luiz, no segundo artigo, foca sua preocupação com a forte demanda por curas imediatas. As religiões anunciam suas experiências do sagrado e oferecem curas para todo tipo de enfermidade. Porém uma questão central norteia o desenvolvimento do seu artigo: será que todo sagrado que está sendo oferecido é realmente capaz de curar? O autor, então, propõe um breve mergulho em fontes da experiência cristã, na busca por resposta a partir da pessoa de Jesus. O terceiro artigo, da autoria de Mundicarmo Ferreti, analisa diferentes experiências de integração entre Mina (denominação religiosa afro-brasileira) e cura, conhecidas em terreiros de São Luís e de Cururupu. A dura perseguição aos terreiros da capital maranhense, entre 1937 e 1945, não fez os curadores da capital abandonar suas práticas tradicionais, fortalecendo, assim, o laço entre religião e cura numa experiência religiosa à época, ainda pouco conhecida.

O quarto artigo lança seu olhar reflexivo sobre “o catimbó nordestino”, que, sem deixar a preocupação fundamental do presente número desta revista, aborda a influência da magia europeia nos cultos tradicionais presentes nesse fenômeno religioso. O processo de expansão religiosa da umbanda e o declínio das chamadas mesas de catimbó fazem o autor, Sandro Guimarães, voltar sua atenção para a influência desse antigo culto, sobretudo numa sessão de consulta, que objetivava a solução dos infortúnios vividos cotidianamente. A relação religião e espiritualidade, por certo, está contemplada neste artigo, mas Ana Paula Cavalcanti e Carlos André Cavalcanti aprofundam mais especificamente esse eixo face a uma crise de representação social da profissão médica tradicional. O quinto artigo, portanto, baliza uma discussão sobre a relação mente-corpo e processos de adoecimento e cura, tomando como referência o advento da medicina alternativa ou complementar.

Possessão diabólica e necessidade de ressacralizar a natureza fazem parte de uma análise de discurso que envolve desde uma reflexão teórica sobre o papel de um trauma real na gênese de uma patologia psíquica, passando pela necessidade de conectar crenças e atos de proteção quanto às vítimas não humanas do capitalismo. Assim, Véronique Donard e Flávio José Rocha, respectivamente, brindam-nos com um estudo atual no sexto e sétimo artigos, acerca da relação homem, meio ambiente e sociedade.

O oitavo artigo desenha uma trajetória socioantropológica, enfatizando aspectos acerca da memória afrorreligiosa do xangô do Recife. Repressão, desconstrução da memória e tradição repercutem na experiência de vida, fé e luta de algumas lideranças do Xangô recifense durante a primeira metade do século XX. Esse cenário é apresentado por Luiz Claudio Barroca e Maria da Penha de Carvalho, a partir de estudos recentes desenvolvidos no Mestrado de Ciência da Religião da UNICAP.

Raymundo Heraldo Maués, professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/PPGCS – Universidade Federal do Pará/UFPA – desenvolve, no nono artigo, estudo sobre o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, Pará, com uma abordagem sob o ponto de vista socioantropológico, aspectos históricos de uma tradição religiosa católica, que remonta ao século XVII. Questões relacionadas ao simbolismo, à tradição e ao sincretismo religioso fazem o percurso de uma festividade religiosa que envolve reciprocidade e identidade.

E, para encerrar esta trajetória reflexiva, Jean-Pierre Sonnet nos brinda com o décimo artigo que trata da relação entre a Bíblia e a literatura no Ocidente. Professor convidado do Pontifício Instituto Bíblico, em Roma, onde leciona Hermenêutica Bíblica, apresenta seu estudo a partir de dois aspectos centrais: o primeiro é o da influência que a Bíblia exerceu na literatura ocidental, e o segundo corresponde à luta

edipiana da literatura com a Bíblia, que, conforme o próprio autor defende, quis, tantas vezes, tomar o lugar de quem lhe deu a identidade: “O pensamento literário serviu-se como medida das Escrituras assim como alguém se mede pela autoridade paterna e pela lei do pai”.

Prof. Dr. Drance Elias da Silva¹

¹ Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente é professor do curso de Teologia e do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Assessor Pedagógico da Área de Sociologia e Religião da Secretaria de Educação do Município do Jaboatão dos Guararapes.

Sumário

RELIGIOSIDADE E SAÚDE INTEGRAL NO HINDUÍSMO E NO BUDISMO <i>Luiz Alencar Libório.....</i>	<i>9</i>
UM DUPLO RELATO DE CURAS NO EVANGELHO DE MARCOS (5,21-43) ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DO PONTO DE VISTA HERMENÊUTICO <i>João Luiz Correia Júnior.....</i>	<i>41</i>
MINEIRO-CURADOR E CURADOR-MINEIRO: INTEGRAÇÃO DE TRADIÇÕES CULTURAIS DIVERSAS EM TERREIROS DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DO MARANHÃO <i>Mundicarmo M. R. Ferretti.....</i>	<i>63</i>
O CATIMBÓ NORDESTINO: AS MESAS DE CURA DE ONTEM E DE HOJE <i>Sandro Guimarães de Salles.....</i>	<i>85</i>
RELIGIÃO/ESPIRITUALIDADE E PSICOSSOMÁTICA <i>Ana Paula Rodrigues Cavalcanti</i> <i>Carlos André Macêdo Cavalcanti.....</i>	<i>107</i>
ELEMENTOS SOCIOLÓGICOS E PSICANALÍTICOS PARA COMPREENDER O DISCURSO DE POSSESSÃO DIABÓLICA <i>Véronique Donard.....</i>	<i>117</i>
DES-SACRALIZAR PARA DES-ENVOLVER OU DES-EQUILIBRAR? <i>Flávio José Rocha da Silva.....</i>	<i>131</i>
LIDERANÇA, MEMÓRIA E TRADIÇÃO NO XANGÔ RECIFENSE <i>Luiz Claudio Barroca da Silva</i> <i>Maria da Penha de Carvalho Vaz.....</i>	<i>137</i>

TRADIÇÃO, HISTÓRIA, SIMBOLISMOS, RECIPROCIDADE, IDENTIDADE: O CÍRIO DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ <i>Raymundo Heraldo Maués.....</i>	<i>163</i>
A BÍBLIA E A LITERATURA DO OCIDENTE LÍNGUA MÃE, LEI DO PAI E DESCENDÊNCIA LITERÁRIA <i>Jean-Pierre Sonnet.....</i>	<i>185</i>
RESENHAS	
Filme.....	203
Livros.....	207
REVISTAS EM PERMUTAS.....	213
DIRETRIZES PARA SUBMISSÃO DE ARTIGOS.....	215

RELIGIOSIDADE E SAÚDE INTEGRAL NO HINDUÍSMO E NO BUDISMO

*Prof. Dr. Luiz Alencar Libório**

RESUMO

O Hinduísmo e o Budismo vivem religiosidades que perseguem a saúde integral da pessoa pela experiência entranhada do “caminho do meio” (*madhyakata*), que consiste no equilíbrio (não equilibrismo) homeostático (orgânico), eutímico (mental) e espiritual (temperança) do ser humano. De fato, a religiosidade (tendência e prática da religião) visa à saúde (do latim *salute*, que significa “salvação, conservação da vida, recuperação da normalidade orgânica) integral do homem. Nessas religiões, o conhecer da realidade profunda, o forjar de um eu verdadeiro (não ilusório) e o exercitar vivencial de rituais, festivos, ascese e sacrifícios (hinduísmo) e pela compaixão, tolerância e bondade (budismo) propiciarão uma “saúde integral”, que leva os fiéis a viverem, “realisticamente”, a travessia entre o Nascer e o Morrer, enfrentando e sabendo superar a dor, as doenças, o sofrimento e a morte na busca da plena perfeição (*moksha, nirvana*), através de remédios, cultos (rituais), festivos e de uma correta vivência da efêmera “existência” (estar de pé diante do Nascimento e da Morte), muitas vezes, permeada de tanto sofrimento, dores, doenças e ilusões.

PALAVRAS-CHAVE: identidade e práticas socioreligiosas; identidade e pluralismo religioso; religião; diálogo; bem-estar.

Religiousness and integral health in hinduism and buddhism

ABSTRACT

Hinduism and Buddhism live religiosities that pursue the person’s integral health through the deep experience of the “middle way” (*madhyakata*) that consists in the balance (no neurotic equilibrium) homeostatic (organic), euthymic (mental)

*Doutor em Psicologia, professor do Mestrado em Ciências da Religião da Unicap.

and spiritual (moderation) of the human being. In fact, the religiosity (tendency and practice of the religion) in itself seeks to the man's integral health, because the word "health" comes from Latin *salute* (salvation, conservation of the individual's life whose organic, physic and mental functions are in normal situation). In these religions, the knowledge of the deep reality, the forgery of a "true ego" (no illusory one) and the experience of rituals, festivals, asceticism and sacrifices (Hinduism) and through the compassion, tolerance and kindness (Buddhism) will propitiate an "integral health" that takes the followers to live "realistically" the crossing between Birth and Death, facing and knowing how to overcome the pain, the diseases, the suffering and the death in the search of the full perfection (*moksha, nirvana*), through medicines, cults (rituals), festivals and of a correct experience of the ephemeral "existence" (to stand before Birth and Death), a lot of times, pervaded of so much suffering, pains, diseases and illusions.

KEY WORDS: identity and social religious practices; identity and religious pluralism; religion; dialogue; well-being.

Introdução

“A religião é o primeiro sistema protetivo da humanidade” (John Bowker).

O objetivo deste artigo é lançar um pouco de luz sobre a religiosidade: “tendência e prática da religião” (AURÉLIO, 1986, p. 1480) e sobre a saúde: palavra que vem do latim *salute* (salvação, conservação da vida do indivíduo cujas funções orgânicas, físicas e mentais se acham em situação normal (AURÉLIO, 1986, p.1556).

A religiosidade e a saúde são aqui analisadas a partir das tradições védico-bramânicas (no Hinduísmo e no Budismo), que são uma tentativa de chegada à saúde integral e à perfeição (*moksha, nirvana*), seguindo o ritmo do cosmo, em suas concentrações e dispersões, na busca de um “equilíbrio” para durar sadiamente na travessia entre o Nascer e o Morrer, enfrentando e superando a dor, o sofrimento, as doenças e a morte.

Especificamente, o Hinduísmo e o Budismo são religiões e cosmovisões que buscam o equilíbrio em nível orgânico (homeostase), mental

(eutimia) e espiritual (temperança: virtudes) que trazem uma saúde não seccionada, mas integralizada. Esses três níveis são interdependentes, porém, se um nível vai mal, os outros também se ressentem com o desequilíbrio.

O equilíbrio, “caminho do meio” para o Budismo (*madhyakata*), é o método para se atingir a saúde integral, em nível de corpo, mente e espírito, através dos remédios, rituais, festivais e de uma vivência da simplicidade, compaixão, tolerância e bondade.

No mundo e no Brasil, as doenças psicossomáticas aumentam cada vez mais, sendo necessária uma reflexão mais aprofundada sobre a interdependência e unidade desses três níveis na pessoa humana, para que possa acontecer uma saúde não só do corpo (organicismo), não só da psiqué (psicologismo) e não só do espírito (ascetismo), mas uma saúde do indivíduo inteiro.

O método, para isso, segundo essas religiões, consiste no conhecer profundo da “realidade”, no forjar de um “eu verdadeiro” (*atman*) ligado a *Bhraman* (a alma do mundo) e não um “eu ilusório” (rendido aos prazeres passageiros), através dos remédios, cultos, festivais (religiosos), sacrifícios (Hinduísmo) e no seguir das quatro nobres verdades e do *mandala*, além de uma atitude de meditação, compaixão, tolerância e bondade para com a natureza e todos os seres vivos (Budismo).

O uso desse método, certamente, levaria os fiéis a atingirem a perfeição, ou seja, o término do ciclo das reencarnações (*samsara*) e a desaguarem na perfeição plena: *moksha* (Hinduísmo) e *nirvana* (Budismo), superando as doenças, os sofrimentos, as angústias e a própria morte, cujo resultado é a saúde integral da pessoa humana e do fiel.

Para isso, esse artigo se divide em duas partes: 1) a religiosidade e a saúde integral no Hinduísmo e 2) a religiosidade e a saúde integral no Budismo.

1 A religiosidade e a saúde integral no hinduísmo

A relação do homem das antigas religiões com o sagrado institucional ou instituído parece sempre contar com a presença e atuação de taumaturgos, xamãs, curandeiros, exorcistas, terapeutas e médicos, cujas funções são a mais diversas, às vezes, opostas e até sobrepostas.

De fato, a religiosidade humana, também na Antiguidade, está permeada de preocupações e atitudes diante de três companheiros inseparáveis do homem: o sofrimento, a doença e a morte.

Hoje, há muitas ciências humanas que oferecem instrumentos (remédios, terapias e psicoterapias) os mais sofisticados para a saúde do corpo, do psiquismo e do espírito, tentando suavizar o sofrimento, prevenir e afastar as doenças e enfraquecer e retardar o poder da morte.

A religiosidade antiga - para enfrentar a dor, o sofrimento, as doenças e a morte - lançava mão de ritos os mais diversos, visando tanto à saúde do espírito quanto à cura do corpo como o faziam e fazem as tradições védicas e bramânicas na Índia e alhures.

1.1 As tradições védicas, bramânicas e hinduístas na Índia

Historicamente, o hinduísmo é visto como se desdobrando em estágios, embora muito se conserve de cada um deles. Antes do período védico, existia a cultura drávida (2500-1500 a.C.), acontecendo, em seguida, a invasão dos árias com sua religião primitiva que se transforma em religião védica (1500-800 a.C) no vale do Indo (BOWKER, 2000, p. 18).

No hinduísmo bem como no Budismo é difícil separar as deidades (devas) e os rituais religiosos da procura da saúde integral já que tudo está muito interligado nessas cosmovisões tanto nos períodos védico-bramânicos quanto no período hinduísta e neo-hinduísta, especialmente com Mahatma Ghandi, nos séculos XIX e XX.

1.1.1 Período védico (1500-800 a.C)

Com o termo *Vedas* são definidos os antigos hinos da religião hindu e são os primeiros documentos escritos do grupo linguístico indo-europeu, em 1500 a.C. Os Vedas são o testemunho da religiosidade dos árias, cujos sacerdotes acreditavam ter tido revelações divinas.

Por isso, esses textos eram protegidos como um segredo preciosíssimo que, inicialmente, só os brâmanes podiam usá-los.

Se um Sudra (casta mais baixa) lesse um desses hinos, era-lhe colocado chumbo fervente nas orelhas. Portanto, os Vedas eram o “saber do tempo” que conferia poder aos brâmanes (casta mais alta).

Os Vedas formam uma unidade indissolúvel de religião e experiência da natureza, de magia, mito e costume de vida. Os Vedas já deixam entrever certa ideia de ordem moral e “leis éticas”, que não se explicam através de uma doutrina abstrata, mas através do mito e da invocação divina (TRUTWIN, 1998, p. 280-281).

Durante o período védico (2500-1800 a.C.), aparecem documentações que mostram o esboço de uma liturgia que se orienta para uma terapia. Os hinos de *Rigveda*, por exemplo, são dirigidos a *Ashvin* ou *Nasatya*, os gêmeos divinos, deuses protetores da fertilidade (fecundidade), pedindo a libertação das pragas da velhice, da doença e da morte (RENOU, 1956; BIARDEAU, 1982 *apud* FIZZOTTI, 1995, p. 139).

Os Vedas são compostos de quatro livros:

- *Rigveda* (o mais importante: 1028 hinos) é a fonte mais antiga de representações das divindades e dos mitos da religião dos arianos.
- *Samaveda* (Veda das melodias): constituída de hinos cantados pelos sacerdotes durante os sacrifícios.
- *Atharvaveda* (Veda das fórmulas mágicas): composta de 731 hinos bem preciosos e que não estão presentes nos

outros livros Vedas, informando-nos mais amplamente sobre o mundo profano e espiritual da antiga cultura indiana repleta de fórmulas mágicas, invocações, exorcismos contra os demônios, orações contra os inimigos, orações pelo amor, pela fecundidade, para obter de novo a potência juvenil, contra o ciúme, para encontrar um marido e obter o amor de um homem.

- *Ayurveda* (Veda das fórmulas medicinais e sacrificais): contém textos em prosa e vários *mantras* breves importantes para o rito sacrificial (TRUTWIN. 1998, p. 281-282) e a saúde integral do ser humano.

Nos hinos de *Rigveda*, o mais importante dos Vedas, está bem presente a convicção de que a doença é um estado de desordem dos elementos corpóreos (não homeostasse), que a antiga medicina da Índia (*Ayurveda*) tentaria restabelecer, de modo natural, as ordens original e cósmica através das correspondências entre macrocosmo (universo) e o microcosmo (pessoa e ambiente circundante e circunstante).

Literalmente, o termo *Ayurveda* significa a “ciência da vida”. As prescrições para as diferentes partes do dia são chamadas *dinacharya* e para as diferentes partes da noite se chamam *ratri charya* e para as diferentes estações do ano são chamadas *ritu charya*.

Baseado em ervas e raízes, *Ayurveda* é um dos mais antigos sistemas da medicina (3000 a. C) e se diz que foi revelado por Dhanwantari ao seu discípulo Susruta.

A história das plantas medicinais remonta ao *Rigveda*, talvez o mais antigo repertório do conhecimento humano. Charaka (300 a.C) e Susruta, dois famosos cientistas, escreveram tratados de medicina muito famosos e que são importantes até hoje.

A Índia tem vinte mil espécies botânicas (árvores e plantas), sendo o Himalaia considerado o principal lugar para todas elas. De fato, o I

Simpósio Internacional de plantas medicinais ocorreu ao sopé do Himalaia, no ano 700 a.C., presidido pelo sábio *Bharadwaja*.

Peritos do mundo todo vieram para discutir a ciência da longevidade e conferências foram dadas pelos *vaidyas* (médicos ayurvédicos) sobre seus experimentos feitos com várias ervas para curar doenças crônicas.

Ayurveda ainda é considerado muito útil e o governo indiano abriu e financiou colégios ayurvédicos em toda a Índia. É considerado seguro usar drogas ayurvédicas e, por serem naturais, não apresentam nenhum efeito colateral.

Hoje, há centros ayurvédicos abertos em todas as partes do mundo. Muitas companhias ayurvédicas indianas estão exportando remédios em larga escala para o mundo ocidental (SINGH, 1995, p. 164-165). Como se pode ver acima, antes que se desenvolvesse a *Ayurveda* (Veda das fórmulas medicinais e sacrificais), existia a *Atharvaveda* (Veda das fórmulas mágicas), um livro com 731 hinos preciosos, usado pelo capelão real (*purobita*) no qual constavam textos populares de natureza diversa, com fórmulas rituais (preces, bênçãos, aplicação de medicamentos etc.) e uma longa série de remédios obtidos de plantas medicinais para curar a febre, a retenção úrica, as constipações, as doenças hereditárias e venéreas, as paralisias, dor de cabeça, fraturas e feridas e da esterilidade (KARAMBELKAR, 1959 *apud* FIZZOTTI, 1995, p.139-140).

A saúde integral no Hinduísmo consiste na ligação do ser humano (*atman*) e do mundo com *Brahman* (a alma do mundo).

Se *Brahman* (fonte do ser, força que pervade tudo, força criadora: o divino, o absoluto) e *atman* (respirar, o mundo interior, o próprio ser, a alma) são idênticos, o homem não deve ter medo da morte e, em seu agir, procura equilibradamente a saúde, em níveis orgânico, psíquico e espiritual.

Por isso, a palavra indi OM (A-U-M) representa a união da alma (*atman*) com o Absoluto (*Brahman*). O “3” da palavra OM representa o *trimurti* e o “O” o silêncio de alcançar Deus (BOWKER, 2000, p. 18).

É uma sílaba germinal (*bija*) do cosmos e, ao mesmo tempo, parte importante de muitas fórmulas e invocações sagradas também referentes à saúde global do homem, que também está presente nos Upanixades.

A palavra “Upanixades” deriva do indiano antigo (*upa+ni+sa*) que significa: “sentar-se ao lado de qualquer pessoa”. Descreve o comportamento do discípulo ante o mestre: “avizinhar-se com temor”, “venerar”.

Segundo os Upanixades (800 a.C), escritos secretos que retratam as mudanças acontecidas na religião hindu, esta sílaba (OM) abrange os quatro estados da consciência (vigília, sonho, sono profundo e suprema consciência), os três tempos (passado, presente e futuro), traz em si os três grandes deuses (*Brahma*: criador do mundo, *Vishnu*: conservador do mundo e *Shiva*: destruidor e reconstrutor do mundo), o terceiro olho (olho espiritual), o tridente de *Shiva*, o chifre de concha de *Vishnu*, o deus *Ganesh* e *Krishna* com sua flauta (SCHERER, 2005, p. 176).

Com a morte, o homem mudará somente o seu aspecto exterior. A morte não é uma destruição radical: é um novo modo de se tornar “um” com *Brahman*.

Noutras palavras, uma passagem do “não ser” desta vida ao “ser” da vida após a morte (TRUTWIN, 1998, p. 285) não é tão diferente da visão bramânica da existência.

1.1.2 Período bramânico (800-400 a.C)

Na época do bramanismo, após o período védico, há os seguintes rituais mais importantes para se adquirir a saúde completa do corpo, da mente e do espírito:

1. os brâmanes diziam dispor das forças da natureza e com elas levavam os deuses a ouvirem as suas orações inclusive para a cura e para a saúde da pessoa;
2. os ritos sacrificais (*yajña*) eram as respostas dos deuses e esses sacrifícios, que tinham um valor cósmico fundante. A ordem do cosmo era determinada pelo ritual do brâmane de tal modo que, se não houvesse o sacrifício matinal, o sol não surgiria mais;
3. com os sacrifícios se chegava aos deuses e se expulsavam os demônios e as doenças;
4. com o sacrifício se repunha o “Todo”;
5. por ocasião da lua cheia e da lua nova, eram oferecidos aos deuses alimentos sacrificais. A oferta da cevada era feita no primeiro sacrifício da primavera;
6. no tempo das chuvas, havia o sacrifício do quadrimestre, que servia para aumentar a própria riqueza em gado. Todas as ofertas eram apresentadas aos deuses num fogo sacrificial;
7. o fogo *gārhapatya* era o primeiro dos três fogos do sacrifício e correspondia ao “valor da Terra”. Esse fogo ardia num altar fechado e redondo e servia para cozinhar as ofertas;
8. o segundo fogo sacrificial (*anvaharyapacana*) correspondia ao “espaço aéreo”. No *Ayurveda*, estava prescrito que esse fogo deveria ser aceso sobre um altar, em forma de meia lua, cuja função era expulsar os demônios e os males deles advenientes;
9. o terceiro fogo sacrificial (*ahavaniya*) correspondia ao “céu”. No *Samaveda*, estava escrito que ele devia arder junto a um altar quadrangular e era aceso com o primeiro fogo (*gārhapatya*), que, sucessivamente, era apagado. Nesse momento, eram apresentadas, no altar do terceiro fogo, as ofertas aos deuses, quando eram recitadas as orações

(*yajya*) ou cantos religiosos, dependendo o êxito total da execução exata dos rituais quando acontecia a forma sacrificial dita *yajus*, com a qual se convidavam os deuses a descerem no lugar do sacrifício;

10. o rito final deveria terminar ao se pronunciar a já conhecida sílaba mística OM. Tal sílaba resulta da combinação de três sons A-U-M (da tríade à unidade) e significa: “o que foi, é e será”. Essa sílaba tinha para os que se dedicavam à meditação uma força mágica e religiosa (BELLINGER, 2000, p.82-83), que propiciava a união íntima com *Brahman* e com o universo, resultando na saúde integral do corpo, do psiquismo e do espírito, sílaba essa também muito utilizada na fase hinduísta e neo-hinduísta (atual).

1.1.3 Período hinduísta e neo-hinduísta (400 a.C até hoje)

A verdadeira saúde, no Hinduísmo, consiste no “conhecimento” de *atman* e de *Brahman* que acontece através da meditação que produz a sabedoria que conduz à salvação. A “renúncia” é outro fator que impede que homem se impressione com o colorido da vida, distraíndo-se das coisas fundamentais e, portanto, adoecendo porque perde o seu centro: o equilíbrio.

O equilíbrio, tanto para o Hinduísmo quanto para o Budismo, é fundamental para a saúde global na existência. Por isso é que Shiva, em sua dança cósmica (*Nataraja*), pelo dançar ao som do tambor e com a chama na mão, simboliza o equilíbrio. De fato, tambor e chama são os dois elementos do jogo criação-destruição do cosmo (próprios de Shiva), e as duas mãos que esses objetos tocam representam o equilíbrio supremo entre vida e morte, passando pela dor, sofrimento e as doenças (BELLINGER, 2000, p. 427) na busca da libertação final do mal e do ciclo das reencarnações.

Se o homem visa à libertação do sofrimento, do mal e da morte não pode perder-se no mundo superficial das aparências, devendo, conseqüentemente, combater qualquer volúpia terrena (prazer intenso

dos sentidos). Somente quem se liberta de cada ligação social e emotiva pode chegar a essa última meta e ter saúde integral, vencendo as doenças, os sofrimentos e ultrapassando a morte (TRUTWIN, 1998, p. 285).

Quando um hindu vai a um templo ele não diz que vai adorar a deidades, mas vai “estar na presença” dos deuses, contemplando a sua divina imagem (*darshan*). Eles vão para ele colocar-se diante dos deuses (*darshan*: contemplação das imagens), especialmente quando suas imagens estão cobertas de flores, oferendas de comida, água, incenso e outras ofertas dadas às deidades.

Após o *darshan* (visão das deidades), os devotos recebem os alimentos oferecidos aos deuses (*prasada*), que trazem bênçãos, graça e saúde para os fiéis ali presentes.

O culto no templo ou em casa é chamado de *puja* (ritual) e geralmente termina com uma forma de adoração chamada de *aarti*, após a qual, os devotos fazem voltas no templo ou na casa (*parikrama*).

Os hindus, em certas ocasiões, também jejuam, abstêm-se de certas práticas e fazem recitações de estórias. Os hindus consideram os lugares sagrados (*tirthas*) carregados de poderes sagrados e méritos religiosos, que os ajudam a ter uma saúde integral e a chegar ao mundo espiritual.

Os lugares sagrados estão associados com os atos sagrados dos deuses ou heróis épicos, especialmente o *Ramayana* e o *Mahabharata*, que contém o venerado poema *Bhagavadgita* (BOWKER, 2000, p.18). Visitar e estar nesse lugares sagrados, participar dos rituais e festivais religiosos é como um mergulho no sagrado, que os imuniza das doenças, dos sofrimentos e do mal.

A trindade hinduísta (*trimurti*) é constituída por Brahma (criador), Vishnu (o preservador, conservador) e Shiva (o destruidor-reconstrutor). Originalmente, no período védico, Vishnu era um deus

solar e *Shiva* era conhecido como *Rudra*, uma divindade menor, citada apenas três vezes no *Rigveda*. Logo após, Rudra absorve algumas características de um deus primitivo da fertilidade, ganhando importância e tornando-se *Shiva*, componente da trindade hinduísta (*trimurti*). (BOWKER, 2000, p. 19).

Em Varanasi (antiga Benares), há uma pintura gigante de Shiva (protetor da cidade) de cuja cabeça está nascendo o rio Ganges, o rio mais sagrado do Hinduísmo, e quem nele se banha avança na busca da saúde global: corpo, mente e espírito.

É muito comum ver, às margens do Ganges, os pais cortando pela primeira vez o cabelo dos filhos e jogando-os no rio para que os filhos tenham sorte na vida.

No Hinduísmo, não há só deuses. Há também a deusa-mãe (*Mahadevi*), que é consorte das principais divindades masculinas hindus como de uma forma genérica, que encerra milhares de deusas locais, ou *devis*. Essas podem ser benignas ou frutuosas, como Lakshmi (esposa de Vishnu) ou Pavarti (esposas de Shiva).

Lakshmi (também chamada de *Sri* ou *Vaisnavi*) é a deusa da boa sorte, da riqueza, da beleza, do amor, da prosperidade e da felicidade (BELLINGER, 2000, p. 424).

Pavarti (Devi: deusa), esposa de Shiva, é a única deusa do Hinduísmo que tem um papel autônomo em relação ao esposo (Shiva). É uma deusa que enobrece a dimensão feminina. Quando na feminilidade, sublinha-se a fertilidade, Pavarti é chamada *Mahadevi*; quando é concebida como a suprema deusa, recebe o nome de *Mahesvari*.

Quando essa deusa, esposa de Shiva, é concebida como filha do Himalaia, irmã do Ganges, sabedoria divina, princípio feminino (*yoní*) que, junto ao princípio masculino (*linga*), gera a vida e ativa o processo de retorno das duas partes divididas do Uno primordial indiviso. É chamada de Pavarti, entre outras concepções, como Uma (misericor-

diosa) e Sati, filha do sábio Daksa e também os epítetos de “virgem” (Kumari), Ambika e Amba (mãe) e tantos outros (BELLINGER, 2000, p.428-430).

No Hinduísmo, há deidades poderosas e destrutivas como *Durga* (deusa guerreira, inacessível) e *Kali* (deusa negra, terrível e destruidora).

Durga, com suas armas de guerra (tridente de Shiva, disco de Vishnu, a seta de Indra, a espada e o escudo de Kattikeya, o arco de Vayu, etc), é aquela que combate os demônios, os inimigos dos deuses e as forças do mal, sendo, portanto, também uma promotora da saúde do ser humano.

Kali, além de ser terrível e destruidora, é senhora do tempo, devora tudo o que é vivo, semeando a dor, o sofrimento e a morte, pressuposto de uma nova vida e é quem garante a lei cíclica do *karma*. É protetora da cidade de Calcutá, onde se encontra seu principal templo (BELLINGER, 2000, p. 430-432).

Por toda a Índia, há santuários erguidos para um vasto número de deuses e deusas hinduístas que podem trazer tanto a saúde quanto a doença, a vida e a morte (BOWKER, 2000, p.24). São lugares da imantação do sagrado positivo ou negativo, que trazem a saúde ou a doença aos devotos.

Há milhares de lugares sagrados na Índia associados aos deuses ou heróis, a saber: *Kurukshetra* ligado à batalha de *Mahabharata*, *Ayodhya* associada a *Rama* e *Mahura* ligada a *Krishna*, entre tantos outros. Próximos aos portais do templo, são colocados tanques a fim de que os devotos possam lavar-se e purificar-se antes de entrar no campo ou nas cidades, simbolizando esse ritual a busca da saúde total. No entanto, há sete cidades indianas (*saptapuris*) que são consideradas preeminentes na busca da saúde integral, a saber: *Ayodhya*, *Mathura*, *Haridwar*, *Varanasi* (Benares), *Kanchi*, *Dwarka* e *Ujjain*. *Varanasi* é considerada a mais importante e sagrada delas.

Esses lugares são pontos de peregrinação e todos aqueles que morrem lá adquirem o dom da libertação final dos sofrimentos, das doenças e das reencarnações e há sete rios sagrados, sendo que o Ganges é o mais sagrado de todos eles, pois é considerado o último encontro da alma com o sagrado antes da libertação final.

O cerimonial principal dos principais festivais consiste em procissões com carro enfeitado de flores, carregando a imagem da deidade celebrada e desfilando com ela entre danças, músicas, rosto pintado e alegrias dos devotos.

O calendário anual hinduísta (doze meses) está dividido em seis estações: primavera, verão, estação chuvosa, outono, inverno e tempo frio, cada uma delas contendo famosos festivais com a afluência de milhões de devotos, em sua maioria shivaitas ou vishnuitas.

Vejam as principais estações do ano com seus festivais, os festivais nacionais mais populares, o ritual diário dos devotos e os sacramentos hinduístas:

a) Estações do ano e seus festivais:

Os principais festivais hinduístas nas seis estações do ano são os seguintes:

1. Primavera: *Vasania* (março-maio): *Chaitra* (março-abril) e *Vaishakha* (abril-maio).
2. Verão: *Grishma* (maio-julho): *Jyaishta* (maio-junho) e *Ashadha* (junho-julho).
3. Estação chuvosa: *Varsha* (julho-agosto): *Shravan* (julho-agosto) e *Bhadrapada* (agosto-setembro)
4. Outono: *Sharad* (setembro-novembro): *Ashwin* (setembro-outubro) e *Kartika* (outubro-novembro).
5. Inverno: *Hemanta* (novembro-janeiro): *Agrahanya* (novembro-dezembro), *Pausa* (dezembro-janeiro) e *Lohri* celebrado, no *Punjab*, marca o fim do inverno.

6. Tempo frio: *Shishira* (janeiro-março): *Magha* (janeiro-fevereiro) e *Phalgun* (fevereiro-março) (RATNAKAR, 1996, p. 80).

b) Festivais nacionais mais populares (*samskaras*)

Os principais festivais nacionais mais populares são os seguintes:

1. **Holi:** grande festival de primavera e de Ano novo, dedicado à criança *Prahlada*, devota de *Vishnu* que escapou de homicídio (queimada no fogo) querido por seu pai e que seria executado por sua tia *Holika*. Com a graça de Deus, a criança escapou e sua tia morreu. O povo sai com as melhores roupas coloridas, água, pó e enfeites e sai cantando e dançando. *Holi* simboliza o triunfo do bem sobre os males físico, psíquico e espiritual.
2. **Sri Vaishnavas:** uma homenagem a *Vishnu* e sua consorte *Sri*, celebrada em *Madras*, no começo da estação quente. Imagens de *Vishnu* são levadas dos templos para as praias, socializando, assim, o povo com a divindade.
3. **Shiva Ratri:** é o mais importante festival de *Shiva*, celebrando o casamento de *Shiva* com *Pavarti* (segunda mulher), filha do rei do Himalaia. Os devotos festejam durante o dia e, por toda uma noite, fazem vigília nos templos de *Shiva*. A vigília e a meditação exercitam o fiel na busca do equilíbrio global, razão da saúde integral dos devotos.
4. **Pongal:** festival de três dias, no sul da Índia, nos quais são venerados o sol, vacas e bois e se celebra a colheita do arroz, que traz a saúde corporal e a psíquica ao fiel hinduísta.
5. **Maker Sankranti:** é como o *Pongal* celebrado no Norte da Índia e é o tempo propício para tomar banho no Ganges, onde, pelo banho nesse rio sagrado, visa-se à saúde mais plena.
6. **Teej:** festival sagrado em honra de *Parvati* que é a deusa com tantos epítetos referentes a uma vida saudável.

7. **Ganga Dussehera:** celebra a descida do sagrado Ganges à Terra. Banhar-se no Ganges. Esse dia é uma obrigação para o devoto. Quem não pode ir ao Ganges pode tomar banho num arroio próximo. São colocadas milhares de lâmpadas que flutuam no rio, simbolizando a luz sagrada que invade o interior (espírito) do fiel hinduísta.
8. **Navratras:** o festival de nove noites dedicado aos deuses. É celebrado na primavera e no outono, simbolizando o despontar e o fenecer da vida.
9. **Raksha Bandhan:** festival que honra as relações entre irmão-irmã. Nesse dia, as irmãs colocam uma fita-amuleto (*rakhi*) no braço do irmão e isso o constrange a protegê-la e ajudá-la na vida. É uma festa da fraternidade e de uma sadia relação familiar onde a saúde e a doença têm suas raízes mais profundas.
10. **Vasant Panchami:** festival que marca o início da primavera. É dedicado a *Saraswati*, deusa da aprendizagem. Também *Kama Deva*, deus do amor (como o cupido) é invocado nesse dia para que aconteça uma verdadeira aprendizagem existencial que liberta do sofrimento e do mal e se aprenda a viver o verdadeiro amor (não o ilusório!), patamares da verdadeira saúde.
11. **Dussehra:** festival de dez dias em homenagem à vitória do Senhor *Rama* sobre o demônio rei *Ravana*. No décimo dia, as estátuas de *Ravana* são jogadas no fogo, simbolizando o triunfo do bem sobre o sequestro, a violência e o mal. É uma vitória sobre a injustiça que tanta dor, sofrimento, doenças e males traz.
12. **Ganesh-Chaturthi:** celebra o nascimento de *Ganesh*, comemorado nacionalmente. Imensas imagens de *Ganesh* saem em desfiles sobre os carros ou levadas pelos fiéis que o tem como a deidade protetora das finanças e da riqueza.
13. **Diwali:** festival das luzes, na lua nova. *Lakshmi*, esposa de *Vishnu* e deusa da riqueza e da prosperidade, é venerada. Os comerciantes veneram a deusa nesse dia.

14. Ram Navami: é o aniversário de *Rama, Hanuman, Krishna e Ganesh* (RATNAKAR, 1996, p.86-88), símbolos de uma vida repleta de bondade, alegria e prosperidade financeira, que também trazem saúde integral ao cidadão e ao devoto hinduísta.

c) Rituais diários do devoto hinduísta

Os comportamentos rituais pervadem a vida cotidiana dos hinduístas do nascer ao pôr do sol, e as esferas do sagrado e do profano nunca estão verdadeiramente separadas.

Os mais importantes deveres ritualísticos diários dos brâmanes são os seguintes:

1. meditação ao amanhecer e ao entardecer (crepúsculo): *samdhya* com recitações de alguns mantras do *Rigveda* (III, 62,10, *Gayatri* ou *Savitri*), recitação do hino *purusa* (*Rigveda*, X, 90) e de alguns mantras, arranjo dos cabelos na parte posterior do crânio (*sikha*), aplicação de um sinal (*tika*) na fronte, no ponto correspondente ao terceiro olho, purificação ritual do corpo, beber algumas gotas d'água e respirar segundo a técnica yoga, oferta de água aos deuses, bater no peito, na fronte, tocar nos cabelos, nas costas e nos olhos como sinal de purificação;
2. sacrifício do fogo (*homa*);
3. recitação dos Vedas;
4. oferta aos antepassados;
5. serviço divino em casa ou no templo;
6. oferta aos deuses (*vaisvadeva*);
7. oferta aos espíritos e demônios (*bali*);
8. o almoço ao meio-dia e as abluções rituais, recitações de alguns versos dos Vedas e na oferta aos deuses jogam alimento no fogo e arroz cozido em diversos lugares da casa como expiação de possíveis mortes involuntárias de pequenos insetos durante o cozinhar dos alimentos;

9. no templo, efetua-se a *puja*: rito diário durante o qual é venerada a imagem de uma deidade com ofertas simbólicas de alimento. De manhã, a imagem divina (quase sempre uma estátua) é acordada ao som de uma campainha, é lavada, ungida com unguentos e vestida com panos coloridos;
10. o alimento oferecido às deidades consiste geralmente em: cevada, arroz, leite e manteiga e os fiéis recebem o alimento consagrado (*prasada*);
11. a adoração da imagem divina é feita através de um giro ao redor dela no sentido horário, ajoelhando-se, orando e oferecendo flores. Somente à deusa Kali, no Nepal, são oferecidos sacrifícios cruentos de cabras, frangos, ovelhas e porcos;
12. também são usados incensos e certas substâncias perfumadas e pronuncia-se a sílaba mística OM (A.U.M.) 108 ou 1008 vezes, controlada por um rosário (*japa mala*) de 108 grãos. Só quem entoa o *mantra* (de poder esotérico) é um *guru* que o conheça bem e que ensine o seu valor como instrumento de meditação, de harmonia interna e de força, utilizando as posições da yoga (BELLINGER, 2000, p. 450-453).

Há no hinduísmo, cerca de 40 sacramentos bem parecidos com os sacramentos do Catolicismo.

d) Os sacramentos hinduístas

Os sacramentos hinduístas mais populares são os seguintes:

1. **Namakaran:** é o dia em que se dá o nome à criança, no 12º dia após o nascimento. É uma festa religiosa e social. Amigos e parentes são chamados para comemorarem o nascimento da criança na família;
2. **Niskramana:** é a cerimônia celebrada quando a criança, pela primeira vez, sai do recinto de sua casa e vai para uma área pública. Ela recebe uma suástica (símbolo da

temporalidade) na testa enquanto são cantados hinos védicos além do estourar de bolas.

3. **Annaprasana:** é celebrado no sexto mês após o nascimento da criança, quando ela toma as primeiras comidas sacramentais, enquanto são cantados mantras védicos. Ofertas são feitas aos deuses *Vac* (da fala) e *Urja* (do vigor, força) para que a criança tenha essas qualidades;
4. **Mundan:** é o primeiro raspar de cabelo da criança, desejando-lhe longa vida, e se feito à beira do Ganges, é muito mais auspicioso;
5. **Karnvedhna:** celebrado entre o 1º e 4º ano de vida da criança, consiste em colocar enfeites e *piercing* nas crianças para que tenham boa saúde em sua vida.
6. **Upanayana:** celebrado entre o 8º e 12º ano da criança, quando lhe é colocada uma fita sagrada no pescoço, iniciando a sua vida social. É colocada por um professor de pedagogia. É o ritual mais importante da infância, especialmente entre os brâmanes;
7. **Vivaha:** é a cerimônia do casamento, que é belíssima, e é o mais central sacramento do hinduísmo, constituindo o início da família na qual o jovem passa a ser o provedor econômico, preside os rituais e cerimônias também religiosas, em seu lar. A cerimônia do casamento é uma tarefa das famílias, à maneira patriarcal, e dura algumas horas, mas os festejos duram uns cinco dias.

O casamento tem os seguintes momentos: 1) as boas-vindas do noivo e de sua família à noiva; 2) a doação da filha pelos pais ao noivo; 3) realização de três votos na simbólica união matrimonial; 4) colocação de um colar de flores no pescoço da noiva; 5) ofertas ao fogo sagrado; 6) os sete momentos do ritual; 7) Aspersão de água no casal, pelo celebrante e 8) as bênçãos dadas pelos pais e amigos presentes. Esse cerimonial é acompanhado por mantras e hinos védicos;

8. **Antyesthi:** a cremação (ultimo sacrifício): o último dos sacramentos hinduístas, realiza-se para segurar o bem do falecido no outro mundo. A vida para os hinduístas é vista como um contínuo sacrifício e a morte para eles é o último grande ato sacrificial. O fogo é visto pelos hinduístas como um mensageiro levando ofertas aos deuses. Durante a cremação, o corpo humano é oferecido como o último sacrifício.

O funeral acontece assim: há uma procissão com um defunto sendo carregado num caixão de madeira para o local da cremação. O principal carpidor, geralmente com uma tonsura, ou o filho mais idoso é seguido pelos parentes e amigos do defunto. Todos cantam: “*Ram Nam Satya Hai*” (O nome de Deus é verdade: Rama é Verdade). Chegando ao local da cremação, o corpo é lavado e colocado sobre um feixe de lenha seca. Sempre cantando mantras védicos, o carpidor acende a pira. No 11º dia após a cremação, há uma oferta de dez *pindas* (bolas feitas de arroz cozido) para ajudar o defunto a encontrar um novo corpo para a nova existência. Há uma cerimônia anual (*shradha*) feita pelos membros da família em memória do defunto (RATNAKAR, 1996, p.92-94).

Os funerais variam de lugar para lugar, dependendo da posição social (castas) e financeira do falecido. Um rei, por exemplo, fica sentado e não deitado para a cremação. Em geral não se chora em público. Deixa-se isso para o recinto do lar. Ser queimado nos *gats* (escadas que dão para o rio Ganges) de Benares (*Varanasi*) é a maior das bênçãos para um mortal (SINGH, 1995, p. 116).

Como se pôde ver acima, no casamento hinduísta, apela-se para a coragem e dignidade de Rama e a fidelidade e responsabilidade de Sita, o casal modelo de uma das epopeias indianas (*Ramayana*). As virtudes desse casal trazem certamente saúde mais plena na dinâmica conjugal e familiar.

Quando se vive nas aparências e ilusões terrenas, surge o dualismo, que é fruto da ignorância e assim se adoecer no ser.

No entanto, quando nos identificamos com *Brahman* (embora não o compreendamos adequadamente) e procuramos a verdade com a renúncia ao mundo e à sua aparência traidora, podemos chegar ao “conhecimento” e à verdadeira saúde do corpo e do espírito (TRUTWIN, 1998, p. 291).

No Hinduísmo, portanto, a busca da unidade e integridade do ser é fator de saúde biopsíquica e espiritual.

O *karma* é um conceito básico no Hinduísmo. Cada ação produz um *karma* que é precedido por um nexos causal e gera consequências. Na maior parte das escolas hinduístas, o *karma* é produto do livre arbítrio e, portanto, influenciado pelo homem. Assim, o sacrifício, a ascese, o conhecimento e a meditação, a devoção e a reverência agem positivamente ou negativamente sobre o *karma*, gerando saúde ou doença, impedindo ou não o progresso que leva à total libertação (*moksha*) do ciclo das reencarnações (*samsara*).

Uma pessoa cheia de egoísmo, desejos, preguiça e ignorância influenciam negativamente o seu *karma*, podendo isso gerar uma passividade, culpando deterministicamente o *karma* por tudo (TRUTWIN, 1998, p. 299).

No cotidiano da vida, a religião é, para o hindu, a força que governa toda a existência. No hinduísmo não existe uma divisão entre a esfera laica e a religiosa. Todas as fases da vida possuem um caráter religioso no Hinduísmo.

A graça de Deus é entendida não como o ocidental a entende (purificar os pecados todos), mas como algo que pode ser experienciado em momentos em que o ego está perdido, sem vontade de viver. A graça é algo que se deve mais celebrar do que pedir (FOWLER, 1996, p. 131-132).

Quando o hinduísta sai de casa pela manhã, primeiramente saúda o sol com o *Gayatri-mantra*, pois o sol é símbolo do espírito e da vida. Quando oram, os hinduístas têm as mãos postas à altura do peito: se possível, recita mantras à margem do rio ou do lago ou ao lado de uma fonte de água pura.

Com essa água, banha a si mesmo e aos quatro pontos cardeais, purificando-se a si mesmo de suas culpas e entrando em sintonia com a natureza divina. O dia começa festivamente com um hino à criação e ao Criador. Água e luz, símbolos primeiros do Hinduísmo e de todas as religiões, são utilizados nos rituais.

À tarde, é tempo de oração e, quando o dia termina, o hinduísta ora aos deuses e a Deus no seio de sua família. Nas castas superiores, o dia termina com o conto dos velhos mitos e lendas. A religiosidade hinduísta é vivida principalmente no seio da família, que é monogâmica, não divorcista: é um templo doméstico com as estatuetas das deidades às quais a família se sente mais ligada.

O hinduísta não tem um comportamento hostil para com seus deuses, não se sente um pecador ou ser indigno diante deles. Trata as deidades como hóspedes, oferecendo-lhes água pura, preces, doces, unguentos com óleos perfumados. Também há flores e folhas, incenso e uma lâmpada sempre acesa para alegrá-los.

Fazendo isso, os hinduístas esperam o reconhecimento dos deuses, que os beneficiará com tudo o que precisam, inclusive a saúde. O horóscopo é muito importante na vida do hinduísta para encontrar uma esposa, ser bem sucedido num negócio entre outras coisas (TRUTWIN, 1998, p. 328).

No Jainismo, fundado pelo príncipe indiano *Mahavira* (480-370 a.C.), os monges e monjas estão vinculados a cinco grandes juramentos: 1) não matar e não provocar dor; 2) não mentir; 3) não roubar; 4) não ter relações sexuais; 5) não possuir nada.

Deve haver um respeito total à vida, inclusive a dos animais e insetos. Eles são vegetarianos. Um princípio ético supremo do Jainismo é a “não violência” (*ahimsa*). *Mahatma Gandhi* tirou do Jainismo algumas orientações importantes de seu pensamento (TRUTWIN, 1998, p.293-294).

No século II a. C., encontramos uma primeira sistematização da ética hinduísta feita por *Patanjali*, o fundador da filosofia da yoga, de orientação muito prática. Ele ensina a libertar o espírito (*atman* ou *purusha*) da matéria por meio de esforços sistemáticos para controlar as forças físicas e psíquicas da natureza humana (KÜNG, 2004, p. 89) e assim adquirir a verdadeira saúde, que é muito mais psíquica e espiritual que biológica.

Hans Küng (2004) escreve:

O itinerário de oito níveis de seus sutras da ioga se inicia no primeiro nível com a *yama*, o “autodomínio”. Ele exige aqui cinco exercícios éticos a serem realizados em pensamentos, palavras e obras, que (em analogia à segunda tábua do Decálogo) poderíamos denominar elementos de um etos básico (KÜNG, 2004 p. 89).

Segundo Hans Küng (2004), os cinco exercícios éticos são os seguintes:

- a não-violência, não ferir (*a-himsa*);
- a veracidade (*satya*);
- o não furtar (*a-steya*);
- a castidade, a vida pura (*brahmacharya*);
- a não cobiça, o não possuir (*a-parigraha*) (KÜNG, 2004, p. 89).

Certamente, a vivência desses cinco exercícios traria saúde e bem não só à alma que os pratica, mas à própria sociedade.

O *Bhagavadgita*, mais precisamente na epopeia do *Mahabharata* (sexto livro do *Bhagavadgita*), é considerado o evangelho do hinduísmo e tem as seguintes características:

- a abertura: coloca frente a frente as mais diversas concepções filosóficas, cosmovisões, diferentes escolas e grupos religiosos;
- o realismo: a vida é um “campo de batalha”, um “lugar de luta” com conflitos externos e internos;
- defesa de um etos mundial (atitude moral): atividade unida a um distanciamento do mundo e que se resume na seguinte frase: “Cumpre teu dever no mundo, mas não te deixes vencer por ele”. Um engajamento sem vício e sem escravidão (KÜNG, 2004, p. 90).

No *Bhagavadgita*, também se encontram os três caminhos clássicos para a saúde e a salvação, a saber:

- o caminho do conhecimento (*jnana-marga*): para superar a ignorância (pela meditação, pela ioga, pela filosofia);
- o caminho da ação (*karma-marga*): agir não apenas no terreno ritual bramânico, mas também no terreno social e religioso;
- o caminho do amor a Deus (*bhakti-marga*): podendo ser percorrido por todos independente das castas e que se resume nas seguintes frases: “Pensando em mim, venerando-me, sacrificando-me, inclina-te diante de mim! Então me alcançarás” (18,65). (KÜNG, 2004. p. 90-91).

Os hindus ortodoxos veem os cristãos e membros de outras religiões como *mlecha* (impuros) dos quais não se deve aproximar. Já os reformadores modernos (*Ramakrishna* e *Gandhi*) respeitam todas as religiões e as veem como caminhos diferentes para chegar a Deus, sendo isso próprio do *Bhagavadgita*

Os hindus criticam a visão absolutista do Cristianismo de que fora dele não há salvação.

Muitos hindus têm uma profunda veneração por Jesus com o seu ensinamento do amor e da não violência.

Muitos hindus têm pouca compreensão para com a Igreja, especialmente o seu significado teológico, sua figura histórica e sua institucionalização, já que o hinduísmo não possui liturgia determinada, uma legislação eclesiástica, uma hierarquia, não conhece uma doutrina unitária.

O hinduísmo critica, principalmente no Cristianismo, o pouco senso de religião e espiritualidade. Creem num possível diálogo entre as religiões mundiais (TRUTWIN, 1998, p. 354-355).

Na antiga Índia, portanto, há toda uma mescla de orações e ações, nos mais diversos grupos religiosos, que visam ora à saúde ora à salvação das pessoas (RIES, 1994, *apud* FIZZOTTI, 1995, p. 140), sendo a cura corpórea a mais visada na relação dos homens comuns com os deuses; a procura da saúde mental e espiritual é mais comum aos ascetas hinduístas (*gurus, sanyasis e sadhus*) não muito diferentes dos monges e monjas budistas.

2 Religiosidade e saúde integral no budismo

Para Buda, a meta básica da existência era o “caminho do meio” (*madhyakata*), ou, noutras palavras, o equilíbrio em nível biológico (homeostase), psíquico (eutimia) e espiritual.

A palavra pâli *duhkha*, segundo Dennis Gira (1992), geralmente se traduz por “sofrimento”, “dor”, “miséria” ou “pena”. No entanto, para Buda *dukkha*, tem o sentido de “imperfeição” ou “impermanência” (GIRA, 1992, p. 52-53).

As constantes mudanças às quais estão submetidos os diversos organismos, – especialmente os seres humanos, em seu processo de adaptação (com assimilação e acomodação) – tiram os seres vivos de sua estabilidade feliz, de seus equilíbrios (homeostase, eutimia), de sua saúde.

A estabilidade (permanência) para Buda é saúde global. O Nirvana é esse alvo pleno (saúde integral) perseguido pelo ser humano através das transmigrações das almas (*samsara*). *Samsara* é quase um sinônimo de doença. Por isso Buda anseia por chegar ao Nirvana, acabando o ciclo das reencarnações.

A mudança sempre foi algo que impressionou muito Buda. Certo dia, ele, ainda jovem (casou-se aos 16 anos), pediu ao cocheiro que o levasse aos jardins reais e depois à circunvizinhança: durante quatro saídas, Buda encontra um velho, um doente, um cortejo fúnebre (cadáver) que o tornam muito triste ao saber que as mudanças desinstalam e envelhecem, levando-nos à morte.

A visão do velho lhe afirmava que a juventude, em cada pessoa, cede, inexoravelmente, o lugar à velhice.

A visão do doente (fraco e febril) deixou Buda angustiado, pois tomou consciência do caráter efêmero da saúde e, por conseguinte, de todo prazer.

A visão do cortejo fúnebre aguça a sua consciência no que diz respeito ao fenômeno da vida, que é destruído pela morte.

O pobre mendigo (monge), como quarta visão, indica-lhe o caminho da busca daquilo que não cria rugas e não envelhece, pois, apesar de toda a pobreza do mendigo, ele exibia um rosto sereno, digno e em perfeita posse de si (GIRA, 1992, p.38).

Diante disso, Buda cada vez mais se convence de que uma coisa, por mais agradável que pareça, nunca é totalmente sem amargor, pois sempre se corre o risco de perdê-la e que toda felicidade é passageira.

Cedo ou tarde, os maiores prazeres do homem se transformam em experiência dolorosa, por se perceber ou que não são eternos ou então que não mais satisfazem plenamente.

Tudo é, portanto, verdadeiramente *dukkha*, sofrimento que joga longe a saúde. De fato, a impermanência e a imperfeição afetam todas as dimensões da vida humana, fazendo germinar a doença, banindo a saúde.

A busca da saúde integral e da felicidade plena neste mundo Buda a compara com a água de uma cascata que queremos retê-la com as mãos e não conseguimos (GIRA, 1992, p. 54).

Por isso, Buda critica, no Hinduísmo, as castas, estratificações dos méritos reencarnacionistas passados e os sacrifícios (mortificações) que são o apressar doentio do puro devir de tudo (OLDENBERG, 1998, p. 174-175).

A maior saúde está num grande equilíbrio vivido nos ciclos das existências (*samsara*), o caminho do meio (*madhyakata*), e a plena saúde no desaguar no Nirvana, acabando com o ciclo das reencarnações.

O budismo, em seus três veículos (*Hinayana*, *Mahayana* e *Vajrayana*), pode ser assim sintetizado no que diz respeito à saúde integral da pessoa humana:

- não fazer nada que seja mal;
- não ser apegado à vida e à morte;
- ter clemência por todos os seres vivos;
- respeitar o que está acima de ti;
- ser indulgente com aqueles que estão abaixo de ti;
- não odiar, nem desejar, nem deixar que nada se aninhe em seu coração;
- não causar sofrimento de modo algum;
- então tu te tornarás Buda (Iluminado, Desperto);
- não procurá-lo em nenhuma outra parte (Um mestre zen). (TRUTWIN, 1998, p.359).

Buda, na idade de 80 anos, dirige-se mais uma vez à margem do rio Ganges lugar no qual é acolhido pela multidão com aclamações, talvez

já intuindo que seria a última vez que o veria. Ele atravessa o rio, chegando à outra margem.

Nessa ação simbólica, o Ganges torna-se imagem do rio da dor e também da existência terrena. Atravessando-o, Buda indica que, com o seu conhecimento, ele vence as dores e a morte. Morreu, em *Kusinara*, por causa de um assado de porco que comeu em Piva, na casa de um fiel seguidor seu chamado *Kunda* (TRUTWIN, 1998, p. 391).

O budismo, portanto, se funda em três grandes pilastras: *Buda*, *Nirvana* e *Dharma* (doutrina), que só têm uma meta: a salvação, a libertação e a redenção que se conseguem através dos conhecimentos das quatro nobres verdades e da vivência do *mandala* (o óctuplo caminho).

As quatro nobres verdades são:

1. “A existência toda é sofrimento, dor” (*dukha*): os cinco elementos (sentidos) de apego à vida são dores. Por trás dessa afirmação, está a pergunta existencial: o que é a vida? Resposta: a própria vida é sofrimento: nascimento, trabalho, separação, velhice, doença, morte. Tudo isso é sofrimento.
2. “A causa do sofrimento é o desejo”: desejo de viver, o desejo de crescimento e o desejo de dissolução. Enquanto o ciclo eterno da vida está em movimento, as dores da existência não têm fim. Por trás dessa afirmação está a pergunta existencial: de onde vem o sofrimento? Resposta: o sofrimento vem da ânsia de viver, do apego às coisas, da ambição, do ódio e da cegueira, levando tudo isso a uma encarnação após outra.
3. “A libertação do sofrimento”: o budismo anuncia um fim para o sofrimento: extinção do desejo e da ignorância. Por trás dessa afirmação, está a pergunta existencial: como pode o sofrimento ser superado? Resposta: desfazendo-se do desejo. Só assim é que se pode evitar um novo *karma*, que

é resultado das boas e más ações: só assim se pode impedir um novo ciclo de nascimentos.

4. “O caminho para a libertação do sofrimento” qual é?
Resposta: o mandala (o óctuplo caminho), o caminho do meio entre a volúpia voraz (prazer) e a dureza ascética (autopunição), que consiste nas seguintes oito veredas (ramificações):
- reto conhecimento, reta intenção: saber (*panna*);
 - reto falar, reto agir e reto viver: moralidade, ética (*sila*);
 - reto esforço, reta atenção (*sati*) e reta concentração (*samadhy*) (KÜNG, 2004, p. 154).

Portanto, para Buda, enquanto caminheiros entre o Nascer e o Morrer, talvez sejamos mais doentes que sadios, porque, vivemos a aluvião dos desejos, mudanças e transformações existenciais: a irrequietude do ser e ter que traz tanta doença ao corpo, à mente e ao espírito humano.

Conclusão

Do acima exposto, conclui-se que a verdadeira e integral saúde no Hinduísmo e no Budismo consiste na vivência de um equilíbrio biopsíquico e espiritual, resultante da aquisição de todas as vitaminas necessárias ao equilíbrio orgânico (homeostase), do equilíbrio psíquico (eutimia: bom ânimo, humor) com uma potencialização e positivação da mente e do equilíbrio espiritual longe dos extremos (devassidão-ascese), pois a virtude está no meio (*madhyakata*: caminho do meio).

Os remédios (naturais), os exercícios físicos e psíquicos (yoga) e os exercícios espirituais (meditação, contemplação, conhecimento da realidade), os festivais religiosos, cujos modelos eram as deidades (*devas*) e os sábios (*bodhisattvas*); tudo isso propicia uma saúde integral bem diferente do Ocidente, que, em geral, só receita remédios para o corpo (organicismo), que termina intoxicado e sem o concurso do psiquismo e do espírito, já que tudo está interligado e é interdependente. Tanto no Hinduísmo como no Budismo, a saúde integral consiste numa

harmonia do homem como um todo a partir desses seus três elementos: corpo, mente e espírito.

No Budismo, a quarta nobre verdade, ou seja, o “regime” proposto por Buda para “curar o homem de suas enfermidades”, curar do encarnizado apego à ilusão da existência permanente de seu próprio “eu” é também denominado o nobre Caminho Óctuplo (Nobres Caminhos dos oito ramos: mandala) que consiste na vivência de elementos em três grupos: “conduta ética” (palavra reta, reta ação, reto meio de existência); “disciplina mental” (esforço reto, atenção reta, concentração reta) e “sabedoria” (reta compreensão, reto pensamento).

A vivência desses elementos traz a verdadeira saúde integral do indivíduo e da nação como um todo.

No Brasil e no mundo, há muitas doenças de matiz psicossomático, e os médicos organicistas só receitam químicas, que não atingem a mente e o espírito do ser humano em sua complexidade.

Mister se faz pensar, urgentemente, numa terapia integral, buscando a saúde do corpo, da alma e do espírito, numa síntese harmônica e não só se preocupando com o corpo como se não tivesse como substrato a psiqué e o espírito que anseiam pela Transcendência (Deus), a única fonte da verdadeira paz e saúde do homem de nossos dias.

Referências

BELLINGER, Gerhard J. **Enciclopedia delle religioni**. München (Alemanha): Garzanti, 2000, 862p.

BOWKER, John. **Para entender as religiões**. São Paulo: Editora Ática, 2000, 200p.

FIZZOTTI, Eugenio. **Verso una psicologia della religione**. v. 2. Torino: Editrice Elle Di Ci, 1995. 207p.

FOWLER, Jeaneane. **Hinduism**: beliefs, practices and Scriptures. New Delhi: Adarshenterprises, 1996. 162p.

GIRA, Dennis. **Budismo**. História e doutrina. Petrópolis: Vozes, 1992, 237p.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo**. Em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus Editora. 2004, 283p.

OLDENBERG, Hermann. **Buddha**: his life, his doctrine, his order. New Delhi: Pilgrims Book. PVT. LTD. 1998, 454p.

RATNAKAR, Pramesh. **Hinduism**. New Delhi. Lustre Press Pvt. Ltd. 1996, 96p.

SCHERER, Burkhard. **As grandes religiões**. Temas centrais comparados. Petrópolis: Vozes, 2005, 184p.

SINGH, Dharam Vir. **Hinduism**: an introduction. Jaipur (India): Travel Wheels, 1995, 193p.

TRUTWIN, Werner. **Il mondo delle religioni**. Strade verso la luce. Milano: Jaca Book, 1998, 464p.

contato:

e-mail: laliborio@terra.com.br

UM DUPLO RELATO DE CURAS NO EVANGELHO DE MARCOS (5,21-43) ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DO PONTO DE VISTA HERMENÊUTICO

João Luiz Correia Júnior¹

RESUMO

Em virtude da forte demanda por curas do tipo imediatista, por meio de milagres, o mercado religioso está em franco desenvolvimento e, diria até, inflacionado. Mas uma pergunta se faz necessária: será que todo sagrado que está sendo oferecido é realmente capaz de curar? Nessa perspectiva, abre-se espaço para uma fecunda reflexão teológica sobre esse fenômeno que, por sinal, se observa em toda parte nestes tempos de crise e de mudança de paradigmas em que vivemos. Este é também um momento propício para sérios questionamentos teológicos e pastorais sobre a nova evangelização que deve ser promovida nesse contexto. O presente artigo, diante de tais desafios, procura ir à fonte da experiência cristã para buscar inspiração às respostas na pessoa de Jesus, o fundamento da fé cristã. Por meio da literatura neotestamentária e, de modo especial, de um duplo relato de curas milagrosas no Evangelho de Marcos (5, 21-43), desenvolve-se, aqui, uma reflexão crítica, na perspectiva hermenêutica, com o intuito de dar uma contribuição ao debate em torno do tema.

PALAVRAS-CHAVE: relato duplo de curas; o Sagrado; a pessoa de Jesus; Evangelho segundo Marcos; perspectiva hermenêutica.

¹ Teólogo, doutor em Teologia, com concentração na área bíblica, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RIO. Professor titular da Universidade Católica de Pernambuco onde leciona no Mestrado em Ciências da Religião e no Curso de Teologia.

A Healings Double Telling Report in the Gospel According to Mark (5,21-43) Some Considerations – Statement – Departing from the Hermeneutic Viewpoint

ABSTRACT

Taking into account the strong demand – seeking – for instantaneous kind realigns, resulted from miracles, the religious market is in full development and one would say, even inflationary, but a questions is seen as necessary: would it be true that all type of sacred one that is being offered is really able to heal? In this perspective, one opens space, founds the opportunity for a theological fruitful reflection regarding to this phenomenon that, by the way, one observes everywhere in this crisis and paradigms changing times which we are living in. this is, also, a propitious moment for theological and pastoral serious queries concerning the new promoted furthered on – in this context. This article – Paper – in front of, before the above-mentioned – such – challenges, tries departing from the Christian experience source in order to seek for inspiration for answers in Jesus person, the Christian faith foundation. Through Neotestamentary literature and, in a special way, through miraculous healings double telling – reporting – in the Gospel according to Mark (5,21-43), one develops – unfolds – here, a critical reflection, departing from the Hermeneutical perspective – under the Hermeneutical perspective – aiming at imparting a contribution for the subject – the debate – about the topic – theme.

KEY WORDS: healings double report; the Sacred one; Jesus person; Gospel according to Mark; hermeneutic perspective.

Introdução

O tema aqui proposto nasce do desafio provocado pela crise dos valores defendidos e propalados na Modernidade por meio de suas instituições, que lhe davam sustentação e plausibilidade... Tal realidade tem motivado uma crescente onda de ceticismo diante das fontes de sentido, tais como ideologias, concepções globais do homem, do universo e da história, visões religiosas da realidade. O vácuo deixado pelas antigas instituições portadoras de sentido foi, entre outras coisas, gradativamente ocupado pela busca de experiências religiosas individuais, que visam às realizações pessoal e privada, por meio de expressões religiosas do tipo funcional.

Além disso, o que se tem observado é que, a partir desse forte desejo de se fazer experiência religiosa, desse novo pietismo, cada vez mais se percebe nas pessoas - inclusive nos jovens - uma profunda necessidade de respostas teológicas para perguntas que nascem dessa caminhada em busca de sagrado.

Diante disso, procuraremos tirar do texto de Mc 5,21-43 a sua “reserva de sentido” e tecer algumas proposições do ponto de vista hermenêutico.²

1 Um duplo relato de curas milagrosas

A narrativa é constituída de dois relatos entrelaçados: a cura da filha de Jairo, que sofre uma interrupção, para ser narrada a cura da mulher com fluxo de sangue, sendo retomada logo em seguida. Temos, então, a seguinte sequência: 5,21-24a [5,24b-34] 5,35-43.

Esse texto está, também, presente nos evangelhos de Mateus e Lucas. A opção por Marcos justifica-se porque o texto é tido como o evangelho mais antigo: não necessariamente a edição, mas a catequese nele contida aparece em sua forma mais antiga. Por meio de Mc, estamos mais próximos de uma primeira teologia acerca de Jesus de Nazaré, o que nos ajuda a entender melhor o impacto inicial que tal personagem causou nas comunidades da primeira geração de cristãos.

A perícopre apresenta relações internas que sugerem um esquema construído por meio das seguintes subunidades:

- A. 21 Numerosa multidão cerca Jesus (**domínio público**)
- B. 22 O chefe da sinagoga **prostra-se** diante de Jesus
- C. 23 **Súplica** pela filhinha
- D. 24a **Jesus acompanha** Jairo
 - E. 24b Numerosa multidão (**massa amorfa**) comprime Jesus
 - F. 25-28 O **segredo** da mulher e sua secreta atitude
 - G. 29-31 A cura e **a consciência** do poder de Jesus
em meio à inconsciência dos discípulos
- **A mulher** sente-se curada (v. 29)

² Essa temática foi trabalhada no livro de minha autoria, intitulado “O poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagres em Mc 5,21-43”. São Paulo: Paulinas, 2000. 204 p.

- Jesus tem “consciência da força que dele saíra”(v. 30)

- Os discípulos ignoram tudo (v. 31)

- F’ 32-33 A mulher se revela e **proclama** toda a verdade
E’ 34 Uma filha de Jesus (**uma alguém**) emerge da multidão
D’ 35-40 **Alguns poucos acompanham** Jesus
C’ 41 **Ação concreta:** Jesus atende à súplica
B’ 42 A filha do chefe da sinagoga **levanta-se e anda**
A’ 43 Ninguém deve saber (**intimidade**)

O paralelismo pode ser assim interpretado:

A. O primeiro paralelo: a moldura da perícopes (v.21 / v.43)

Tomando o vers. 21 como introdutório, podemos encontrar uma moldura da perícopes com o vers. 43. Na abertura (v. 21), Jesus está em ambiente público, cercado por **numerosa multidão**, à beira-mar, sem privacidade alguma. No fim da narrativa (v. 43), Jesus está dentro de uma casa, num quarto fechado em companhia de algumas poucas pessoas, num ambiente de privacidade, recomendando - inclusive - que **ninguém** tomasse conhecimento do que se passara ali. Os dois versículos estão, portanto, em paralelismo antitético: **domínio público** (numerosa multidão) X **intimidade** (poucas pessoas, sigilo).

B. O segundo paralelo (v. 22 / v.42)

Num extremo do quiasma (v. 22), Jairo cai aos pés de Jesus para suplicar a cura de sua filha; no outro extremo (v.42), a menina se levanta e anda. Chamam a atenção os verbos antitéticos utilizados: “cair” / “levantar-se”.

C. O terceiro paralelo (v. 23 / v. 41)

O pedido de Jairo para que Jesus salve sua filha impondo as mãos sobre ela (v.23) é plenamente realizado (v. 41).

D. O quarto paralelo (v. 24 / vv. 35-40)

No vers. 24, Jesus acompanha Jairo até sua casa, enquanto, nos versículos 35-40, percebe-se que poucos acompanham Jesus. Diante das dificuldades que parecem tornar-se intransponíveis, Jesus dá um

conselho fundamental a Jairo: “Não temas; crê somente” (v. 36). Possivelmente por causa da falta de fé, muitos vão ficando pelo caminho: da multidão, Jesus não permitiu que ninguém o acompanhasse, exceto Pedro, Tiago e João; na casa, ordena que saiam todos, exceto o pai, a mãe da criança e os que já o acompanhavam, “e com eles entrou onde estava a criança” (v. 40). Resultado: só quem não perde a fé diante das dificuldades é que consegue ser plenificado pela graça proveniente da presença de Jesus.

E. O quinto paralelo (v. 24b / v. 34)

Chegamos à narrativa de cura da hemorroíssa. Tomando o vers. 24b como introdução, temos uma numerosa multidão que continua seguindo Jesus. E, como conclusão deste relato de milagre, temos o vers. 34, através do qual fica demonstrado que é do meio dessa massa amorfa, isto é, sem nome, rosto, sem identidade própria que emerge alguém com a dignidade de ter sido salva pela fé que demonstrou em Jesus; curada definitivamente de suas mazelas, é o próprio Jesus que a chama de “minha filha”.

F. O sexto paralelo (vv. 25-28 / vv. 32-33)

Nos vv. 25-28, é narrada a situação da mulher, até que ela - num fosso profundo de sofrimento que parece não ter fim - resolve secretamente buscar socorro em Jesus: escondida no meio da multidão, por trás, toca nas vestes dele na esperança de ficar curada. Nos vv. 32-33, aos pés de Jesus, a mulher sai da clandestinidade: revela-se diante de todos, proclamando toda a verdade.

G. O centro do paralelismo (vv. 29-31)

Podemos interpretar estes versículos como sendo o centro de toda a perícopa. Assim sendo, chegamos ao clímax tão esperado, em que todo o esforço da hemorroíssa é, finalmente, coroado de êxito.

Encontramos, aqui, a experiência do poder de Deus, por parte da mulher – que o recebeu, e por parte de Jesus – que o intermediou, no meio de uma multidão e diante dos discípulos que demonstram nada perceber.

Uma poderosa energia revitalizadora, *duvnamiv* [*dynamis*], foi desencadeada com o toque da mulher em Jesus, fazendo estancar imediatamente a hemorragia, ao ponto de ela sentir-se curada. Ao mesmo tempo, também de forma imediata, Jesus toma consciência que poderosa energia emanara do seu corpo, em virtude de um toque especial de alguém.

Em Mc, o significado da palavra “*dynamis*” é aplicado ao poder do Deus vivo, ou a uma “obra poderosa” que manifesta tal poder (6,2.5.14;9,39). O encontro pessoal com esse poder salvífico na pessoa de Jesus de Nazaré parece ser algo fundamental no Evangelho e, de modo especial, em Mc 5,21-43.

2 Algumas considerações na perspectiva hermenêutica

Passemos, agora, a discorrer sobre alguns aspectos hermenêuticos que, a meu ver, são pertinentes a partir de duas perspectivas:

A PARTIR DO PONTO DE VISTA DA MISSÃO A SERVIÇO DA VIDA

[a] ----- >	[b]
JESUS SE APROXIMA do seu povo)	JESUS SE FAZ PRÓXIMO (aproxima-se
“Atravessa o mar” (5.,21) (Encarnação)	Faz-se corpo com a multidão (É solidário)

A PARTIR DO PONTO DE VISTA DE QUEM RECORRE AO SAGRADO EM BUSCA DA CURA

[a] ----- >	[b]
NECESSIDADE CONCRETA IMEDIATA de Jairo - por sua filha da hemorroíssa - por si mesma	BUSCA (Recorre-se a Jesus) CAMINHADA DE FÉ

2.1 A partir do ponto de vista de quem exerce a missão a serviço da vida

Encontramos Jesus em pleno exercício do seu ministério. Ele é apresentado como um taumaturgo, isto é, como um personagem que age com poder de curar, de restaurar vidas, com autoridade acima, inclusive, da do chefe da sinagoga, o qual recorre a Jesus porque não é capaz nem de curar a própria filha.

Que interesses teria o evangelista Marcos em repassar às comunidades cristãs do seu contexto histórico uma narrativa como essa? O que está nas entrelinhas dessa dupla narrativa de curas? Procuremos, aqui, explorar um pouco esses aspectos, do ponto de vista hermenêutico. A meu ver, a narrativa de Mc estaria sugerindo:

a) Situar novamente a missão na crise da história

Pela constante referência às multidões, percebemos a preocupação do Evangelista em lembrar Jesus arrodado pelos empobrecidos do seu tempo e, conseqüentemente, pela crise em que estava situado.³

Além das pressões externas que vêm desde o tempo de Jesus, nos anos 30, as novas comunidades cristãs sofriam agora, nos anos 60, em que o texto de Marcos foi escrito, pressões internas dos judaizantes, pessoas provenientes do ambiente judaico que defendiam a ideia de que, para ser cristão, era preciso assumir a legislação ritual prescrita nas Sagradas Escrituras, voltando-se ao legalismo farisaico tão combatido por Jesus. Corria-se, dessa forma, o risco de perder o foco dos ensinamentos de Jesus que aguçam a sensibilidade para as reais e urgentes necessidades das pessoas, em troca de um espiritualismo desencarnado, que servia de fuga às responsabilidades sociais, ao compromisso com as multidões excluídas.⁴

³ De fato, o contexto histórico que está por trás da narrativa tem como ponto de referência o período em que Jesus viveu, mas reflete as preocupações das comunidades marcanas, no tempo em que o texto foi escrito. Contudo, esse lapso de tempo entre o evento Jesus e a redação do Evangelho de Marcos corresponde, praticamente, à mesma “era” histórica, que começou com a morte de Herodes, o Grande (4aC). A divisão do seu domínio em tetrarquias e a subsequente transferência da Judeia para a administração romana direta, com a deposição de Arquelau (6 dC), foram acompanhadas por grandes manifestações de intranquilidade sociopolítica promovidas por judeus nacionalistas, as quais continuaram esporadicamente até a irrupção da revolta judaica (66 dC); a era terminou com a derrota dos rebeldes e a destruição do templo de Jerusalém (70 dC). Embora tenham mudado algumas personalidades históricas e a resistência contra o Império Romano tenha passado de movimento rural para insurreição centralizada em Jerusalém, as estruturas de dominação por meio da cobrança de pesados impostos e as condições sociais cada vez mais deterioradas que caracterizaram essa era histórica, não se alteraram de modo significativo. MYERS, Ched. *O evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 69.

⁴ BRAVO, Carlos. *Galiléia ano 30: para ler o evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1996, pp. 7-8.

Os enfermos dos quais Jesus se aproxima padecem de doenças próprias de um país pobre e subdesenvolvido: entre eles há cegos, paralíticos, surdos-mudos, gente com doenças de pele, transtornados. Muitos são enfermos incuráveis, abandonados à própria sorte e incapacitados para ganhar o sustento; vivem arrastando sua vida numa situação de mendicância que beira a miséria e a fome. Jesus encontra-os jogados pelos caminhos, na entrada dos povoados ou nas sinagogas, procurando comover o coração das pessoas.⁵

Era urgente, portanto, retomar a pessoa de Jesus e rerepresentá-la aos cristãos e cristãs com poder de curar... Por meio de suas ações, Jesus aparece em Mc não somente como o proclamador da Boa Nova, mas, sobretudo, como o conteúdo da Boa Nova. O evangelho é o próprio Cristo Jesus. Realizar as ações de Jesus (todas em prol da vida) é, como que, mantê-lo presente e vivo na atualidade histórica, em meio às crises do cotidiano.⁶

b) Manter viva e fortalecida a fé que se concretiza em obras

O texto marcano é dirigido a comunidades mergulhadas num contexto de crise e desintegração social, em que as pessoas passam necessidades do ponto de vista econômico. As repercussões disso podem ser notadas nas inúmeras pessoas que recorrem a Jesus para serem curadas de suas mazelas dos mais diversos tipos. Na busca de soluções imediatas, caem nas mãos de charlatães, “médicos” aproveitadores ou taumaturgos de toda espécie.

Ao que parece, era impossível recorrer a médicos profissionais. A medicina grega, impulsionada por Hipócrates (450-350 a.C.), espalhou-se por toda a bacia do Mediterrâneo e havia penetrado provavelmente em cidades importantes como Tiberíades, Séforis ou as da Decápole, mas não nas aldeias da Galiléia. Na medicina hipocrática não se invocava o poder curador dos deuses, mas, com base em

⁵ PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 192-193.

⁶ MARXSEN, Willi. *El evangelista Marcos: estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. Salamanca: Sigueme, 1981, pp. 121-122.

alguma teoria do corpo humano, detectava-se a enfermidade, diagnosticavam-se as causas e buscava-se algum remédio que ajudasse a recuperar o equilíbrio do corpo. A postura tradicional dos israelitas perante este tipo de medicina havia sido o receio, porque só Deus é fonte de saúde. Mas já no tempo de Jesus as coisas haviam mudado. Alguns sábios judeus recomendavam recorrer aos médicos, “porque há momentos em que a solução está em suas mãos” (assim diz Bem Sirac num escrito redigido entre 190-180 a.C.: Eclesiástico 38,1-15). Infelizmente para os enfermos da Galiléia, os médicos não estavam ao alcance de suas possibilidades: viviam longe das aldeias e seus honorários eram demasiado elevados.⁷

Por isso, a referência feita por Marcos (omitido por Mt e Lc) de que o gasto de dinheiro com cuidados médicos ineficazes só faziam piorar a situação da paciente (Mc 5,26) parece conter uma certa ironia, pois contrasta com a eficácia do verdadeiro médico (2,17), que curará esta mulher sem cobrar coisa alguma. E mais: não atribui a cura aos seus poderes pessoais, mas à fé da paciente.⁸

Sem dúvida, a ação taumatúrgica do galileu Jesus de Nazaré, que restaura vidas diante da perplexidade, da incredulidade e até da perseguição de certas pessoas, é uma tradição conservada e transmitida para fortalecer, no presente, a fé-confiança no poder salvífico de Jesus.⁹ Expressões do tipo “a tua fé te salvou” (Mc 5,34 par.; 10,52 par.), “como creste, assim te seja feito” (Mt 8,13), “seja feito segundo a vossa fé” (Mt 9,29), são ditos de Jesus sobre a fé, empregados de preferência nos casos em que pessoas vêm a Jesus em busca de ajuda.¹⁰

⁷ PAGOLA; op. cit. pp. 196-197.

⁸ MYERS, op. cit. p. 249.

⁹ Gnilka faz interessante comentário, ao afirmar que, nos relatos de milagres e nas discussões que travou com os seus opositores, destaca-se fortemente a autoridade do Jesus histórico. E relaciona isso com a fé em Jesus da comunidade marcana, para a qual o Nazareno seria algo essencialmente constitutivo, cuja autoridade se impõe frente ao mundo, e cuja instrução é fundamental para os cristãos. De posse dessa acentuação cristológica, busca-se desviar a atenção da espera escatológica futura porque o momento presente é qualificado como o tempo da salvação escatológica. GNILKA, Joachim. *El evangelio segun San Marcos: Mc 1,1-8,26*. Salamanca: Sigueme, 1992, v. 1, p. 26.

¹⁰ Segundo J. Jeremias, “esta certeza é mais do que fé em milagres, pois envolve uma tomada de posição para com a missão e a pessoa de Jesus, que se expressa, por exemplo,

Para J. Jeremias, essa concentração da ocorrência de ditos sobre a fé nos lábios de Jesus é um apelo à aceitação da oferta de salvação, uma conclamação a abandonar-se à sua palavra e a confiar na graça de Deus, ou seja, é um apelo à fé, ainda que aí não se faça presente com frequência o termo... Mesmo a fé mais fraca, tão pequena como o grão de mostarda, ele não despreza”.¹¹

Essa preocupação deve ter sido captada e assumida por aquelas pessoas que estavam preocupadas em continuar a evangelização iniciada por Jesus, nas comunidades cristãs das origens, em meio à crise do tempo presente. Tais ditos devem ter sido utilizados liturgicamente, e isso era importante no fazer a memória e ritualizar a presença de Jesus ressuscitado nas comunidades dos primeiros séculos.

c) Confirmar e fortalecer a opção pelos empobrecidos e marginalizados

No meio da narrativa de cura da filha do chefe da sinagoga, uma pessoa que detém algum tipo de status social é enxertada com uma outra narrativa de cura, de alguém que, por ser mulher, doente, de doença que a mantém impura ritualmente, nem pode aparecer para suplicar coisa alguma... Interessante! Parece que a própria narrativa dramatiza a situação cultural da época, para chamar a atenção de que, em plena cultura de honra, a missão de Jesus prestigia os sem status. Marcos parece querer lembrar aos responsáveis pela continuidade da missão que é preciso manter viva essa prática, como fidelidade evangélica.

Nessa linha, a cura (reavivamento) da filha de Jairo (5,21-24.35-43), esquematizada em torno da cura da mulher com fluxo de sangue (5,24-34), dirige-se criticamente aos da classe privilegiada dentro do judaís-

nas interpelações de rabbi, mari, rabbunai, filho de Davi, que são mais do que títulos de cortesia... As pessoas que assim falam têm grande confiança na bondade e na compaixão de Jesus, o que às vezes se exterioriza através dum toque, como no caso da mulher com o fluxo de sangue... sua confiança na sua delicadeza é tão grande que ela está certa de que este gesto silencioso vai bastar. JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1980, pp. 246; 250-251.

¹¹ Id., *ibid.*, pp. 254-255

mo, dramatizando o que hoje é considerado como opção pelos empobrecidos.¹²

Seguindo essa linha hermenêutica de análise, o evangelista Marcos estaria pretendendo quebrar a dinâmica sociocultural da honra e da vergonha, vigente na sociedade de então.¹³ Parece ser intencional, pois, contrastar dois relatos de milagres em função de duas pessoas que estão diametralmente opostas na escala social: o primeiro, a favor de uma “ninguém”, sem nome, sem função definida na sociedade, uma empobrecida que vive na exclusão, em estado de segregação e de medo; o segundo, em prol da filha de “alguém”, com nome, com função na sociedade, um chefe distinto e respeitável da sinagoga.¹⁴

Do fundo da escala de honra em que se encontrava, a hemorroíssa interrompe uma importante missão em benefício da filha de alguém que se acha no topo da escala de honra; contudo, ela própria se tornou a “filha” no centro da narrativa (5,34).¹⁵

Jesus fez Jairo esperar, enquanto se detinha em procurar conversar com a mulher que o tocou de forma especial, no meio da multidão. O tempo gasto com a hemorroíssa deve ter representado o prazo derradeiro de que necessitava para que Jesus chegasse a tempo de salvar a menina. Jairo, que era um dos primeiros na sociedade daquela época, faz a experiência de ser tratado como o último, atendido por Jesus

¹² MYERS, op. cit., p. 245.

¹³ Para Myers, o Judaísmo da Palestina do séc. I, pode ser descrito como “cultura de honra”. Na manutenção desse sistema, há duas dinâmicas de particular importância para a narrativa em estudo: o papel “masculino” (que se interessava pela manutenção de status e pelos títulos, na defesa da honra corporativa), e o papel feminino (que mantinha a consciência dos limites de grupo, isto é, da “vergonha” no sentido de modéstia e sensibilidade face ao que os outros pensam, dizem e fazem). Assim, nesse sistema patriarcal, a tarefa masculina determinava a natureza do desafio-e-resposta de qualquer encontro interpessoal ou social; as mulheres ficavam, então, excluídas de qualquer manifestação na vida pública, interpessoal e social. Obviamente, essa situação social condenava as mulheres à falta do que hoje chamamos “direitos”. MYERS, op. cit., p. 245-247.

¹⁴ FABRIS, Rinaldo. *O evangelho de Marcos*. In: Os Evangelhos. São Paulo: Loyola, 1990, v. 1, p. 475.

¹⁵ MYERS, op. cit. p. 250.

depois de uma mulher impura. Encontramos aqui, portanto, uma inversão de valores, que é um elemento importante do ensinamento de Jesus aos discípulos, muito bem expresso através do *logion* “muitos dos primeiros serão últimos, e os últimos serão primeiros” (Mc 10,31).¹⁶

Assim, a dinâmica social de status e de honra, fundamental na vida da antiguidade, foi abandonada para ceder lugar a judeus marginalizados (como no caso da hemorroíssa) e a gentios considerados estranhos (como no caso da mulher siro-fenícia, em Mc 7,24-37).¹⁷ O prostrar-se de Jairo deve ser compreendido como um situar-se dentro dessa nova perspectiva.

Em sua missão, Jesus se fez próximo e acessível, ao alcance das pessoas que o buscam motivadas pelas necessidades vitais do cotidiano. Com profunda compaixão, Jesus se faz corpo com tais pessoas. Contudo, até conseguir tocar em Jesus (como o fez a hemorroíssa), ou ser tocada por Ele (como no caso da filha de Jairo), todo um caminho precisa ser percorrido... É o que veremos adiante.

2.2 A partir do ponto de vista de quem recorre ao sagrado em busca de cura

Dois aspectos importantes podemos perceber em Mc 5,21-43: a) a necessidade concreta e imediata da hemorroíssa e da filha de Jairo. Ambas estão num contexto de profunda crise: a primeira padece de mal que ninguém podia curar; a segunda, já está em estado terminal; b) a busca da cura, como uma forma de superar essa realidade. Busca-se desesperadamente a salvação daquilo que se tem de mais precioso: a

¹⁶ Através dessa sentença (do grego, “*logion*”), Jesus anuncia a inversão de valores que se produz segundo o julgamento divino. A expressão “muitos primeiros” exclui um juízo global: não são todos dos primeiros que serão os últimos. A troca de papéis pode referir-se aos que dominam e aos dominados, a reis e escravos. Contudo, em união com os vv. 29-30, esse *logion* adquire uma referência muito concreta: a comunidade dos discípulos e discípulas de Jesus. GNILKA, Joachim. *El Evangelio segun San Marcos*: Mc 8,27-16,20. Madrid: Sigueme, 1992, v. II, p. 108.

¹⁷ MYERS, op. cit., p. 254.

vida. Nessa busca, não há garantias de sucesso, apenas a esperança alimentada pela fé em Jesus. Vejamos como isso se dá, em mais detalhes.

a) As necessidades reais da vida

A construção narrativa de Mc 5,21-43 está em função das necessidades e problemas reais vividos pelos personagens que estão aí envolvidos: a multidão, Jairo, a hemorroíssa, os discípulos de Jesus, os membros da casa de Jairo, a filha de Jairo. O contexto desesperador põe as pessoas numa situação-limite: entregar-se ao desânimo de quem não vê mais saída; perambular sem rumo, como rebanho sem pastor; ou sair com rumo certo, reanimado pela fé em Jesus.

Nesse momento narrativo, buscam Jesus como aquele capaz de trazer sinais de esperança no fosso profundo em que se encontravam. Para expressar a situação das pessoas nessa “grande multidão”, poderia muito bem ser aplicada aqui a imagem que veio ao pensamento de Jesus ao contemplá-las: “estavam como ovelhas sem pastor” (Mc 6,34). Trata-se de uma imagem encontrada também no A.T. para simbolizar os membros do povo de Israel que vagavam perdidos, desassistidos por aqueles que deveriam conduzi-los, conforme o plano de Deus (Nm 27,17; 1Rs 22,17; Jt 11,19; Ez 34,5).

Do meio dessa multidão, não se sobressaem os discípulos, mas duas pessoas que estão em posições opostas na escala social: um homem, que tem função definida na sociedade e, conseqüentemente, nome: Jairo, chefe da sinagoga local (5,23); uma mulher, empobrecida, doente, excluída social e, conseqüentemente, sem nome (5,25-26). Embora diferentes quanto ao status social, Jairo e a hemorroíssa têm necessidades vitais. Duas pessoas do sexo feminino carecem ser restabelecidas na vida: uma mulher adulta, mas totalmente desprotegida; e outra, ainda sob os cuidados do pai.

Os discípulos parecem perdidos no meio da multidão: quando citados na narrativa, embora sejam mencionados em destaque, parecem estar ainda colados à multidão, pois demonstram um seguimento passivo:

não sentem na pele que Deus está agindo através da pessoa de Jesus, por isso nada compreendem do sentido profundo do verbo “tocar”, quando Jesus pergunta “quem me tocou?” (5,31). Os membros da casa de Jairo, quando a crise atinge o limite extremo da morte, caem totalmente na incredulidade, chegando até a zombar de Jesus, menosprezando o seu poder de salvar a menina (5,35.40).

Tal insensibilidade e incredulidade tornam os discípulos de Jesus e os membros da casa de Jairo muito semelhantes: são elementos que desafiam a missão e que precisam ser enfrentados. A maioria não fará a experiência pessoal, nem ao menos poderá presenciar a atuação do poder de Deus, porque permanecem desatentos à Boa Nova, que passa por suas vidas, ou porque teimam mesmo em ficar na incredulidade de que algo de bom, de positivo possa mudar o rumo negativo dos acontecimentos da vida.

b) A busca de cura apresentada como itinerário de fé

Em Mc 5,21-43, a fé em Jesus é apresentada como o caminho capaz de salvar a vida do caos e da morte. Na leitura atenta da narrativa, parece haver um crescendo na maneira de se buscar alcançar Jesus. As multidões. Não basta apenas seguir Jesus

Uma grande multidão, que parece perdida como rebanho sem pastor, acorre a Jesus e o cerca (5,21); chega até a segui-lo, comprimindo-o (5,24b), mas, paradoxalmente, não consegue alcançá-lo e travar diálogo (como o fez Jairo, em 5,22), muito menos “tocá-lo” numa dimensão mais profunda (como o fez a hemorroíssa, em 5,27).

Há algo em Jesus, portanto, que atrai as multidões, algo típico dos líderes de movimentos messiânicos que surgem nos setores populares (classes economicamente exploradas, politicamente dominadas e ideologicamente subalternas). Mas, no desenrolar da narrativa, parece óbvio que não basta reconhecer em Jesus o homem santo capaz de salvar, o taumaturgo carregado com tal poder que, ao simples toque em suas vestes, pode a pessoa necessitada ficar curada de suas maze-

las físicas e psíquicas. Parece que isso só não basta. Marcos pretende apontar para algo mais nas exigências fundamentais do seguimento a Jesus. Os personagens que aparecem no desenrolar da narrativa ajudam a entender quais exigências são essas.

Jairo. É necessário abandonar-se na busca de Jesus

Quando sua filha adoeceu e se viu obrigado a procurar Jesus, o chefe da sinagoga percorreu um caminho, através de “passos” corajosos, tão importantes quanto difíceis, tais como¹⁸:

– Deixar de lado seus conceitos previamente formados: (pré)conceitos. É provável que Jesus e o movimento em torno dele fossem considerados perigosos pelos membros das sinagogas: os escribas e fariseus não podem suportar essa novidade de um mestre que come com publicanos e pecadores em sinal de amizade (2,13-17); não são capazes de entender a salvação possível a todas as pessoas, inclusive pecadoras, comparadas a doentes, que precisam de cura (Mc 2,17). Porém Jairo era um homem suficientemente grande para abandonar seus preconceitos na hora da necessidade. Uma mente preconceituosa priva o ser humano de se abrir para o novo, que, no caso, é Jesus.

- Deixar de lado a sua dignidade e orgulho pessoal. Ele, um chefe da sinagoga, foi e se prostrou aos pés de Jesus, o mestre ambulante. Para esse Chefe da Sinagoga, deve ter sido um esforço de humilhação consciente o buscar Jesus de Nazaré e pedir-lhe ajuda.

- Deixar de lado seus amigos. Aqui entramos no campo da especulação, mas é possível que isso tenha acontecido. Pode ser que esses tenham objetado até o último momento que não se procurasse a ajuda de Jesus. É estranho que o próprio Jairo tenha abandonado sua filha à beira da morte e que tenha ido pessoalmente ao encontro de Jesus, em

¹⁸ BARCLAY, William. *El Nuevo Testamento*: Marcos. Buenos Aires: La Aurora, 1974, v. 3, pp. 141-143.

vez de enviar um mensageiro. Talvez fora procurar Jesus porque essa era a única opção que lhe restava àquela altura. Sua família logo se apressou em dizer-lhe que não molestasse mais o Mestre: parece que queriam se ver livres do vexame de lhe pedir ajuda, pois não custava nada que Jesus chegasse até à casa, uma vez que já estava a caminho. Isso tudo leva a crer que o homem desafiara a opinião dos mais próximos e os conselhos da família, para chamar Jesus. Muitos, embora pareçam loucos aos olhos do mundo, são mais sábios que os aparentemente lúcidos.

A mulher com fluxo de sangue. É necessário ousar “tocar” em Jesus

A situação da mulher é caótica: hemorrágica há doze anos, tem o desempenho feminino interrompido; sente, no próprio corpo, suas energias vitais esvaindo-se gradativamente no fluxo de sangue ininterrupto; gastara tudo o que tinha com os médicos; não tendo mais como remunerá-los, está desassistida; e, como se não bastasse, está excluída do convívio normal com as pessoas, em virtude da impureza ritual.

Para sair dessa situação, ela tomou certas atitudes concretas.

1º) Não se entregar. A mulher hemorrágica não se acomodou à desgraça. Não perdeu a esperança, como os membros da casa do chefe da sinagoga. No mais profundo de sua crença religiosa, sedimentada desde a infância através da cultura popular judaica, a hemorroíssa foi buscar forças para superar os problemas que ameaçavam a sua existência.

2º) Buscar Jesus. Partiu em busca do homem santo mais popular da região. Mesmo consciente da impureza ritual, ousou tocar na orla da veste de Jesus, como era costume do povo fazer com os taumaturgos, na esperança de alcançar as graças almejadas.

3º) Testemunhar a graça alcançada. A mulher sente, no próprio corpo, a sua esperança se concretizar. Apesar de duplamente assustada (sentindo o fluxo de sangue cessar repentinamente, enquanto percebe que

Jesus interrompe inesperadamente o seu caminhar, consciente de que alguém o tocou de forma especial), ela revela toda a verdade, expondo-se diante de todos ao narrar sua experiência.

Vale ressaltar a evolução da fé dessa mulher: inicialmente secreta e um tanto mágica, interpelada por Jesus, explicita-se publicamente. Assim, o caminho de fé da hemorroíssa foi modificado a partir do encontro profundo com Jesus. Houve um amadurecimento que desembocou na expressão “Tua fé te salvou”.

Dessa forma, ela emerge do fundo da escala de honra. A sua integridade foi restaurada como um todo: em nível do corpo físico, teve a saúde restabelecida; em nível do corpo social, recebeu o reconhecimento de status superior ao da filha de Jairo e ao dos próprios discípulos de Jesus do sexo masculino (que, em 4,40, já haviam sido criticados por serem pessoas “sem fé”). Uma tal inversão profunda de dignidade só ocorrerá mais uma vez em Marcos: na narrativa de outro judeu desamparado, o mendigo cego Bartimeu (10,51).¹⁹

Como filha de Jesus, a hemorroíssa é símbolo de todas as mulheres que, embora marginalizadas pela cultura religiosa e patriarcal, são acolhidas pelas comunidades cristãs do contexto marcano.

3 Conclusão: a experiência salvífica do encontro com Jesus

A partir do centro dessa dupla narrativa de curas (Mc 5,29-31), percebemos que o evangelista narra substancialmente a consciência proveniente da experiência libertadora, provocada pelo **encontro** com o poder salvífico de Deus na pessoa de Jesus. Esse é concebido e experimentado como um poder dinâmico, capaz de salvar integralmente o ser humano da doença e da morte, restituindo-lhe o direito à saúde e à vida em plenitude.

¹⁹ MYERS, op. cit., p. 250.

O encontro com Jesus é narrado como uma experiência fecunda porque traz consequências positivas para todas as pessoas envolvidas. “Tocar” em Jesus (como o fez a hemorroíssa) e “ser tocada” por Ele (como o foi a filha de Jairo) é fazer a experiência de uma profunda relação de intimidade com a expressão do amor de Deus que se realiza na entrega do próprio Filho à humanidade, na pessoa de Jesus. Para Marcos, Jesus é o Cristo, Filho de Deus, preconizado pelo Profeta Isaías, conforme está escrito na abertura deste Evangelho (Mc 1,1-2).

Nas entrelinhas de Mc 5,21-43, podemos inferir que essa realidade salvífica, embora próxima e ao alcance de todos, precisa ser livremente acolhida como experiência pessoal. Por isso, chama a atenção o fato de que, ao longo da narrativa, muitos esbarram no corpo de Jesus no arrocho da multidão, mas não conseguem tocá-lo com a profundidade com que a mulher o tocou. Do mesmo modo, na cura da filha de Jairo, chama a atenção o fato da iniciativa dele de, embora chefe da sinagoga, de suplicar a Jesus pela cura de sua filha.

Os relatos de curas milagrosas de Jesus em Marcos (e nos Evangelhos) são apresentados como realização do poder misericordioso do Deus de Israel, agindo na plenitude dos tempos para salvar não apenas indivíduos, mas o povo de Israel como um todo, por meio de seu agente Jesus: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo” (Mc 1,15a), tão próximo que é possível tocá-lo e deixar-se tocar por ele, isto é, se houver conversão (mudança de atitude) e fé nessa boa notícia (Mc 1,15b). Os milagres são realizados principalmente para pessoas que têm fé, seguidores reais ou potenciais, à medida que se amplia o círculo dos discípulos.²⁰

Não esquecer que o texto marcano é dirigido aos cristãos do mundo antigo, que na segunda metade do século I, estavam inseridos em ambientes influenciados por um contexto sociorreligioso, em que era co-

²⁰ MEIER, John P. Um Judeu marginal: repensando o Jesus Histórico – Volume dois, Livro três: Milagres. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 55.

numa busca de curas por meio de milagres.²¹ Assim, em narrativas de curas como a que encontramos em Mc 5,21-43, estaria presente uma singela sugestão para as comunidades marcanas: por que não propiciar este encontro com o Sagrado (que salva vidas, que cura, que liberta e, portanto, que gera vida nova) nas comunidades que continuam fiéis a Jesus? Nessa perspectiva, as comunidades cristãs estariam vocacionadas a ser o espaço em que as pessoas encontrariam a presença viva do Sagrado Salvífico Cristão, a presença do Jesus ressuscitado.

Uma outra intuição interessante que se percebe na narrativa de Mc 5,21-43 é a de que a cura está em função da salvação: “Tua fé te salvou” (5,34).²² Na Bíblia, a salvação também é oferecida em função da totalidade da pessoa, que compreende a sua corporalidade, a sua história pessoal e a sua relação com a comunidade da qual faz parte.

Também é importante notar que, na narrativa de cura da hemorroíssa, Jesus insistiu em saber quem o tocou, ao perceber que, no meio da

²¹ John P. Meir, em um denso volume dedicado a Milagres, assim define seu significado: “Creio que uma razoável definição geral seria: um milagre: (1) um evento incomum, surpreendente ou extraordinário que, em princípio, é perceptível a qualquer observador interessado e imparcial, (2) um evento que não encontra explicação razoável nas habilidades humanas ou em outras forças conhecidas que agem em nosso mundo de tempo e espaço, e (3) um evento resultante de um ato especial de Deus fazendo o que nenhum poder humano consegue fazer. MEIER; op. cit. p. 17. Continuando essa reflexão, é importante lembrar que, segundo WEISER, no quadro geral da Antiguidade médio-oriental e greco-romana, entre Deus (ou os deuses) e o mundo não há uma separação que impeça uma intervenção constante dos poderes divinos nos acontecimentos deste mundo. Sua ação como tal não era considerada estranha. Sempre se contava com ela. Por isso, não era decisivo - para aquilo que as pessoas da Antiguidade consideravam como milagre - o caráter excepcional de um acontecimento em si e nem mesmo um determinado grau de excepcionalidade, mas a experiência do divino. WEISER, Alfons. *O que é milagre na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1978, pp. 15-16.

²² “As Escrituras hebraicas mal tocam no problema da vida depois da morte. Somente nos livros judaicos tardios, escritos em grego (de modo especial a Sabedoria), é que aparece a ideia da imortalidade da alma. O que predominava era a esperança da sobrevivência e prosperidade do povo da aliança, segundo a bênção pronunciada sobre a posteridade de Abraão (Gn 17,20-21)”. KEE, H. C. *As origens cristãs: em perspectiva sociológica*. São Paulo: Paulinas, 1983. p.75.

multidão, alguém o tocou de modo especial, porque, naquele instante, um poder saíra dele. A mulher, curada do seu fluxo de sangue, viu-se obrigada a contar toda a verdade (5,30.32-34). Isso sugere que a experiência profunda que nasce do contato com o Sagrado Mistério de Deus na pessoa de Jesus Cristo (mística cristã), por ser intensa e transformadora, não pode ficar guardada na intimidade de quem a viveu (intimismo espiritualista). Tem que ser testemunhada. De fato, as transformações causadas pelo contato com o Sagrado Salvífico são, muitas vezes, tão perceptíveis que não podem ficar escondidas; devem ser proclamadas corajosamente (sem temer consequências), para todos saberem que Deus está solícito em atender a quem se aproxime – com fé – do seu poder revigorador.

Assim, a transformação do corpo daquela mulher hemorrágica implicou uma postura que revela a nova condição da MULHER motivada por Jesus: transpor a esfera privada, dar testemunho público e ser acreditada no que diz. Isso é uma grande novidade (Boa Nova) naquela cultura patriarcal. Nesse testemunho público (muito melhor narrado por Mc do que por Lc, enquanto Mt nem menciona), pode estar implícito o reconhecimento marcano de que a mulher estava desempenhando importante papel na missão evangelizadora da Igreja primitiva.²³

Por outro lado, na casa de Jairo, Jesus se posiciona de forma radicalmente diferente: impede que se anuncie a salvação da filha do chefe da sinagoga (5,43a). Provavelmente porque as pessoas que ali estavam (fiéis praticantes da religião oficial) já celebravam os rituais próprios do funeral (celebravam a morte), demonstrando, inclusive, profunda incredulidade quanto à possibilidade de que a situação da menina pudesse ser revertida através da intermediação de Jesus, uma vez que só Deus e mais ninguém poderia fazê-lo; tal pretensão seria motivo de

²³ Para H. C. Kee, “a documentação do N.T. não é suficiente para dizer se havia total igualdade entre os sexos”. Mas, segundo o autor, não resta dúvida de que o destaque dado às mulheres é faceta incomum nos movimentos sociais daquela época. Isso demonstra, conclui ele, que “o movimento cristão desafiou essa atitude e concedeu às mulheres novas formas de participação religiosa”. KEE, op. cit., pp. 78-79.

zombaria, como realmente o foi (5,40). Fica evidente que essas pessoas não participavam do movimento em torno do seguimento de Jesus: não acompanhavam, de perto, os ensinamentos do Mestre; não presenciaram o seu poder sobre as forças do caos (tempestades, doenças, espíritos malignos etc.); não escutaram - por exemplo - o testemunho vivo de fé da hemorroíssa; enfim, não conheciam Jesus. Nesse ambiente carregado negativamente por espíritos armados contra a Boa Nova, relatar que Jesus salvara da morte a filha de Jairo seria perda de tempo: bastava que a vissem de pé, saudável, após o contato com Ele. Em clima de incredulidade, as palavras são praticamente ineficazes; se o testemunho não servir para nada, de que adiantam as palavras?

Com isso, a narrativa de cura da hemorroíssa e da filha de Jairo parece sugerir um aspecto fundamental da mística cristã: a transformação se dá como experiência do encontro pessoal com o Jesus ressuscitado. O testemunho substancial não vem simplesmente das palavras, mas, sobretudo, da transformação que o encontro com o Sagrado Salvífico causa na vida, no corpo das pessoas. Isso, por fim, causa interferência positiva no corpo social e cultural de um povo.

Referências

BARCLAY, William. **El Nuevo Testamento: Marcos**. Buenos Aires: La Aurora, 1974, v. 3.

BRAVO, Carlos. **Galiléia ano 30: para ler o evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1996.

CORREIA JR, João Luiz. **O poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagres em Mc 5,21-43**. São Paulo: Paulinas, 2000.

FABRIS, Rinaldo. **O evangelho de Marcos**. In: Os Evangelhos. São Paulo: Loyola, 1990, v. 1.

GNILKA, Joachim. **El evangelio segun San Marcos: Mc 1,1-8,26**. Salamanca: Sigueme, 1992, v. 1.

GNILKA, Joachim. **El Evangelio segun San Marcos: Mc 8,27-16,20**. Madrid: Sigueme, 1992, v. II.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1980.

KEE, H. C. **As origens cristãs: em perspectiva sociológica**. São Paulo: Paulinas, 1983.

MARXSEN, Willi. **El evangelista Marcos: estudio sobre la historia de la redacción del evangelio**. Salamanca: Sigueme, 1981.

MEIER, John P. **Um Judeu marginal: repensando o Jesus Histórico – Volume dois, Livro três: Milagres**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

MYERS, Ched. **O evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

WEISER, Alfons. **O que é milagre na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1978.

contato:

e-mail: jota@unicap.br

MINEIRO-CURADOR E CURADOR-MINEIRO: INTEGRAÇÃO DE TRADIÇÕES CULTURAIS DIVERSAS EM TERREIROS DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DO MARANHÃO¹

*Mundicarmo M.R. Ferretti**

RESUMO

De acordo com a tradição oral e pesquisas realizadas entre 1937 e 1945, pela Missão de Pesquisa Folclórica e por Octávio da Costa Eduardo, o Tambor de Mina (denominação religiosa afro-brasileira tradicional da capital maranhense) e a Cura (manifestação religiosa e terapêutica também conhecida como Pajé ou Pajelança, muito difundida fora da capital e existente em São Luís, desde o século XIX), encontradas hoje em diversos terreiros maranhenses (casas de culto), já foram muito separadas. Em torno da década de 1930, curadores da capital, enfrentando maior perseguição policial, sem abandono de suas práticas tradicionais, começaram a abrir terreiros e a realizar rituais com tambores, o que teria provocado maior aproximação entre a Mina e a Cura. Neste trabalho, pretendemos analisar diferentes experiências de integração entre Mina e Cura conhecidas em terreiros de São Luís e de Cururupu.

PALAVRAS-CHAVE: religião e saúde; Tambor de Mina; pajelança de negro; sincretismo.

* Dra. Antropologia – PPGCSOC-UFMA

¹ Retoma trabalho apresentado no *XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, dialogo, ruptura y mediación en contextos religiosos* – ALER - Granada (Espanha), 13-16/7/2010. Universidad de Granada.

Miner-healer and Healer-miner: diversified cultural traditions integration in Maranhão's Afro-brazilian Religions Cultural Barnyard

ABSTRACT

According to oral tradition and research conducted between 1937 and 1945 by the Missão de Pesquisa Folclórica (Folk Research Mission) and Octávio da Costa Eduardo, Tambor de Mina (an African-Brazilian religious denomination traditional in Maranhão's capital) and Cura (healing; religious and therapy manifestation also known as Pajé or Pajelança [Shaman or as Shamanism], very common outside the capital and present in São Luis since the nineteenth century) found today in several Terreiros (cult houses) on Maranhão, used to be separated. Around the 1930s, Pajés from the capital, facing the raise of police harassment, but not abandoning their traditional practices, started to open Terreiros and perform rituals with drums, which would have increased the connection between Mina and Cura. This work attempts to analyze different experiences of integration between Mina and Cura known in terreiros in the cities of São Luis and Cururupu.

KEY WORDS: religion and health; *Tambor de Mina*; african-brazilian shamanism; syncretism.

Introdução

O Maranhão – estado brasileiro situado entre o Piauí (NE) e o Pará (NO) – possui uma população negra expressiva e uma pluralidade de manifestações religiosas afro-brasileiras: Tambor de Mina ou Mina, Tambor da Mata ou Terecô, Cura ou Pajé (as mais antigas), Umbanda e Candomblé. O *Tambor de Mina* é mais conhecido na capital; o *Terecô* em Codó e no interior do estado (na região mais próxima ao Piauí); e a *Cura ou Pajé* no Litoral Ocidental do Maranhão (em direção ao Pará) de Alcântara a Cururupu (município onde foi mais estudada).

De acordo com a tradição oral, os dois terreiros de Mina mais antigos de São Luís (Casa das Minas e Casa de Nagô) se instalaram na década de 1840, no bairro onde se encontram atualmente e onde, em 1896, foram localizadas por Ninas Rodrigues duas africanas, uma daomeana, bem idosa, e uma nagô de Abeokutá (RODRIGUES, 1977, p.107). Mas o documento mais antigo sobre terreiros maranhenses que tive-

mos oportunidade de analisar é um pedido de licença para fazer festa, datado de 1885, apresentado à Polícia por um daqueles dois terreiros.

Embora a Cura ou Pajelança encontrada nos terreiros maranhenses seja geralmente apresentada como tradição religiosa e terapêutica de origem indígena (FERREIRA, E. 2003), sincretizada com a Mina, com o Terecô e, mais recentemente, com a Umbanda, há registros de sua prática pela população negra maranhense desde o século XIX (FERRETTI, M. 2001, p.192; 2004) e, nos últimos anos, tem sido levantada a hipótese de ela também ser de origem africana e de ter-se tornado conhecida antes mesmo da Mina e do Terecô, embora confundida frequentemente com “feitiçaria” (FERRETTI, M. 2008, p.77).

Apesar de, na década de 1950, a Umbanda já marcar sua presença no estado, ela começou a se expandir a partir de 1960, com a fundação na capital de *Federação de Umbanda e Cultos Afros do Maranhão*, pelo curador José Cupertino. O Candomblé só se tornou mais conhecido na capital a partir de 1980, quando foi implantado na Casa Fanti-Ashanti, e passou a conviver ali, ‘sem se misturar’ com a Mina e também com a Cura.

Neste trabalho, vamos tratar, especialmente, sobre a Mina, a Cura e suas interações em terreiros maranhenses.

1 Tambor de Mina e Cura

Relatos orais sobre o Tambor de Mina ou publicados pelos primeiros pesquisadores de religião afro-brasileira do Maranhão falam de um tempo em que a Mina e a Cura eram distintas e complementares (embora o relacionamento entre mineiros e curadores fosse muitas vezes conflituoso). Segundo aqueles relatos, por volta dos anos trinta do século XX, os curadores da capital, enfrentando maior perseguição policial do que os mineiros, sem abandono de seu maracá e de suas práticas tradicionais, começaram a abrir terreiros e a fazer rituais com tambores, o que teria levado à maior aproximação entre a Mina e a

Cura e ao surgimento de pais de santo curadores (EDUARDO, O. 1948). Em Cururupu, a introdução de tambores e de outros elementos da Mina em rituais realizados por curadores ou pajés parece ter ocorrido na mesma década, após a abertura do terreiro de dona Isabel (iniciada em São Luís, no Terreiro da Turquia) e tornou-se muito recorrente. Em setembro de 1992, quando estivemos ali pela primeira vez, só aquela mãe de terreiro nos foi apresentada por todos como *mineira verdadeira*. Os chefes de outros terreiros contatados eram mais conhecidos como curadores, que realizavam rituais de Cura com tambor e recebiam ou cultuavam algumas entidades espirituais da Mina ou há muito integradas a ela como: o vodum Badé, Légua Bogi, chefe da linha da Mata de Codó (Terecô), os caboclos Baiano Grande e Cearense, e a Bela Turca - Mariana².

Na capital maranhense, embora não se realizem rituais de Cura nos terreiros mais antigos, fundados por africanas (a Casa das Minas e a Casa de Nagô), vários terreiros abertos a partir da década de 1950, como a Casa Fanti-Ashanti, de Pai Euclides, e o Terreiro de Iemanjá, de Pai Jorge, que prepararam na Mina muitos pais de santo do Maranhão e de outros estados, foram fundados por mineiros que já eram conhecidos como curadores e que se tornaram pais de santo sem deixar inteiramente de realizar rituais de Cura³. Mas, enquanto naqueles dois terreiros de Mina da capital – a Casa Fanti-Ashanti e o Terreiro de Iemanjá –, a Cura é mantida separada da Mina e foi-se tornando menos visível, fora da capital, como em Cururupu (litoral ocidental maranhense), a Mina foi assimilada pelos curadores sem abalar a hegemonia da Cura (linha de maracá), dando lugar ao surgimento

² Entre 09/1992 e 11/2001, realizamos com Sergio Ferretti quatro viagens de pesquisa a Cururupu e tivemos oportunidade de acompanhar festejos organizados por Isabel Mineira e por Betinho, observar rituais realizados em outros terreiros e entrar em contato com diversos curadores. Tivemos também oportunidade de conversar com Betinho em suas idas a São Luís, por ocasião de Festas do Divino e, em 1997, das obrigações de São Sebastião realizadas na Casa das Minas.

³ Pai Euclides realiza anualmente, no mês de novembro, um ritual público de Cura, atraindo grande número de pessoas, e Pai Jorge, reservadamente, no mês de maio, razão pela qual não tivemos oportunidade de assistir a ele.

nos terreiros de curadores a rituais híbridos (de “linha cruzada” - Mina e Cura ao mesmo tempo): a *Cura com Tambor* ou o *Tambor de Cura*⁴.

Sem abandonar inteiramente a discussão sobre a origem da pajelança, realizada por negros maranhenses desde o século XIX ou sobre as matrizes ameríndias e africanas da Cura, realizada em trabalhos anteriores (FERRETTI, 2004; 2008), pretendemos apresentar e discutir a seguir diferentes modos de inserção da Mina em terreiros do litoral ocidental do Maranhão, especialmente de Cururupu, e analisar como a integração da Mina e da Cura num mesmo ritual vem sendo recebida naquele contexto e em terreiros da capital maranhense, onde há maior valorização da Mina e de suas raízes africanas, e onde existe maior exigência de separação nos terreiros entre as diversas tradições religiosas de origem diversa (Mina, Cura, Terecô, Umbanda e Candomblé).

2 A inserção da Mina em terreiros de Cururupu

De acordo com dona Isabel Mineira e com diversos curadores de Cururupu entrevistados por nós e por outros pesquisadores, o primeiro terreiro de Mina daquela cidade foi aberto por ela – Isabel Pinto da Silva –, em torno de 1934 (CORDOVIL, 2002; PACHECO, 2004). Até aquela data, só existiam ali curadores ou pajés, realizando seus rituais com maracá e palma, às escondidas (fugindo da perseguição policial); e, em Cururupu, só se tocava tambor para São Benedito (Tambor de Crioula). Depois, os antigos curadores foram, pouco a pouco, organizando suas irmandades e passando a realizar rituais de Cura com tambor⁵.

⁴ O termo Tambor Cruzado foi usado, em Cururupu, por Norberto, renomado curador preparado em São Luís por Zé Negreiro e também, na capital, pela falecida dona Zizi (ligada ao terreiro de Margarida Mota) para explicar o ritual de Cura realizado por ela em sua residência.

⁵ As irmandades são grupos constituídos por discípulos e clientes dos curadores/pajés que participam de rituais por eles organizados, colaborando financeiramente ou assumindo funções diversas (ver PACHECO, 2004, CORDOVIL, 2006).

Fala-se que, em Cururupu, os curadores, além de organizarem o culto a santos de devoção, eram e são, ainda, muito procurados para resolver problemas de saúde, principalmente os considerados provocados por Mãe d'Água e Curupira, além dos causados pela ação de feiticeiros (denominados malefícios), que não conseguem ser resolvidos pelos “doutores do mato” – especialistas em ervas medicinais, que curam sem a intervenção de encantados –, e por médicos (que, no passado, eram inexistentes ou quase inexistentes naquela região).

Vários fatores devem ter facilitado a abertura do terreiro de Isabel Mineira. Além de ele ter sido aberto na Mina e não na Cura (que era mais perseguida), foi fundado numa época em que o cerco policial aos terreiros estava mais relaxado – embora fosse obrigatório o seu registro na Polícia e fosse preciso autorização policial para realizarem festas e rituais com tambor, que poderiam ocorrer em local e horário declarado, o que até então era inconcebível⁶. Outro fator que deve ter facilitado a abertura do terreiro de dona Isabel Mineira, lembrado por ela mais de uma vez, foi o fato de ela ser filha de Delegado de Polícia, embora, no passado, ele tenha levado muitos pajés para a cadeia (FERRETTI, 2000, p.109). Alguns dados de sua história de vida podem ajudar a compreender como a Mina foi integrada em terreiros de Cururupu e quais as principais diferenças apresentadas por dona Isabel em relação a curadores daquela localidade que abriram terreiros naquela cidade, depois dela e fizeram com que ela fosse vista ali como mineira e não como ‘curadeira’.

2.1 Isabel Mineira

Isabel Pinto da Silva nasceu em Cururupu, em novembro de 1901, mas, aos 9 anos, passou a morar em São Luís, onde viveu 22 anos (até mais ou menos 1932). Foi preparada na Mina, naquela cidade, por

⁶ A partir de 1934, com uma nova Constituição brasileira, os terreiros passaram a ser registrados na Polícia de Costumes, responsável pelo controle de instituições religiosas e médicas, mas, no Nordeste, muitos deles, rotulados de “macumbas” e “catimbós”, considerados crime e anomalia, continuaram perseguidos pela polícia (FERRETTI, 2001, p. 193).

Mãe Anastácia, fundadora do Terreiro da Turquia⁷, e muito se orgulhava de ter sido parteira e de ter fundado o primeiro terreiro de Mina de Cururupu. Mas, antes de se dedicar integralmente a ele, exerceu várias atividades: foi empregada doméstica, costureira, vendeu merenda na feira etc.

O salão onde realizava seus rituais festivos pertencia à encantada Rosinha, filha caçula de Rainha Rosa, entidade muito prestigiada em Codó, mas quem tomava conta dela era Légua Bogi – “chefe da linha da mata de Codó” e irmão daquela entidade por parte de pai (filhos de Dom Pedro Angassu). O prédio do seu terreiro tinha a forma de um navio, como o de Zé Lutrido, em Guimarães, preparado também em São Luís, no Terreiro do Egito; e os de Oswaldo e de Clarinda, em São Luís, todos já falecidos. O referido prédio tinha, na frente, uma grande âncora, que era arreada no início do ritual, “para permitir a chegada dos encantados”, e levantada ao seu término, quando eles deveriam retornar ao lugar de onde vieram (na encantaria). Em uma das paredes do barracão, estava escrito: *Viva Pingo d’Água*, o que, conforme dona Isabel, é a coisa mais linda que existe, e que, como nos foi lembrado pelo pesquisador Sergio Ferretti, nosso companheiro de campo, é o nome de um encantado da família de Légua. Dona Isabel recebia, também em transe, Ariri (encantado da família de Légua), Mãe Maria e outras entidades, como costuma acontecer em terreiros de Mina “chefiados espiritualmente” por caboclos, em terreiros de curadores⁸.

Os toques de Mina no terreiro de dona Isabel eram realizados com três abatás (tambores da mina nagô) e duas tabocas (pedaços de bambu), batidas numa pedra chata; eram também tocadas no terreiro de Betinho e em outros visitados por nós em Cururupu, e só encontrada

⁷ Em entrevista, referiu-se ao Terreiro da Turquia como *Terreiro da Boa Fé* (mesmo nome do terreiro Memê, aberto em Guimarães, em 1956, preparado em São Luís, no já extinto terreiro do Egito) e não como *Terreiro Fé em Deus*, como é conhecido em São Luís.

⁸ Os encantados da família de Légua Bogi, chefe do Terecô, são também encontrados em vários terreiros de Mina de São Luís.

por nós em São Luís, no terreiro do finado Aurílio, que se transferira de lá para São Luís. Mas, segundo dona Rosilda, filha de Isabel, as tabocas foram trazidas por sua mãe, de São Luís, onde eram tocadas no Terreiro do Cutim, conhecido ali como de nação cambinda. Um dos abatás tocados no salão de dona Isabel pertencia a Rosinha, sua encantada, e os outros, a Vó Missã (Nanã) e Rei da Turquia - principais entidades espirituais de sua mãe de santo (Anastácia). No seu terreiro, só as mulheres dançavam com encantados, sistema adotado nos terreiros de Mina mais antigos de São Luís - a Casa das Minas, na de Nagô - e também adotado pelo Terreiro da Turquia, onde ela foi preparada na Mina, e por vários terreiros de Mina e de Umbanda da capital maranhense.

A festa grande de dona Isabel era realizada em torno de 29 de agosto para Rosinha da Limeira, festejada com Santa Rosa de Lima. Quando mais nova, dona Isabel “botava boi” (organizava uma brincadeira de bumba-boi) para seus encantados.

Em novembro de 1992, festejando os seus 91 anos, dona Isabel realizou toques de Mina nos dias 10, 11 e 12 e usou um traje diferente em cada noite. Abriu o 1º com Iemanjá, cantando depois para o vodum Averequete. Nesse, dona Isabel entrou no salão com as outras dançantes e não tardou a receber Rosinha, que, ao chegar, dançou pegando na saia e segurando um leque na outra mão, como geralmente ocorre em transe com entidades femininas, sentou no chão e chorou, o que é muito comum em rituais de Mina, quando ocorrem transe com meninas. Ao final, cantaram-se várias doutrinas de Dom Luís, recebido por uma dançante que, segundo me foi informado por alguém da assistência, era a “guia” da casa (mãe-pequena), que, naquela noite, foi a única a dançar com toalha (peça de indumentária tradicional da Mina maranhense). Nas outras noites, o toque teve a mesma estrutura. Cantou-se ainda para Iemanjá e Averequete, mas foram homenageadas também outras entidade: Fina Jóia, Rei do Mar, Ninamor, Dinorá. Durante o toque, dona Isabel, em transe, saiu mais de uma vez do salão, atravessou a rua e foi para a sua residência, onde permaneceu sentada na sala por algum tempo. Não conseguimos saber se aquelas

saídas eram apenas para descansar o “cavalo” (o médium) ou se eram também para conversar com amigos e/ou atender a clientes⁹.

Apesar de dona Isabel ter sido a primeira a abrir terreiro em Cururupu, não preparou muitos pais-de-terreiro. Mas várias pessoas entrevistadas fizeram referência a dona Nazaré, como iniciada por ela na Mina. Os terreiros de Cururupu abertos posteriormente por curadores, embora tenham adotado algumas características do terreiro de dona Isabel, distanciam-se dele em vários aspectos, como tivemos oportunidade de constatar no de Betinho, observado por nós e por vários outros pesquisadores.

2.2 Betinho

Humberto Franco Ribeiro – Betinho – nasceu no município de Cururupu, em torno de 1952. Seu pai, que era curador, foi amigo de Mãe Andresa da Casa das Minas (São Luís-MA). Aos 22 anos, com o falecimento de seu pai, enfrentou algumas “perturbações nervosas e de espírito” e foi orientado por dona Roxinha da Casa das Minas, a quem procurou por indicação de seu pai, recebida em sonho por ele. Segundo nos relatou, dona Roxinha deu a ele banhos, rosários, orientação e disse que ele já era preparado de nascença. Betinho fundou, em Cururupu, o *Terreiro de Santa Fé*, sob o comando de Ubirajara, encantado da família de Légua, que é seu guia principal. Possui linha de Mina e de Cura (maracá). Faz Cura com tambor, com a participação de homens e mulheres, mas essas são em maior número. Toca abatas (tambores da Mina-nagô), tambor da mata (oriundo do Terecô de Codó), semelhante aos tambores de crioula que são tocados ali para São Benedito e, há muito, encontrado em São Luís em rituais de Mina; ferro; cabaça; e taboca - instrumento também encontrado no terreiro de dona

⁹ Segundo informação recebida de pessoas da assistência, no seu terreiro, os encantados não podiam sentar no salão, o que talvez explique o fato de ela, mais de uma vez, ficar parada com um dos pés sobre um banco. Mas recebemos, também, a informação de que dona Isabel tinha linha de Mina e de Cura.

Isabel. Betinho é pedreiro, marceneiro e ‘amo’ do bumba-boi (cantador), atividade que passou a realizar para agradar a seu ‘farrista de Cura’, o vaqueiro encantado Aracanguira de Maracassumé (MA), também da família de Légua Boji, que, segundo ele, é muito procurado em Cururupu para encontrar gado desaparecido. Em dezembro de 1992, quando assistimos à sua festa grande, era líder de um Centro Comunitário e, incorporando Mãe Maria, já havia realizado 50 partos.

Segundo Betinho, em Cururupu, há muitos curadores e todos são amigos, pois “acomodado vive melhor”. Quando um faz festa, muitos participam com o seu grupo, algumas vezes na qualidade de *noitantes* – assumindo as despesas de uma noite de tambor. Vários fazem toque (de Mina e Cura) no período de São João (em junho) e tocam Tambor de Crioula no dia de São Benedito (em outubro). Betinho explica que, antes de Isabel Mineira abrir seu terreiro no município, só se tocava tambor para São Benedito e que os pajés tocavam maracá escondido, devido à perseguição policial. Segundo ele, os pajés que vieram depois foram fazendo Cura ou Terecô (Tambor da Mata – linha de Codó) dentro do horário estabelecido pela Polícia, para não serem importunados por ela, e só dona Isabel tocava Mina.

Betinho realizava vários rituais públicos, mas sua festa grande, com mastro, procissão e jantar, era realizada entre 4 e 13 de dezembro (entre o dia de Santa Bárbara e o de Santa Luzia). É possível que, nesse período, homenageasse também sua senhora, (sua entidade espiritual feminina mais importante) que, segundo informação de dona Roxinha, era Rosalina, encantada em uma cobra. Na festa de dezembro de 1992, realizou toques nas noites de 11, 12, 13 e fez uma salva de tambor no dia 14, quando foi derrubado o mastro, sempre precedidos de ladainha e rezas católicas e sempre contando com a participação de outros curadores. No dia de Santa Luzia (13/12), houve missa no barracão e procissão. Cada um recebeu mais de uma entidade espiritual: “Ta na Espuma”; Aracanguira; Mãe Maria – essa, ao chegar, examinou uma gestante e recomendou que fosse ter a criança na maternidade, pois estava atravessada na barriga. No encerramento, realizado de dia, recebeu Jibóia Branca, rastejando no chão e bebendo

ovo cru, e varias outras entidades. Soube que, na Cura, ele recebia também botos encantados.

O ritual de Mina, realizado no terreiro de Betinho, na festa de 1992, não seguiu o modelo da Casa das Minas (terreiro de dona Roxinha) e nem da Casa de Nagô, seguido, em parte, por muitos terreiros da capital, embora se aproximasse dos toques realizados em São Luís, em terreiros definidos como “da mata” ou de caboclos (como o da falecida dona Clarinda)¹⁰. Betinho nos explicou depois que o ritual por nós observado, naquela época, foi aberto e fechado na Mina, mas virou para a Cura.

Na primeira noite de toque do seu festejo de 1992, cantou-se muito para Santa Bárbara e Maria Barba Soeira, entidade a ela associada, patrona do Tambor de Mina e do Terecô. O toque não foi aberto com Ibarabô (cantado em língua africana para Exu na Casa de Nagô e em vários terreiros da capital), mas com um canto de abertura em português “Salva-la-ei vovó”, com apenas três dançantes no salão. Naquele noite, Betinho já entrou no salão em transe, depois do toque começado, cantando “Eu cheguei agora, boa noite povo...”. Apresentou-se com várias cintas ou faixas amarradas no corpo, denominadas em São Luís *glanchamas*, com várias “guias”/colares de contas atravessadas do pescoço para o lado direito, trazendo na mão, em vez do tradicional penacho de arara e maracá dos pajés da capital, uma régua e uma chave de fenda - a primeira simbolizando a busca do caminho reto e a segunda a abertura para o bem e o fechamento para o mal, como explicou depois. Nessa noite, “curou” primeiro um rapaz no barracão: botou aguardente na mão, tocou fogo e passou no corpo do rapaz, benzeu, defumou, aconselhou e deu a ele um remédio para tomar em casa. Depois se ausentou do barracão para atender a clientes, quando “tirou com a boca malefícios do corpo deles” (chupando o local afetado por doença e cuspiendo besouros, espinhos etc.). Esse procedimento, estranho ao Tambor de Mina, mas também adotado por

¹⁰ Sobre Casa das Minas ver FERRETTI, S., 2009; e sobre Casa de Nagô ver FERRETTI, M. 2009.

antigos curadores de São Luís, lembra os da pajelança indígena ou de origem indígena da Amazônia (METRAUX, 1979; GALVÃO, 1976, p. 97-99). Contudo, alguns procedimentos adotados por Betinho no 1º atendimento, com queima de pólvora, lembram as “limpezas” realizadas no Brasil, em terreiros de Macumba, e as realizadas por *paleros* cubanos (continuadores de tradições congo-angola)¹¹

Na 2ª noite de toque do festejo de Betinho, em 1992, cantou-se para Badé (vodum cultuado na Casa das Minas, na de Nagô e em muitos terreiros maranhenses, considerado o mesmo orixá Xangô), em seguida, para Santa Bárbara e Maria Barbara e, bem depois, para Santa Luzia (cuja festa era celebrada pela Igreja Católica no dia seguinte). Betinho já entrou no salão em transe, como na noite anterior, e, logo depois, saiu para curar uma mulher, enquanto o ritual prosseguia sob o comando de sua irmandade – gargarejou cachaça (“para higienizar a boca”, como nos foi explicado), chupou o local da dor e, ao cuspir, sua saliva estava vermelha, o que deve ter sido interpretado pela assistência como sinal de retirada do mal que a afligia (malefício?).

Betinho, que se apresentava como curador ‘de nascença’, com mediunidade confirmada por dona Roxinha da Casa das Minas e orientado por ela, definiu o toque por nós observado em seu terreiro, em dezembro de 1992, como *tambor cruzado* (aberto e fechado na Mina com virada para a Cura) e os toques realizados por dona Isabel como *Tambor de Mina*. Tentando compreender a lógica de sua classificação, observamos que, além de ele não ter sido iniciado em terreiro de Mina, como dona Isabel, os rituais com tambor, realizados por eles, apresentavam diferenças estruturais facilmente observáveis.

¹¹ Constatamos que os curadores de Cururupu e de municípios vizinhos conheciam também outras formas de tirar malefícios, como dona Tinoca, portuguesa criada naquele município, que, em 1994, tinha um terreiro na entrada do povoado Negro de Frechal, que, além de preferir “brincar sozinha”, “tirava malefício” com um copo e não com a boca. Dona Tinoca nos informou, em 1994, que teve sua mediunidade confirmada em São Luís por Zé Negreiro (natural de São Bento), mas sua “firmeza” foi feita por Francisco, em Cedral (próximo a Cururupu).

O toque de dona Isabel era parte de um culto a Santa Rosa de Lima, realizado por uma irmandade fundada ou reativada por ela como uma de suas obrigações para com a sua principal entidade espiritual feminina, a encantada Rosinha Limeira. Durante aquele ritual, ela não realizava, pelo menos de forma programada, atendimento a clientes, daí porque, durante o toque, ela esteve a maior parte do tempo no barracão - pois não estava ali para curar e sim para agradecer a sua principal entidade espiritual e permitir a sua vinda (pelo transe), programada para a festa de Santa Rosa de Lima, cuja imagem (em quadro ou vulto) era levada em procissão e estava em posição de destaque no altar, durante os toques, rezas e ladainhas¹².

Nos toques de tambor realizados no terreiro de Betinho, havia também um culto a santos católicos (Santa Bárbara e Santa Luzia) e uma obrigação para com suas entidades espirituais (não identificadas individualmente por nós como no festejo de dona Isabel), mas, apesar do seu culto aos santos ter autonomia em relação à Igreja Católica, durante a festa, foi celebrada uma missa por um padre canadense “para aproximar a Igreja e a Umbanda”, como explicou Betinho¹³. A programação da festa de Betinho incluiu também o atendimento a clientes, o que ocorreu em um caso no salão, num intervalo do toque, e, nos demais casos, durante o toque, em uma pequena sala que dava acesso a ele. E, como essa atividade ocupou grande parte do tempo de Betinho, pode-se concluir que era prevista e esperada pela assistência e que ele atuou mais naqueles rituais como curador do que como mineiro.

¹² Nos terreiros de Mina mais antigos e tradicionais, como Casa das Minas e Casa de Nagô, em São Luís, cada entidade espiritual (vodum, orixá e gentis - encantados não africanos) é devoto de um santo católico e essa devoção é assumida pela vodunsi, que pertence a ela. Não sabemos se a ligação de dona Isabel com Santa Rosa de Lima começou antes da vinda de Rosinha, mas, de acordo com seu depoimento, é anterior à fundação do seu terreiro.

¹³ Apesar de Betinho ter usado o termo Umbanda, para designar toda religião mediúcnica brasileira, não ouvimos cantar hinos da Umbanda em terreiros de Cururupu, como estava acontecendo em terreiros de Terecô de Codó (FERRETTI, 2001).

3 A integração Mina-Cura por mineiros e curadores de Cururupu

Enquanto em São Luís a integração entre a Mina e a Cura tem sido encarada geralmente de forma negativa pelos mineiros-curadores (daí porque, ao se definirem como mineiros, passaram a dar menor atenção a ela), nos terreiros de curadores-mineiros de Cururupu, como no de Betinho, essa integração aparece como normal e pode até ser motivo de orgulho, razão pela qual pode ser mostrada na festa grande dos terreiros.

Os pais de santo de São Luís que têm linha de Cura procuram, geralmente, mantê-la separada da Mina espacial e temporariamente, embora a maioria dos filhos da casa participem dos dois sistemas e muitas entidades espirituais recebidas por eles “navegarem nas duas águas – doce/Cura e salgada/Mina. E, para assegurar aquela separação, alguns terreiros da capital, além de programarem os rituais de Mina e de Cura em datas diferentes, realizam os de Mina em um barracão (geralmente maior e de padrão superior) e os de Cura em outro, e alguns procuram também separar os repertórios musicais cantados para entidades ligadas às duas linhas de modo que as músicas cantadas para elas na Mina sejam diferentes das cantadas na Cura.

Nos terreiros de Mina da capital, onde há maior afirmação de identidade africana e existe linha de Mina e de Cura, essa última costuma ser menos valorizada, pouco divulgada e, às vezes, até quase disfarçada. Como a Cura é apresentada, em sua maioria, como de origem indígena, sua existência é frequentemente encarada como violação da pureza de tradições africanas, embora essas tradições não tenham sido implantadas ali por africanos e tenham sido construídas, geralmente, por seus pais de santo atuais. Nesse contexto, o *tambor cruzado* tem sido muito criticado, já que aglutina Mina e da Cura no mesmo ritual, o que é encarado como *mistura* e não como *paralelismo* – a única forma de sincretismo ou de integração de tradições culturais de origem diversa considerada aceitável por eles¹⁴. Mas se, em São Luís, ter

¹⁴ Sobre sincretismo nas religiões afro-brasileiras ver FERRETTI, S. 1995.

linha de Cura pode abalar o prestígio de pais de santo da Mina, em Cururupu, ter linha de Mina potencializa o prestígio dos curadores. Por essa razão, o *tambor cruzado* é não apenas bem aceito, mas também organizado nos festejos grandes dos terreiros, embora Betinho se tenha referido ao que foi realizado por ele em 1992 como “aberto e fechado na Mina com *virada* para a Cura”, o que dá margem, também, a sua classificação como “não mistura”, já que a mudança de linha implica separação temporal, uma vez que cada uma delas atua em momentos diferentes do ritual.

Procurando entender a diferença de postura de mineiros-curadores da capital e de curadores-mineiros de Cururupu em relação ao *tambor cruzado*, observamos que, em Cururupu, a assimilação da Mina pelos curadores aumenta o seu prestígio, não por ser uma tradição trazida da capital ou por ter um fundamento africano amplamente reconhecido, mas por ampliar seus recursos no atendimento a clientes e na solução de problemas por eles apresentados e potencializar a sua força. Como nos explicou Betinho, às vezes não se consegue curar uma pessoa “só na palma” (na Cura, sem tambor) – o que, além de menos dispendioso, não exige a participação de tanta gente. Quando o problema está muito difícil, o curador tem que buscar força também da Mina e, às vezes, do Astral (do espiritismo, invocando os espíritos no salão mesmo). Segundo Norberto, outro afamado curador de Cururupu, a Mina é mais pesada, mas tem mais força para cortar o mal; a Cura é para coisas leves – dá remédio, mas não consegue tirar certas coisas. E tanto esse como Betinho esclarecem que o mal existe e que o curador que tem linha de Mina é mais forte e é mais procurado.

Embora Norberto se tenha referido ao Candomblé como “o mais forte” em caso na magia negra, porque trabalha com Exu (explicação por nós também recebida de terecozeiros de Codó – FERRETTI, M. 2001), só um curador contatado na década de 1990, em nossas viagens a Cururupu, que realizava Sessão Astral (espírita), declarou trabalhar também com a “linha negra”, o que constatamos assistindo a uma sessão em que recebeu em transe Exu Caveira, entidade conhecida na Quimbanda, diferente do Exu do Candomblé.

Como a Cura é a linha tradicional de Cururupu, era de se esperar que ela fosse mais valorizada ali do que em São Luís, conhecida como o berço do tambor de Mina. Não sabemos se a maior valorização do *tambor cruzado* (Mina e Cura) pelos curadores de Cururupu tem alguma influência do Pará – estado vizinho, cujas raízes africanas da Mina remontam, geralmente, a São Luís (LUCA, Taissa, 2010) – aos terreiros de Anastácia (filha de santo de Manuel Teus Santos), Margarida Mota e, mais recentemente, de Jorge e de Euclides, os três últimos iniciados na Mina, no Terreiro do Egito. Mas, apesar de se falar em Cururupu de sua grande ligação com Belém (havia ônibus diariamente de uma cidade para a outra), para onde se transferiu um de seus curadores (Jaime), não ouvimos falar em frequentes idas e vindas de pessoas das duas cidades em busca de tratamento ou de *firmeza* (iniciação) que pudesse justificar uma influência paraense maior nos terreiros de Cururupu¹⁵. Tanto dona Isabel, quanto Betinho e outros curadores entrevistados em Cururupu fizeram referência a apoio, orientação, firmeza ou preparo recebidos de mineiros, curadores e umbandistas de São Luís (dona Anastácia, da Turquia; dona Roxinha da Casa das Minas; Aurílio de Cururupu; de Zé Negreiro e Cupertino, de São Bento; e outros)¹⁶.

A análise da integração da Mina em terreiros de Cururupu – Litoral Ocidental maranhense – mostra que esse processo ocorreu ali, de forma visível, na década de 1930, com a abertura do terreiro de dona Isabel, iniciada na Mina em São Luís, no Terreiro da Turquia. Embora dona Isabel tivesse também “linha de Cura”, não tocava maracá ou curava quando realizava toques de Mina e tudo indica que também não realizava Cura com tambor (ritual de linha cruzada), o que explica

¹⁵ Em Codó, são frequentes as referências a Teresina-PI, principalmente depois do surgimento de estrada de ferro ligando o Maranhão ao Piauí.

¹⁶ Segundo o paraense Marcio Antonio da Silva - professor de Ensino Religioso, radicado em Brasília, que foi iniciado na Cura, em Belém, no ano de 1994, por Mãe Raimundinha -, a Cura é completa; o curador não precisa buscar força na Mina para resolver problema de demanda e, se quiser, pode também realizar trabalho para o mal (depoimento sobre a Cura do Pará em 12/6/2010).

por que se tornou conhecida como *mineira* e não como curadeira e, apesar de ter preparado algumas pessoas na Mina, como a dona Nazaré, era considerada a única *mineira verdadeira* de Cururupu. Até onde pudemos saber, os demais pais-de-terreiro que têm “linha de Mina” naquela localidade realizam tambor de Cura para homenagear santos cultuados por sua irmandade, dar passagem (pelo transe) às suas entidades espirituais e atender a doentes, o que constitui sua principal atividade, razão pela qual esses curadores-mineiros, ao contrário do observado no terreiro de Isabel Mineira, quase não são vistos dançando no barracão¹⁷.

Embora no *tambor cruzado* haja uma integração da Mina com a Cura no mesmo ritual e ele seja realizado também por ocasião do festejo grande dos terreiros - o que mostra a sua valorização naquele contexto religioso -, foi-nos apresentado por Betinho como uma alternância entre as duas linhas (“aberto e fechado na Mina com virada para a Cura”) e não como uma interpenetração delas, o que atesta a existência também ali de rejeição à mistura de tradições religiosas de origens diversas, como a encontrada em São Luís, entre os mineiros-curadores¹⁸.

A pesquisa em Cururupu trouxe a nós algumas surpresas. Esperávamos encontrar maior ligação de terreiros de Cururupu com Belém, mas as referências dos entrevistados a outras cidades apontaram sempre para São Luís, tanto no caso de Isabel Mineira (preparada na Mina, no Terreiro da Turquia), como no de curadores com linha de

¹⁷ Nos toques realizados, dois terreiros de Mina mais antigos de São Luís – Casa das Minas e Casa de Nagô – as chefas ou mães de terreiro, como as outras vodunsis, entram em transe e permanecem no barracão durante todo o ritual.

¹⁸ Se analisado utilizando-se uma escala de sincretismo construída por Roger Bastide em “O encontro dos deuses africanos e espíritos indígenas” (BASTIDE, 2006, p. 224) o tambor cruzado por nós observado, em terreiros de Cururupu, poderia ser considerado um exemplo de interpenetração entre Mina e Cura ou de “confusão de gênero” que, segundo aquele pesquisador, é geralmente muito repudiada nas religiões afro-brasileiras, o que levaria a definir a religião dos terreiros de Cururupu como mais sincrética ou afastada dos modelos africanos do que o Batuque do Pará, ao assinalar que se recebem, no mesmo ritual, divindades africanas e espíritos indígenas.

Mina (preparados em São Luís por Terreiro de Zé Negreiro, Cupertino e por outros pais de santo)¹⁹. E, ao constatar a ligação de curadores de Cururupu com terreiros de São Luís, estranhamos a falta de referência ao curador Sebastião do Coroado, que, além de ter muitos discípulos e filhos de santo, recebia Rei Sebastião – conhecido como chefe da encantaria da Praia dos Lençóis, que pertence a Cururupu, realizou durante muitos anos programa de rádio e de televisão²⁰.

A outra surpresa trazida pela pesquisa foi a constatação de grande influência em Cururupu do Terecô (religião afro-brasileira tradicional de Codó), referida por Betinho e também constatada por nós nos terreiros dos curadores, tanto nos transes e referências a entidades espirituais da família de Légua-Bogi-Buá – conhecido como o “rei do Codó” ou o “imperador da mata de Codó” –, como no uso do *tambor da mata* – instrumento musical típico do Terecô (só não encontrado por nós no terreiro de Isabel Mineira). Como não temos nenhuma referência de ligação entre terreiros daquela localidade e terreiros de Codó, acreditamos que essa influência tenha sido repassada por terreiros de São Luís, onde a integração da linha de Codó com a Mina é bastante antiga (FERRETTI, 2006) e deve ter chegado a Cururupu através de dona Isabel (que recebia aquela entidade e várias de sua família) e do contato de diversos curadores locais com terreiros de São Luís.

E, finalmente, o uso generalizado de tabocas entre os instrumentos musicais dos terreiros de Cururupu, até então observado por nós em São Luís apenas no de Aurílio (oriundo de Cururupu), e, por isso mesmo, considerado típico daquela localidade, foi-nos apresentada pela filha de dona Isabel Mineira como introduzido por ela a partir de observação realizada em São Luís no Terreiro do Cutim (conhecido como

¹⁹ Ouvimos falar da transferência de um curador ou pais de santo de Cururupu para Belém e de dois para São Luís.

²⁰ Sebastião do Coroado foi preparado por Mestre Bruno de Nazaré, no município de Caxias (MA), que exerceu grande influência em Codó, no interior do Maranhão, próximo a Caxias.

de nação cambinda), muito ligado ao da Turquia (onde ela foi preparada na Mina)²¹.

Considerações Finais

Apesar dos termos Cura ou Pajé terem sido usados no Maranhão desde meados do século XIX para designar atividades religiosas e terapêuticas de populações negras (FERRETTI, M. 2004), a Cura encontrada hoje, nos terreiros, costuma ser encarada, sem discussão, pelos pais de terreiro da capital, como herança indígena. Talvez por isso mesmo, nos terreiros que têm linha de Mina e de Cura e que apresentam um índice maior de afirmação de identidade negra, as atividades de Cura tenham sido reduzidas ou sejam pouco divulgadas. Em Cururupu, onde a Cura é mais antiga e difundida do que a Mina e parece não haver tanta preocupação com a sua origem (indígena ou africana), e a Mina é vista por curadores-mineiros como algo que potencializa seu poder para curar ou como algo que aumenta o seu prestígio, a Mina costuma aparecer de modo destacado nas festas grandes realizadas nos terreiros.

Mina e Cura são tradições religiosas que, apesar de uma ser conhecida como de origem africana e a outra considerada de origem indígena, coexistem em diversos terreiros maranhenses e têm vários pontos em comum, entre os quais o culto a santos católicos e as obrigações para com entidades espirituais recebidas em transe mediúnico. Mas, enquanto a Mina é mais ritualística e dá ênfase maior ao culto aos santos, voduns (entidades africanas) e encantados, a Cura é mais voltada a práticas terapêuticas. Não obstante os esforços de alguns pais de terreiros da capital para mantê-las separadas, cada uma delas foi incorporando, através do tempo, alguns elementos da outra e há muito que,

²¹ Esse terreiro foi pesquisado na década de 1940 por Octavio da Costa Eduardo. No ano de 1986, assistindo ao último toque ali realizado e ao tambor de choro de dona Joana Batista, sua última chefe, não observamos o uso daquele instrumento nem a sua presença no barracão.

tanto na capital como em Cururupu, a Cura vem sendo realizada com tambor (instrumento usado tradicionalmente na Mina e ausente dos rituais de maracá, realizados pelos curadores ou pajés mais antigos). E, embora em muitos terreiros os rituais de Cura ocorram em datas e locais diferentes dos rituais de Mina, há muito vêm sendo realizados em terreiros maranhenses rituais de *linha cruzada*, integrando a linha de Cura (de maracá) e a de Mina (de tambor). A realização desses rituais de *linha cruzada* (como o Tambor de Cura) é geralmente mais criticada por mineiros-curadores da capital do que por curadores-mineiros de Cururupu, pois os primeiros tendem a encará-los como *mistura* ou interpenetração de tradições religiosas de origem diversa, o que não costuma acontecer com os curadores-mineiros de Cururupu, onde um ritual com tambor pode ser aberto e fechado na Mina, mas “virar” para a Cura.

Como se pode concluir, analisando os exemplos apresentados para mineiros e curadores maranhenses, a Mina e a Cura podem coexistir nos terreiros, mas não devem ser misturadas, o que comprova a existência, também ali, da “exigência de separação de gêneros”, apontada por Bastide (BASTIDE, 2006) como típica de terreiros afro-brasileiros e por ele considerada uma marca da cultura africana. Embora o que um mineiro-curador de São Luís considera *mistura* nem sempre seja considerado como tal por um curador-mineiro de Cururupu, ambos rejeitaram a “mistura”, daí porque, em um Tambor de Curador observado por nós na casa de Betinho, embora aquele ritual apresentasse elementos da Mina e da Cura, como eles se alternaram, pode-se considerar satisfeita pelo menos em parte a exigência de separação de gêneros de que falava Bastide.

Referências

BASTIDE, Roger. O encontro dos deuses africanos e espíritos indígenas. In: **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 218-235.

CORDOVIL, Daniela. Os pajés e a política em Cururupu-MA: uma

outra forma de lidar com tradição, modernidade e poder. In: CNF/CMF. **Anais...** Congresso Brasileiro de Folclore X. São Luís, 18-22/7/2002. p. 164-178.

EDUARDO, Octávio da Costa. **The negro in Northern Brazil, a study in acculturation.** New York: J.J. Augustin Publisher, 1948.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Pajelança.** São Luís: Ed. do autor, 2003.

FERRETTI, Mundicarmo. Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA Editora, 2000.

———. **Encantaria de “Barba Soeira”. Codó, capital da magia negra?.** São Paulo: Siciliano, 2001.

———. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa.** São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

———. Tambor-de-mina em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. **Revista Pós Ciências Sociais.** São Luís, v.3, n.6, jul/dez. 2006, p.89-105.

———. Cura e pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil). **I Quaderni Del CREAM,** 2008, VIII, p. 67-91 (Università degli studi di Milano Bicocca. Centro di Ricerche Etno-antropologiche Milano).

———. Identidade e resistência em um terreiro de Mina de São Luís-MA: a Casa de Nagô. In: VASCONCELOS, Marcio (org.). **Nagon Abioton: um estudo fotográfico sobre a Casa de Nagô.** São Luís. 2009, p. 10-23.

FERRETTI, Sergio. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas.** São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

———. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão.** 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

GALVAO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita-Baixo Amazonas.** São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Tem branco na guma:** a nobreza européia montou corte na encantaria mineira. TESE. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/ UFPA, 2010.

METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-graranis.** São Paulo: Ed Nacional/ EDUSP, 1979 (original de 1928).

PACHECO, Gustavo de B. Freire. **Brinquedo de cura:** um estudo sobre a pajelança maranhense. TESE Antropologia. Museu Nacional – UFRJ, 2004.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** 5. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977. (Ed. original de 1905).

contato:

e-mail: mundicarmorf@gmail.com

O CATIMBÓ NORDESTINO: AS MESAS DE CURA DE ONTEM E DE HOJE

*Sandro Guimarães de Salles**

RESUMO

O presente artigo procura situar o catimbó nordestino. Além da questão da cura, dimensão central nesse fenômeno religioso, são abordados alguns dos principais elementos que vão compor o culto, como a influência da magia europeia e a importância, em seu sistema de crenças, de um universo mítico e simbólico, fundamentado no Reino dos Encantados e nas cidades da jurema. Para a reflexão ora proposta, além da consulta à literatura sobre o tema, tomo como referência a história oral, especialmente as narrativas de mestras e mestres mais velhos, hoje denominados(as) juremeiros(as), que acompanharam a expansão da umbanda e o declínio das chamadas mesas de catimbó. O artigo também reflete sobre a influência desse culto – sobretudo enquanto uma sessão de consulta, voltada para a solução das mais diversas aflições do cotidiano – para os atuais terreiros umbandizados.

PALAVRAS-CHAVE: religiosidade popular; ritual; mito; jurema

**Northeastern “catimbó”, i.e. a kind of afro-brazilian cult:
the yesterday and today (past and actual) healing table**

ABSTRACT

The present article aims at situating the catimbó of the Brazilian Northeast. Apart from the question of healing, which is a central dimension of this religious phenomenon, some of the principal elements that make up the cult are presented, as the influence of European magic and the importance of a mystic and symbolic universe, based in the Kingdom of Enchantment and the jureman cities in its system of beliefs. For the here proposed reflection, apart from consulting the literature on the subject, I take oral history as reference, specially the tales of older mistresses and masters, today called juremeiros, who accompanied the

* Doutor em Antropologia – PPGA/UFPE

extension of umbanda and the decline of the so called tables of catimbó. The article also reflects about this cult's influence – especially as a session of consultation directed at the cure of the most diverse afflictions of daily life – on present day's terreiros taken over by umbanda.

KEY WORDS: popular religiosity; ritual; myth; jurema.

Introdução

Quem inicia um estudo sobre o catimbó se surpreende com a escassez de trabalhos sobre o tema, sobretudo com o pouco que foi escrito entre as décadas de 1940 e 1970. No entanto, sua presença no cenário religioso nordestino tem sido registrada, ainda que superficialmente, há quase 80 anos. Com exceção dos trabalhos pioneiros de Mário de Andrade (1983) e Gonçalves Fernandes (1938), na década de 1930, os de Roger Bastide (1945, 1971) e Câmara Cascudo (1978), escritos a partir da década seguinte e, mais recentemente, o de René Vandezande, concluído em 1975, as referências ao catimbó consistem em pequenos comentários, quase sempre relegando o culto a um status inferior às religiões de matriz africana, sobretudo aquelas consideradas mais “autênticas”, mais “puras”. O interesse dos antropólogos pelo tema surge no momento em que as chamadas mesas de catimbó, de caráter mais individual, começam a desaparecer, dando lugar aos terreiros umbandizados, onde são realizados cultos de caráter mais coletivo. Para a reflexão ora proposta, além da consulta à literatura sobre o tema, tomo como referência a história oral, especialmente as narrativas de mestras e mestres mais velhos, hoje denominados(as) juremeiros(as), que acompanharam o declínio das chamadas mesas de catimbó e a expansão da umbanda. Durante pesquisas realizadas em terreiros da Paraíba, sobretudo na cidade de Alhandra¹ (SALLES, 2010a), e da Zona da Mata Norte de Pernambuco (SALLES, 2010),

¹ Alhandra tem sido considerada por muitos o “berço da jurema” (VANDEZANDE, 1975). A importância dessa cidade para o culto é evidenciada pelas referências feitas a ela por praticantes de cultos afro-brasileiros da Paraíba e de Pernambuco (e de diversas outras partes do país) aos antigos mestres juremeiros de Alhandra ou simplesmente a uma tradição que teria nessa cidade sua origem.

pude observar que, nesses estados, bem como no Rio Grande do Norte (ASSUNÇÃO, 1991), um número significativo de terreiros, especialmente os que se denominam de umbanda, caracteriza-se pela incorporação de diversos elementos advindos dessas antigas mesas. Esse legado é identificado como pertencendo ao universo da jurema, fenômeno religioso – cujo nome deriva de uma planta de igual nome –, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, com origem nos povos indígenas nordestinos. Nessa “parte da jurema” (como dizem alguns umbandistas), encontramos entidades como Mestre Carlos, Malunguinho, Zé Pilintra, Maria do Acais, Cangaruçu, Canindé, entre tantas outras, além de um repertório de cânticos, práticas, crenças, símbolos e imagens advindos das antigas mesas de catimbó.

Além de procurar situar esse culto, que é o meu principal objetivo no presente trabalho, busco mostrar sua influência – sobretudo enquanto uma sessão de consulta, voltada para a solução das mais diversas aflições do cotidiano – para os atuais terreiros umbandizados.

Definindo o catimbó

A tarefa de definir o *catimbó* não é fácil, diante da pluralidade dos seus referentes. Na linguagem corrente do Nordeste, por exemplo, o termo significa magia negra, feitiçaria, bem como qualquer forma de manipulação do sobrenatural com fins “maléficos” ou “diabólicos”, como “coisa-feita”, “mau-olhado”, entre outros. Utilizo o termo, no entanto – mesmo reconhecendo seu caráter genérico –, referindo-me ao fenômeno religioso descrito a partir da década de 1930, pelos autores acima mencionados. Trata-se de um culto encontrado em Pernambuco, na Paraíba e no Rio Grande do Norte, e que surge com o fim dos aldeamentos indígenas, com o índio assimilado aos homens livres pobres, trabalhadores rurais despossuídos, submetidos aos interesses dos grandes proprietários. Apresenta elementos do cristianismo – consequência do longo contato dos povos indígenas com os missionários católicos –, mas também traços de alguns rituais ameríndios. É igualmente significativa, como se verá mais adiante, a influência da magia

européia no culto. Algumas de suas principais características seriam o uso do fumo e da jurema (bebida), como elementos litúrgicos. Suas sessões eram voltadas para consultas, através das quais se buscava a cura para males físicos, mentais e espirituais, ou para resolver toda a sorte de aflições do cotidiano. A liturgia do catimbó reunia um número mínimo de participantes, que podia limitar-se à pessoa que busca o atendimento mais o catimbozeiro que conduzirá a sessão (chamado mestre). Muitos desses catimbozeiros costumavam trabalhar com um assistente. O culto fundamentava-se na possessão do espírito (de mestre ou caboclo) sobre o corpo do médium, após este entoar as “linhas” (cânticos) de uma determinada entidade. Essa, uma vez incorporada, é quem vai atender ao cliente. Descrevendo o catimbó por ele observado na década de 1930, Fernandes escreveu:

Vendo o catimbó, de uma maneira geral, o aparato consiste na mesa estreita, forrada ou não, onde se misturam garrafadas de jurema, cachimbos, novelos de linha, agulhas, botões, imagens de santos... A sessão tem início com a abertura da mesa feita em invocações cantadas, às velas acesas. Distribuem entre os presentes a jurema (FERNANDES, 1938, p. 87).

Em que pesem o seu caráter diverso e a ausência de aprendizado sistemático e ostensivo, é possível afirmar que o catimbó mantém um conjunto de elementos comuns, encontrados em uma área relativamente extensa. Com efeito, os relatos de Andrade e Cascudo sobre o culto no Rio Grande do Norte são bastante próximos daqueles feitos na Paraíba por Fernandes, pela Missão de Pesquisas Folclóricas² e, na década de 1970, por Vandezande. Elementos cujas gêneses se encontram nesses cultos – como um panteão de mestres e caboclos, diversos cânticos a essas entidades, vários objetos litúrgicos, além da referência ao Reino da Jurema, enfim, a um universo mítico e simbólico

² A Missão foi criada por Mário de Andrade, em 1938, no período em que esteve como diretor do Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura Municipal de São Paulo. Na Paraíba, que foi o Estado mais coberto pela equipe, foram registrados três casos de catimbó.

– foram registrados por Assunção (2006) em diversas casas de umbanda situadas nos sertões da Paraíba, do Piauí, do Ceará e de Pernambuco.

Quanto à etimologia do termo *catimbó*, não há um consenso. Cacciatore, em seu *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros* (1977), define-o como sendo de origem tupi, significando *planta venenosa: caá*, planta; *timbó*, venenosa. Em seu *Grande Dicionário Etimológico*, Francisco Bueno, apoiando-se em von Martius, apresenta a expressão tupi *catimbao repoty*, significando *sarro ou cinza do cachimbo*. Para Bueno, a analogia do termo com os “negros feiticeiros” estaria ligada ao fato de eles usarem, tradicionalmente, o cachimbo. Nessa mesma direção, Cascudo (1978) e Bastide (1971) apontam a possibilidade de a palavra ser uma corruptela de *cachimbo*. O primeiro investiga as possíveis relações na origem do vocábulo com os termos *Catimbau* – que aparece em alguns dicionários significando prática de feitiçaria e, em outros, homem ridículo ou cachimbo pequeno – e *Catimbao* – de origem tupi, podendo estar relacionado a *fumo*, ou significando cachimbo de tubo comprido. Por fim, os termos *Catimbau*, designando feitiçaria, e *catimbaseiros*, referindo-se aos seus praticantes, eram usados no Recife, tanto quanto o termo *catimbó*, no início do século XX, como sugerem algumas matérias publicadas na época, em jornais do Recife. Vejamos parte de duas dessas matérias, a primeira, de 1902, publicada no jornal *A Pimenta*, intitulada “Feitiçaria”, e a segunda, de 1918, no *Jornal do Recife*, que traz como título “catimbaseiros presos”:

Na rua do Gerimú, em Afogados, existe uma casa conhecida por *Catimbó*, onde se pratica toda a sorte de bandalheiras, relativamente a bruxedos, descidas de rei, subidas de príncipes, e caboclos de loandas...³

Interrogado ontem pelo 3º delegado, José Roberto negou que fosse “catimbaseiro” e fizesse mal a qualquer pessoa. Fazia, apenas, ses-

³ *A Pimenta*. Recife, 13 de dezembro de 1902.

sões espíritas em sua residência, beneficiando aos que o procuravam. Depois de repreendê-lo severamente o dr. Maia e Silva o pôs em liberdade⁴.

A influência de O Catimbó e a magia europeia

Além de elementos advindos do cristianismo católico e dos rituais indígenas, o catimbó apresenta diversos símbolos, orações e rituais com origens na tradição mágico-religiosa europeia. Câmara Cascudo foi o primeiro a chamar a atenção para esse fenômeno, que é o *leitmotiv* do seu clássico *Meleagro*. Nele, o autor revela a origem greco-romana de muitos elementos até então considerados de procedência africana: “Os processos de feitiçaria, catimbó, bruxaria, no Brasil, são mais de oitenta por cento de origem europeia” (1978, p. 174). No referido livro, descrevendo inicialmente o catimbó, Cascudo afirma: “[...] é uma soma de influências e convergências, como todos os cultos. A feição mais decisiva é da feitiçaria européia” (*ibid.*, p.19). Já nas conclusões, ao referir-se à “ciência catimbozeira” de um mestre do Rio Grande do Norte que empregava o Selo de Salomão e outros elementos da “feitiçaria branca”, o autor escreveu: “Felinto Saldanha, o catimbozeiro de Serraria, só empregou magia branca e européia, fácil e sabida. Nem uma reminiscência da África negra ou da América indígena” (*ibid.*, p. 207).

Cascudo fundamenta seus argumentos tanto na presença de leis “universais” da magia, como as formuladas por James Frazer, por ele citado, quanto pela presença de elementos de origem europeia: esconjuros, como o “vai-te pro mar coalhado”, orações, como a da Cabra Preta, e símbolos, como a chave de aço virgem e o Selo de Salomão.

Em minhas pesquisas realizadas em Pernambuco e na Paraíba, encontrei diversos elementos advindos das antigas mesas de catimbó que

⁴ *Jornal do Recife*, 26 de fevereiro de 1918.

remetem a essa magia europeia. Assim, denominei de *complexo de Salomão* um conjunto de símbolos religiosos composto pelas referências à entidade Rei Salomão, ao Rio do Jordão – rio sagrado e milagroso, localizado no centro do Reino de Salomão – e ao Selo de Salomão.

As referências ao Rio do Jordão aparecem em orações e diversas toadas, como no exemplo seguinte, registrado em uma sessão de consulta, no Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra:

O Rio e o Rio
E o Rio do Jordão
E tão bonito é o Rio
E viva o Rei Salomão (Bis)
E quem quiser ciência
Vá buscar lá no Rio do Jordão
Salomão me deu ciência
Lá no Rio do Jordão...

Descrevendo uma sessão de catimbó por ele observada, Fernandes cita uma toada, na qual é feita uma referência a esse rio sagrado, onde existiria um “pé de angico seco”.⁵

Doutra banda do Rio do Jordão
Doutra banda do Rio do Jordão
Doutra banda do Rio do Jordão
Tem um pé de angico seco!⁶

Cascudo também se refere a uma “oração do Rio do Jordão” – por ele coletada nos catimbós do Rio Grande do Norte –, que tinha como finalidade a proteção contra inimigos. A primeira parte diz o seguinte:

⁵ Angico é descrito como uma das sete cidades que compõem o Reino Sagrado da Jurema.

⁶ FERNANDES, 1938, p. 87.

“Estavam no Rio do Jordão ambos os dois. Chegou o Senhor João. Levanta-te, Senhor! Lá vêm os nossos inimigos! Deixa vir, João! Que todos vêm atados de pés e de mãos, almas e corações...” (1978, p. 152).

Em sua pesquisa sobre o catimbó de Alhandra, Vandezande (1975) registrou, na propriedade Estivas, uma linha⁷ de abertura, cujas estrofes terminam sempre com o estribilho “neste mundo e noutro mundo lá no Rio do Jordão”.

Por fim, em uma toada de abertura de mesa, cantada por dona Joana de Bayeux (PB), mãe de santo iniciada no catimbó de Alhandra, falecida há alguns anos, a referência ao Rio do Jordão aparece associada ao Selo de Salomão e à Barquinha de Noé.

Abre-te Jurema
No Rio do Jordão
A Barquinha de Noé
Com três Sino Salamão

O Selo de Salomão é um dos símbolos mais presentes no contexto do catimbó. É composto de dois triângulos equiláteros entrecruzados, formando uma estrela de seis pontas. Para alguns estudiosos, os triângulos representam forças opostas, o negativo e o positivo, que se unem para formar um universo equilibrado. “A redução do múltiplo ao uno, do imperfeito ao perfeito, sonho dos sábios e dos filósofos, está expressa no selo de Salomão” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 813).

A inserção do Selo de Salomão nas religiões afro-brasileiras se deu, principalmente, através dos negros maometanos, sobretudo por meio da Cabula⁸. Muitos dos elementos dessa religião, como a própria uti-

⁷ O termo *linha* era usado no contexto do catimbó designando os cânticos entoados durante as sessões.

⁸ Religião que funde elementos de tradição cabinda-angola com tradição malê.

lização do Selo como ponto riscado, foram incorporados pela umbanda. No contexto do catimbó nordestino, é provável que sua inserção deva-se à influência da magia europeia. O livro de São Cipriano, bastante conhecido nos terreiros e centros do Nordeste, por exemplo, contribuiu para difundir o símbolo.

O Rei Salomão, por sua vez, é uma entidade frequentemente invocada na abertura das sessões de jurema mais próximas das antigas mesas de catimbó. Trata-se de uma figura mítica, que não incorpora nos médiuns. Ele representa, por excelência, poder e ciência, a própria ciência da jurema. Invoca-se Salomão, portanto, para se chegar a essa ciência, a esse poder.

A presença de elementos da magia europeia no catimbó deve-se a diferentes fatores. Um deles seria o fato de, tendo sido lugar de degredo, o Brasil ter recebido não apenas os acusados de cometerem crimes ou atos judaizantes, Portugal enviou ao Brasil não apenas cristãos (novos e velhos) mas também os acusados de bruxarias e feitiços, degredados. O Brasil era lugar de degredo para os penitenciados pelo Santo Ofício. Com efeito, nas denúncias e confissões por ocasião da primeira visitação do Santo Ofício às capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba⁹, entre 1593 e 1595, há diversas acusações de bruxaria. Uma delas é a denúncia contra Anna Jacome, considerada feiticeira, que teria “embruxado” uma criança, usando a saliva, causando-lhe a morte. Antes de lançar o feitiço, a própria teria feito a seguinte advertência à mãe da criança:

[...] se quereis que não vos venham as bruxas a casa, toma uma mesa e ponha com os pés virados para cima, e uma trempe também virada com os pés para cima, e com uma vassoura em cima tudo detrás da porta, e dessa maneira não vos virão bruxas a casa¹⁰.

⁹ Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593 – 1595. Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. Recife, 1984.

¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

Outra denúncia acusa a mulata Brisida Lopez, que teria informado ao denunciante sobre um feitiço à base de água e chumbo, com o qual previa o futuro. Há também uma acusação feita por Magdalena de Calvos contra Lianor Martins, que, como escreveu o notário do Santo Ofício, Manoel Francisco, “veio do Reino degradada segundo ela própria lhe disse por feitiçaria”¹¹. Lianor possuía uma “mendracola”, um “buço de lobo”, uma “carta de Santo Arasmo” e uma “semente do feito”, que ela e umas amigas colheram em uma noite de São João. Como se lê nos autos da Inquisição:

As quais coisas dizia que trazia para fazer querer bem os homens as mulheres, e as mulheres aos homens que ela quisesse e para os maridos não verem o que suas mulheres fizessem e para outras coisas semelhantes... [...] a propósito de induzir a ela denunciante que quisesse usar dela nas ditas feitiçarias e cousas para um homem lhe querer bem...¹²

O catimbó, portanto, lança mão de diversas práticas e de um vasto repertório de orações, conjuros e ensalmos do mundo Ibérico, marcados pelo dinamismo e variabilidade. Ele vai, assim, configurando-se como um conjunto de crenças e práticas que subvertem o campo religioso institucionalizado, fazendo uso, inclusive, de elementos desse mesmo campo. Desse modo, pertence aos fenômenos religiosos que se manifestam aproximaria da concepção de cultos mágicos, como seriam definidos um como um conjunto de crenças e rituais que uma sociedade não pode integrar dentro desse campo religioso institucionalizado.

Reinos Sagrados e cidades da jurema

Na literatura sobre o tema, o catimbó tem sido descrito como um culto, visando aos objetos concretos e específicos, parciais e imediatos, voltado para as aflições e urgências do cotidiano. No entanto, ele não

¹¹ *Ibid.*, p. 108.

¹² *Ibid.*, 109.

se limita a esse formalismo e ritualismo do “toma lá dá cá” (BOURDIEU, 2008), o que pode ser evidenciado pela presença de um universo mítico e simbólico, fundamentado no Reino dos Encantados, ou Encantos, e nas cidades da jurema¹³. Esse reino, de acordo com juremeiros da Paraíba, seria composto de sete cidades, sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema. Andrade foi o primeiro a relatar a existência de uma mitologia no catimbó, fundamentada no “Reino da Jurema”, que seria “uma das grandes regiões maravilhosas dos ares” (1983, p. 30). Ele se dividiria em outros onze: Juremal, Vajucá, Ondina, Rio Verde, Fundo do Mar, Cova de Salomão, Cidade Santa, Florestas Virgens, Vento, Sol e Urubá.

Cascudo, em *Meleagro*, também menciona a existência de um “mundo dos encantados”, que seria dividido, segundo alguns, em sete: Vajucá, Urubá, Juremal, Josafá, Tigre, Canindé e o Fundo do Mar, e cinco, segundo outros, que seriam os quatro primeiros, mais Tanema, ou o Reino de Iracema. Esse “mundo do além”, segundo ele, seria dividido em Reinados ou Reinos, cuja unidade seria a aldeia. Cada aldeia, por sua vez, teria três mestres. Assim, 12 aldeias formariam um Reino, composto de 36 mestres. Nesse reino, haveria cidades, serras, florestas e rios (CASCUDO, 1978). Bastide (1971) também menciona-se a importância dessa espacialidade mítica e sagrada no catimbó, transcrevendo literalmente as cidades mencionadas por Cascudo, assim como a mesma divisão por ele apresentada.

Durante minhas pesquisas, registrei diversos relatos sobre esses lugares sagrados. Dona Rita, do terreiro Mansão de Iemanjá, de Goiana, e mestre Sebastião, de Alhandra, por exemplo, me falaram do Reino da Jurema como um lugar onde poucos podem ir e para onde vão os juremeiros após a morte. Vejamos a fala de dona Rita.

¹³ A palavra “cidade” ocupa uma posição central na cosmologia do catimbó, seja referindo-se a um Reino Encantado da Jurema, seja pela referência a santuários formados por um ou mais pés dessa planta.

[...] chama Reino da Jurema Encantada. Embaixo é capim-veludo e em cima é a jurema. E os caboclos, só têm aquela porta pros caboclo entrar, reinar dentro, pra dormir, pra viver [...] aí é o reino da Jurema. Reino encantado da Jurema. Aí, nem todo mundo tem o direito de ir lá. [...] Ele (um juremeiro após a morte) vai, tem o direito de ir pra lá e de lá Jesus é quem sabe onde bota ele, né? Primeiro tem que ir na jurema... o espírito, né?

As cidades continuam ocupando um lugar importante para muitos juremeiros no contexto da umbanda. Em Goiana, pai Dedo, da Tenda Espírita Caboclo Boiadeiro de Tupygoiá, faz constantemente referência a esses lugares sagrados, embora alegue não poder explicar nada sobre o assunto, pois seria um segredo dos iniciados na jurema. Ele descreve as cidades como sete linhas, sete caminhos, os quais seriam o fundamento do seu trabalho. Das sete, costuma citar cinco, Jurema, Junça, Angico, Vajucá e cidade do Rei Heron.

As referências ao fenômeno feitas por autores como Andrade e Cascudo, entre outros, sempre diferem em número e nos nomes das cidades que compõem o Reino. Em todas as referências, no entanto, as cidades da Jurema (ou Juremal) e a cidade do Vajucá são sempre citadas. Essa última vem de *Ajucá*, que significa *amassar, sovar* (TIBIRIÇÁ, 1984). O termo é usado para designar uma festa entre os índios Pankararu, também designada festa da Jurema.

Na literatura, desde as referências mais antigas, o uso da jurema, bebida produzida a partir das raízes ou cascas da planta de igual nome, é apresentado como uma característica do catimbó. Em Alhandra, a planta considerada sagrada é a *Mimosa tenuiflora* (Willd.), conhecida como *jurema-preta*, que pertence à família das *mimosaceae*. Trata-se da jurema típica do sertão e do agreste, cultuada pela quase totalidade dos índios nordestinos. Já Cascudo (1978) afirma, sobre os catimbós por ele estudados no Rio Grande do Norte, que a jurema-branca, *Piptadenia stipulacea* (Benth), seria mais usada que a preta. No catimbó de Alhandra, um pé de jurema utilizado na fabricação dessa

bebida teria que ser “calçado”¹⁴ e consagrado a um mestre “encantado”, constituindo, assim, uma “cidade da Jurema”.

Ao que tudo indica, com exceção da “Cidade de Tambaba”, trata-se de um fenômeno encontrado unicamente (ou que conseguiu resistir por mais tempo) em Alhandra. Os catimbozeiros chamavam de *cidade* tanto um determinado espaço sagrado, onde existia um ou mais pés de jurema, quanto cada uma dessas plantas isoladamente. René Vandezande foi o primeiro a descrever esse fenômeno. Durante sua pesquisa, em Alhandra, o autor registrou dez desses lugares sagrados, sendo nove em Alhandra e um na Praia de Tambaba, pertencente ao município vizinho do Conde. Hoje, todas essas cidades – excetuando a da mestra Jardecilha, surgida no contexto da umbanda – foram destruídas.

As mesas de cura ontem e hoje

A questão da saúde da mente e do corpo é central tanto no catimbó quanto nos atuais terreiros umbandizados. A própria descoberta da mediunidade, para a grande maioria dos juremeiros, acontece após serem acometidos, muitas vezes ainda na infância, das chamadas “doenças espirituais”, cuja cura exige o desenvolvimento espiritual. O caso de pai Dedo, juremeiro de Goiana, é muito parecido com dezenas de outros que ouvi na Paraíba e em Pernambuco.

[...] eu passei três dias em coma. [...] aí, chegou um senhor, eu escutei bem [...] “Dona Emília, esse menino é médium. Leve ele pra casa de um catimbozeiro que lá ele resolve”. Então, meu tio selou o cavalo e levou eu para Ferreiros. Lá era uma casa muito humilde, entendeu? Eu sei que tinha um São Jorge de frente bem grande,

¹⁴ Calçar significa passar por um ritual que torne a planta sagrada. Existem diferentes formas de calçar ou “ensementar” a jurema. Todas, no entanto, têm, no fumo, o “calço”, seu elemento central. O termo é bastante usado hoje no contexto da jurema. Além de plantas, são calçados objetos, pessoas – sobretudo para dar proteção contra trabalhos feitos por outros catimbozeiros – e tudo o que há no terreiro.

num quadro, e de Iemanjá, eu me lembro hoje, e uma mesa igual a essa, com bastante imagens, né? ...e quando eu cheguei lá, eu voltei a mim. Aí, ele disse que com oito anos de idade eu ia trabalhar espiritualmente, que minha doença não era nada, era... a espiritualidade.

Um dos registros mais antigos das sessões de cura no contexto do catimbó foi revelado por Arthur Ramos, em 1934. Em *O Negro Brasileiro*, no capítulo sobre sincretismo religioso, o autor cita um texto publicado em 28 de março de 1934, no *Jornal de Alagoas*, em que é relatada uma caravana de Maceió com destino ao Acais – propriedade de Alhandra, onde viveu a prestigiosa mestra Maria do Acais. A matéria, marcadamente preconceituosa e irônica, do jornalista Pedro Paulo de Almeida, que procura enfatizar a supremacia da medicina moderna sobre a cura no universo mágico-religioso, descreve uma sessão de cura, na qual teriam sido utilizados o fumo e o vinho da jurema. O jornalista explora, sobretudo, o fato de ter a mestra (provavelmente Maria do Acais) repreendido um dos visitantes que descansava sob um pé de jurema, alegando que tal ato seria a causa do insucesso do trabalho de cura por ela realizado. Vejamos parte do texto:

– Meu sinhô, pru seu caso, não pude curar o meu “afiado”. Continuou: “Saia de riba do mestre”.

– *Qual mestre, minha senhora? – retorqui o Graciliano.*

– *“Do mestre Espiridião, que morreu mais ficou “encarnado” nesse pé de jurema”!*

...E para satisfazer a feiticeira, de chapéu na mão, beijou humildemente o tronco da árvore, exclamando:

– *Perdão mestre Espiridião!... (apud RAMOS, 1988, p. 112-113).*

Como mencionado, na área em que realizei a pesquisa, que vai da Zona da Mata Norte de Pernambuco ao Litoral Sul da Paraíba, os terreiros umbandizados caracterizam-se pela incorporação de diversos elementos advindos do catimbó. Esses elementos estão presentes tanto nas sessões de toque para jurema quanto nas atuais sessões de mesa de consulta.

Os toques consistem em rituais abertos, de caráter coletivo, lúdico e socializador, com danças e tambores, também descritos como festas. Já as atuais mesas de cura ou de consulta, como as antigas mesas de catimbó, consistem em rituais de caráter mais individual e fechado, nos quais o crente recorre ao sacerdote em busca de cura para seus males físicos, mentais, espirituais ou para resolver toda sorte de aflição do dia a dia (problemas amorosos, intrigas, etc.). Existem, no contexto da umbanda, outras sessões de mesa, as quais não têm o objetivo de consultar, mas de doutrinar os filhos de santo, sendo voltadas, exclusivamente, para os médiuns da casa. Um exame mais detalhado dessas mesas – as diferentes versões encontradas, a influência sobre elas do espiritismo kardecista, entre outros – me afastaria sobremaneira dos objetivos mais imediatos do presente artigo.

Importante salientar que um dos aspectos comuns aos terreiros pesquisados é o fato de eles serem marcados por dois universos integrados e, ao mesmo tempo, distintos: de um lado, orixás, exus e pombagiras, cultuados nos toques para os orixás; de outro, mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques para a jurema e nas sessões de mesa. Os toques acontecem de 15 em 15 dias, sendo um dia para a jurema e outro para os orixás. Em praticamente todas as casas, também nas sessões de jurema, são cultuados os pretos-velhos. Nenhum sacerdote desconsidera a necessidade de separar estes universos (jurema e orixás), demarcando cuidadosamente a fronteira entre ambos. A demarcação, no entanto, não impede uma sutil influência de um lado sobre o outro, que se manifesta de diferentes formas. Essa disposição para estabelecer tal limite é mais uma marca da umbanda praticada em toda a área da pesquisa.

Na maioria dos terreiros, as consultas estão restritas às sessões de mesa, ainda que, eventualmente, elas possam acontecer durante um toque para jurema. Como nos explica pai João Ciriaco, do Centro Espírita Rei Malunguinho:

A gira que a gente faz é só pra doutrina. Então pra consulta é mesa, consulta tem que fazer na mesa, sabe? E pode também um mestre consultar aí no salão, mas não é de certo, sabe? Se nós consultamos

no meio do salão, presenteia todo mundo, nós não ganhamos nada, ta ouvindo?

A fala de pai João remete a outra questão central: as mesas desempenham um papel econômico importante para os terreiros. É através delas que muitos sacerdotes conseguem o “corocoxô” (dinheiro) para seu sustento e para a manutenção do espaço de celebração. Esse aspecto foi do mesmo modo observado por Brandão e Nascimento (1998), com relação às sessões de consulta em terreiros do Recife. Não há nenhum constrangimento por parte dos que fazem dessa atividade seu ganha-pão. Eles, pelo contrário, consideram-na útil à comunidade, um trabalho social, equivalendo ao de qualquer outro profissional, merecendo, por isso, ser remunerados. Ao falarem sobre o assunto, é comum os pais de santo afirmarem que, nessas sessões, curam doenças que os médicos não conseguem curar, além de serem capazes de identificar, ao contrário desses profissionais, se uma doença é do espírito ou um caso para a medicina convencional.

O fato de um sacerdote ser bastante procurado em seus trabalhos de consulta é por ele mencionado como uma prova do seu poder e da confiança nele depositada. Essa disputa por clientes alimenta e é alimentada pela concorrência entre os pais de santo, configurando o cenário da pesquisa como um campo religioso no sentido de Bourdieu (2008), ou seja, marcado pela disputa entre os especialistas pelo monopólio da gestão dos bens religiosos e do exercício legítimo do poder religioso. A rivalidade entre os donos de terreiro, como procurei mostrar em Salles (2010), vem de longa data, remontando às velhas contendas entre os antigos catimbozeiros. Uma doença, um problema na família ou qualquer outro acontecimento desagradável é logo interpretado como um catimbó feito, uma demanda enviada por algum pai de santo inimigo, precisando ser desfeito urgentemente e respondido à altura. Essa concorrência entre os terreiros, no entanto, é um dos seus elementos dinamizadores.

Retornando à questão da mesa de consulta, ela aparece no conjunto das narrativas dos juremeiros como uma das suas principais atividades. Embora os atuais sacerdotes da umbanda façam questão de afir-

mar que possuem poder para trabalhar dos dois lados (direita e esquerda, bem e mal), asseguram que só usam a esquerda para se defender das demandas enviadas pelos inimigos. Com efeito, em suas falas, procuram enfatizar a importância da cura em seus trabalhos. Como afirma Maria Grande, juremeira de Alhandra: “o catimbozeiro que não cura ninguém, esse não é catimbozeiro”.

Em toda a área pesquisada, existem diversas pessoas que trabalham exclusivamente na mesa, muitas delas atuando quase no anonimato. Elas não têm terreiro, não trabalham com gira (círculo formado pelos médiuns durante o toque) nem se definem como pai ou mãe de santo. Também não têm seguidores, algo como filho de santo ou discípulo. O espaço onde realizam as sessões é um cômodo da sua própria residência. Esse é o caso, por exemplo, do seu Cláudio, de Pedras de Fogo (PB), com quase 80 anos de idade. Ele não tem pai de santo e nunca participou de qualquer tipo de iniciação. Em suas sessões, por ele denominadas de “mesa branca”, recebe mestres – sobretudo Severino Francisco, seu guia de frente – e caboclos, entidades com as quais consulta os clientes. Ao contrário de seu Cláudio, existem pessoas que também trabalham exclusivamente na mesa, mas em um espaço específico, separado do espaço doméstico, funcionando de modo mais organizado e público, geralmente chamados de centro. Este é o caso de Joca Mão-de-Pau, que trabalha em Goiana e em Alhandra, e Inácio Gabriel, recém-falecido, também morador da segunda cidade.

Ainda nos terreiros umbandizados, embora com menos frequência, são praticadas sessões denominadas, na área da pesquisa, de *trabalho baixo*, *jurema terrestre*, *jurema de chão* ou *jurema arriada*. São sessões coletivas, voltadas para os membros da casa, cujo objetivo é reviver os antigos rituais de catimbó, da época em que as mesas ainda não eram usadas. Assim, são realizadas sobre uma toalha ou lençol branco no chão, onde os médiuns sentam e cantam para as entidades da jurema, acompanhados unicamente por maracás ou palmas. Também é comum, em toda a área da pesquisa, iniciar um toque para a jurema com os participantes abaixados, em um gesto que simboliza os antigos rituais de catimbó, aproximando as atuais sessões

umbandizadas das práticas dos antigos mestres. Nos dois casos, o objetivo é reviver um passado distante, recordar as antigas gerações de mestres, seus ritos e crenças.

Considerações finais

A análise do que foi o catimbó e da sua influência para os atuais terreiros umbandizados ainda é um desafio. Como procurei mostrar, trata-se de um fenômeno religioso que surge com o fim dos aldeamentos indígenas, com o índio assimilado aos pequenos trabalhadores rurais, interagindo com diversos agentes sociais. Seu desaparecimento, o que em Alhandra aconteceu ao longo da década de 1970, vai dando lugar a novas formas de cultivar o legado dos antigos mestres, apoiadas em um corpo sacerdotal organizado – o que praticamente não existia no contexto do catimbó – e socialmente legitimadas, representadas pelos pais e mães de santo da umbanda.

Apesar das reinterpretações míticas e rituais decorrentes dessa nova orientação religiosa, a tradição dos catimbozeiros apresenta-se como uma das principais marcas da umbanda nordestina. Na maioria dos terreiros pesquisados, a mesa de consulta, que, como vimos, desempenha, entre outros, um papel significativo na economia dos terreiros, é a sessão que, por sua natureza – a exclusividade da cura, o caráter individual do ritual, um espaço identificado por seus praticantes como pertencendo ao universo da jurema, entre outros –, mais se aproxima das antigas mesas de catimbó. Dona Mara, do terreiro Ogunté, Iansã Oiá, de Condado (PE), por exemplo, assim descreve sua mesa:

A jurema em si é essa mesa que a gente tem, né? Só que nessa mesa de jurema tem vários juremeiros. Como o senhor já conhece, o juremeiro da minha casa é o seu José Malandro. Agora, tem a juremeira da casa que é mestra Ritinha. Aí, José Malandro é uma área, uma cidade, mestra Ritinha, outra cidade. Aí, já vem a área dos juremeiros caboclos, que já vem Sete Flechas, que é o patrono da minha jurema, aí já vem a cabocla Jussara, que é a patroa das cidades das matas, pertence já as matas.

Não há, no entanto, uma liturgia nessas sessões que seja comum aos diversos terreiros. Do mesmo modo, varia o nível de aproximação de cada casa com a tradição das mesas de catimbó. Como na sessão de toque para a jurema, as mesas, no contexto da umbanda, refletem a complexidade e diversidade do culto, marcado por rupturas e continuidades em relação ao legado dos antigos mestres. Como mencionado, a demarcação da fronteira entre o universo da jurema e o dos orixás, empreendimento do qual nenhum pai de santo das casas pesquisadas abre mão, não impede uma sutil influência de um lado sobre o outro, que se manifesta de diferentes formas.

É possível afirmar que as mesas de consulta continuam desempenhando um importante papel social em toda área da pesquisa. Papel esse que nos remete a várias questões, que vão desde aspectos mais religiosos – como a cura enquanto elemento (ainda) legitimador das religiões na contemporaneidade, inclusive nas chamadas religiões hegemônicas –, à questão da crise do discurso hegemônico da medicina contemporânea, marcada pela desumanização e por uma lógica utilitarista e capitalista. Situadas à margem desse discurso hegemônico, as mesas de cura de ontem e de hoje têm suas origens em práticas e crenças reprimidas, as quais foram classificadas e interpretadas historicamente em um contexto marcado por relações de poder, seguindo os critérios estabelecidos pela religião dominante, a religião do colonizador branco. A ele cabia distinguir o mágico do religioso, distinguindo, do mesmo modo, o vergonhoso do não vergonhoso, o heterodoxo do ortodoxo, o marginal do institucional, o legal do ilegal (PEDROSA, 2000). As mesas, portanto, como escreveu o autor, podem ser descritas em termos de uma antidisciplina, no sentido de Michel de Certeau (2008), uma prática historicamente situada do lado oposto das ordens econômica, política e religiosa dominante, contra o monopólio do sagrado e da cura.

Referências

ANDRADE, Mário. **Música de Feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1983.

ASSUNÇÃO, Luiz C. de. O culto da jurema: anotações para um estudo. **Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. Recife: UFPE, 1991.

_____. **O Reino dos Mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1945.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BRANDÃO, Maria do Carmo; NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. O catimbó-jurema. In: **As ‘outras’ religiões afro-brasileiras**. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na America Latina. São Paulo: 1998.

BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico – Prosódico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1967.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro**: Depoimento e Pesquisa Sobre a Magia Branca. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1977.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Artes do Fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

CHEVALIER, Jean.; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos Símbolos**

bolos. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2005.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco:** usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERNANDES, A. **O Folclore Mágico do Nordeste.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

PEDROSA, José Manuel. **Entre la magia y la religión:** Oraciones, conjuros, ensalmos. Gipuzkoa: Sendoa Editorial, 2000.

RAMOS, Arthur. **O Negro Na Civilização Brasileira.** Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, s/d.

_____. **O Negro Brasileiro.** Recife: Editora Massangana, 1988.

SALLES, Sandro Guimarães de. **Religião, Espaço e Transitividade:** jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

_____. **À sombra da jurema encantada:** mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010a.

TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. **Dicionário Tupi.** São Paulo: Traço Editora, 1984.

VANDEZANDE, René. **Catimbó.** Dissertação apresentada ao P.I.M.E.S. do I.F.C.H. da Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 1975.

contato:

e-mail: sandroguimaraesdesalles@gmail.com

RELIGIÃO/ESPIRITUALIDADE E PSICOSSOMÁTICA

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti¹

Carlos André Macêdo Cavalcanti²

RESUMO

A profissão médica acompanha a mudança paradigmática científica do século XX para o atual. O trabalho filantrópico, embora opcional, angariava boa reputação social para o médico por ser exercido nas Santas Casas, contando com o serviço de freiras devotadas. Com a República, foi sendo substituído pelo trabalho público financiado pelo Estado laico, como boa conduta cívica e de respeito ao direito dos cidadãos dentro do conceito de saúde pública e higienismo. Nos anos 80, iniciou-se a era dos credenciamentos particulares, o desgaste na representação social da profissão, com o aumento das queixas de erros médicos a cada década, e a tecnologização da prática médica. Logo após, ocorre o advento da medicina alternativa ou complementar, paralelamente ao desenvolvimento da psicossomática, adentrando cultura, sociedade e psiquismo, uma vez que antes não se considerava legítimo, recolocando a religião/espiritualidade no debate e pesquisas sobre a relação mente-corpo, processos de adoecimento e cura, discussões sobre holismo e, exatamente por isso, os estudiosos da(s) ciência(s) da(s) religião(ões) encontrarão um campo fecundo para delinear pesquisas que este trabalho mira divulgar.

PALAVRAS-CHAVE: prática médica; medicina alternativa; mente-corpo.

¹ Mestre em Psicologia Social pela UFPB, Nutricionista pela UFPB. Professora da graduação em Ciências das Religiões, da UFPB.

² Doutor em História pela UFPE, Mestre em História pela UFPE. Professor do curso de pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB e do curso de graduação em História da UFPB. Coordena o Grupo de Estudos Videlicet, sobre a Teoria do Imaginário de Durand.

Religion / spirituality and the psychosomatic one

ABSTRACT

The physician profession follows the scientific paradigm's change from XXth century up to nowadays. Philanthropy work, although optional, allured good social reputation for the physician because it was done on *Santas Casas*, counting on devoted nuns. After the Republic, it was substituted for public work financed by the laic State as a good civic behavior, respectful to citizen's rights, within public health's and higienistic's concept. The '80s initiated the private health credential plans, the professional social representation's erosion as medical error's complaints augmented each decade, and the stress on technological medical practices. Soon afterwards there was the advent of alternative or complementary medicine, besides psychosomatics' development, getting around culture, society and psychism to where it was not before considered legitimate, replacing religion/spirituality into the debate and researches on body-mind relation, sickness and healing, discussion over holism and, exactly because of it, where Science(s) of Religion(s) students will find a promising field to sketch their investigations, what this article aims to disclose.

KEY WORDS: medical practices; alternative medicine; body-mind.

Para expormos este tema de maneira congruente e integrada, é preciso, inicialmente, falar um pouco da trajetória da profissão de médico no Brasil, para que se observe como a conjugação dos objetivos da medicina e da religião, até o século XIX, admitidos como possíveis de harmonizar, foram-se estranhando durante quase todo o século XX e, agora, já adentrados no XXI, novamente voltam a dialogar sob o abrigo deste ramo da medicina chamado psicossomática.

Até o século XIX, os médicos determinavam a duração e o valor do seu trabalho, que era muito alto (PEREIRA NETO, 2001). Faculdades particulares muito caras formavam conseqüentemente, poucos médicos. O trabalho gratuito para as instituições filantrópicas era absolutamente opcional, mas ocorria com frequência porque, nesses locais, era possível fazer pesquisas e aperfeiçoar a prática clínica, pois não havia hospitais-escola naquelas faculdades. Além do mais, a conduta clínica do médico estava associada à sua conduta moral. Fazer parte da equipe que assistia os necessitados equivalia a um selo de boa conduta social. A equipe, a propósito, consistia em freiras – que trabalhavam como enfermeiras – e alguns voluntários.

As Santas Casas eram, dessa maneira, uma união entre o paradigma científico positivista – pesquisando e medicando a matéria - e a religião católica, cuidando do espírito dos doentes e assegurando a caridade cristã. A Medicina mostrava-se como um tipo de arte, com marcas pessoais na sua execução (PEREIRA NETO, 2001). O dia a dia dos hospitais brasileiros era bem marcado por um dos valores centrais do catolicismo: a misericórdia.

Com a proclamação da república, especificamente em 1922, entrou em cena o Departamento Nacional de Saúde Pública, mostrando que o Estado tentava gerir a saúde no país. Naquele ano, o Congresso Nacional dos Práticos oficializou a desqualificação da concorrência no mercado da saúde (curandeiros, farmacêuticos, espíritas, homeopatas, parteiras e herbanários, todos igualados no estigma de charlatanismo; apenas os médicos formados poderiam tratar das doenças da população). Associar qualquer coisa que lembrasse o sobrenatural, o não cientificamente explicável, o religioso, à capacidade de curar doenças era uma postura destinada à ridicularização e aos rigores da lei. Cristalizara-se uma estatização do papel da medicina, e a noção de “serviço de caridade” das Santas Casas foi substituída pelos conceitos de “direito público e desenvolvimento social”, pretensamente laicos.

Dos anos 30 aos 50 do século XX, houve a expansão do aparato tecnológico médico, o assalariamento da profissão e a predominância de cursos superiores de medicina públicos, gratuitos e com hospital-escola. Surgiram os Conselhos de Medicina, houve uma erosão veloz no perfil generalista na profissão (os clínicos gerais começaram a ser considerados insuficientes de conhecimento), e os farmacêuticos e as enfermeiras foram colocados em situação de submissão aos médicos, cumprindo apenas sua parte - definida pelos médicos.

Mais adiante, nos anos 80, a profissão de médico fragmentou-se em diversos outros cursos superiores de saúde (nutrição, fonoaudiologia e fisioterapia, por exemplo, concorrendo na oferta de serviços e diminuindo a remuneração dos médicos por razões mercadológicas). Surgiram as empresas de convênios médicos particulares, enquanto o servi-

ço público de saúde deixou de atrair o mesmo grande número de profissionais devido à queda na remuneração dos trabalhos, e, pelo mesmo motivo, algumas especialidades foram desaparecendo (fisiatra, nutrólogo, psicólogo médico, clínico geral). O médico autônomo transformou-se em médico credenciado. Não havia, então, atmosfera para trabalhos como este que agora expomos. Tributos à tecnologia e ao experimentalismo eram sempre cobrados. Mas, mesmo em 1964, George Solomon já cunhava o termo “psicoimunologia”, e, no entanto, sua sugestão de pesquisas nesse campo foi negligenciada. Outros 25 anos se passaram até que a psicossomática recobrasse vida (KIECOLT-GLASER et al, 2002).

Essa sucessão histórica de enquadramento da atividade dos médicos desaguou em mudanças no julgamento social da profissão: agora os médicos são considerados frios e intolerantes. Os pacientes têm receios e críticas, mas ainda percebem seu trabalho através de uma imagem paterna e oracular dessa profissão: o tipo de conhecimento dos médicos, com palavras difíceis e obscuras, seu poder de resolução, de assegurar a vida e afastar a morte só podem atestar uma sabedoria e força superiores; portanto, o médico, certamente, é semelhante a Deus, apenas valendo-se de outros métodos (CAIXETA, 2005). Pesquisando o lado oposto, o dos próprios médicos, Silva, da UNICAMP (2001), relatou que obsessividade pela cura, aprofundamento no lado intelectual e racional do trabalho, irritação, insônia, taquicardia, tremores, mal-humor e cansaço são muito comuns entre eles. O excesso de trabalho, para manter a renda, é um dos maiores fatores. A má qualidade de vida atinge 73% desses profissionais, levando-os à síndrome do “burn out” (esgotamento), e isso, por sua vez, propicia erros médicos diversos: de 2007 a 2008, apenas em Minas Gerais, o Conselho Regional de Medicina registrou um aumento de 60% no número de denúncias de má prática médica (RIBEIRO; SIQUEIRA, 2010). O Conselho Regional do Paraná, por sua vez, defende a categoria mostrando que, de 2008 a 2009, o número de queixas registradas caiu e credita a melhora dos números à maior conscientização dos médicos no Estado (PARANÁ, 2010). O Superior Tribunal de Justiça, expondo a situação nacional, divulgou o au-

mento de 155% em número de processos por erro médico entre 2003 e 2009, contando apenas aqueles que apelaram a essa última instância de recurso (JORNAL DA ASSOCIAÇÃO MÉDICA, 2009).

Essa reviravolta científica e social deixou tenso o papel da Medicina na sociedade e trouxe de volta à cena aqueles “curandeiros, farmacêuticos, espíritas, homeopatas, parteiras e herbanários”. O fenômeno ocorre em todo o Ocidente, porque nosso próprio paradigma científico está em crise. Nos Estados Unidos, por exemplo, em uma amostragem nacional feita em 2002 (chamada NHIS), de 31.044 pessoas com mais de 18 anos apurou-se que 62% deles - bem mais que a metade! - recorria à medicina alternativa ou complementar (acupuntura, orações, meditação, ioga, massagens, produtos naturais, dentre outros) para melhor cuidar de sua saúde. O subgrupo específico que procurava orações constituía 24% dos “alternativos” (BARNES, 2004).

Na Austrália, quem procura outras formas de tratamento não tradicionais o faz porque acredita em uma concepção de saúde “mais espiritualizada” (SIAHPUSH, 2008). Na Inglaterra, a lealdade e a confiança no médico terapeuta alternativo, mais um estilo de vida ecológico, um tratamento holista, associados a uma postura crítica e cética contra a medicina convencional são as razões, as vantagens éticas encontradas entre os usuários da Medicina Alternativa ou Complementar (FURNHAM; FOREY, 2006). A própria medicina tradicional, quando se apresenta na especialidade de “medicina social”, reconhece que essa subárea deve ser holista por causa dos seus pressupostos. A tríade biopsicossocial desse tipo de trabalho médico inclui a espiritualidade (chamada de “aspecto existencial” naquele meio acadêmico), porque ela afeta a saúde. “As misérias da vida humana não são todas tratáveis biologicamente” (FREEMAN, 2005). Outros meios terapêuticos e redes de apoio são necessários. À guisa de exemplo da consonância dos interesses da medicina social com esta exposição, temos o estudo do pediatra Alfvén (2008), no qual relata que dores abdominais e de cabeça constantes, perda de apetite, diarreia ou constipação são sintomas psicossomáticos encontrados em crianças pobres imigrantes na Suécia, causados por má adaptação psicossocial.

Mas como se demonstra, atualmente, o elo entre medicina e espiritualidade? Como se legitimou esse campo de pesquisas? O percurso histórico mostra que, partindo da negação da manifestação do espírito no corpo humano, defendendo a primazia da busca de causas para efeitos, e do fator de repetição dos efeitos, chegou-se, curiosamente através da mesma tecnologia e experimentalismo, à admissão de que causas psíquicas produzem efeitos materiais, corpóreos, verificáveis através da comunicação química entre o sistema nervoso e o imunológico (FAVA; SONINO, 2000). Vários estudos poderiam ser elencados demonstrando que emoções, imunidade e adoecimento estão interligados: a depressão diminui a quantidade de anticorpos no sangue. Ansiedade e pensamentos invasivos, também, assim como episódios de desentendimento nas relações pessoais íntimas. A síndrome do pânico depleta os anticorpos, favorecendo infecções. Conseguir abrir-se, compreendendo as próprias emoções, melhora asma e artrite. Ficar nervoso antes de provas escolares importantes diminui a velocidade de cicatrização de feridas (KIECOLT-GLASER et al, 2002). A contraparte nas Ciências Humanas é a verificação de que religiões e cultivo da espiritualidade promovem o oposto do materialismo e individualismo (enaltecidos durante todo o século passado). Durkheim, já no século XIX, atribuiu à religião o papel de integrador social, promovendo a moralidade e combatendo os vícios. O que se verificou no final do século XX foi o aumento de “doenças de base espiritual” (ECKERSLEY, 2007). Peculiarmente, houve um aumento no número de casos de suicídio entre jovens de países desenvolvidos. E mais: o trabalho inicial de Durkheim, para legitimar a criação do campo de estudos específico para a Sociologia, foi sobre o suicídio por razões do entorno social...

Em outras palavras, as pesquisas científicas corroboram que processos mentais (nervosos), crenças e afetos prejudicam o corpo, a saúde. Isso torna cada vez mais difícil refutar que tais processos sejam também manifestações do espírito. A validade, utilidade e demanda social por conceitos integrativos entre Ciências Humanas e da Saúde está em plena expansão.

Um fato notório, mas pouco divulgado, é que essa crise no papel e na prática médica, na legitimação dos estudos sobre adoecimento e cura, não só acompanha o ritmo da crise do paradigma científico vigente em toda a sociedade, como também segue a cadência da expansão do conceito de Direitos Humanos. Explicamos mais pausadamente: após a Segunda Guerra, a Declaração Universal dos Direitos do Homem abriu um veio nos meios acadêmico e social para defesa daquilo que foi exatamente alijado do processo de desenvolvimento da ciência no Ocidente: o lado intangível da existência humana (SANTOS, 1997). Os valores máximos da existência e a ética ganharam relevância e valorização positiva (tudo após os resultados desastrosos daquela guerra, culminância de um certo viés do projeto ocidental para o mundo).

As crenças e os afetos passaram, devagar desde então, a poder ser colocados no mesmo grau de importância dos corpos e da matéria. Nos anos 90, pôde-se ir mais além nesta afirmação: as crenças e os afetos modificam os corpos por sua influência na matéria (THAYER; RUIZ-PADIAL, 2006). Doenças cardíacas se destacam. A medicina, neste século XXI, não caminha mais como uma ciência do ceticismo e da exclusão, mas de assunção de possibilidades. Partindo desta nova abordagem, será que mais de uma causa pode gerar os mesmos efeitos? Que combinações são possíveis com outros ramos do conhecimento humano, para explicar e intervir nas situações de adoecimento e cura? Os novos profissionais precisam acolher essa transformação ou enquadrar-se nas estatísticas da obsolescência. De acordo com o consultor empresarial Max Gehringer, na Rádio CBN, existe também a opção de oferecer as tecnologias médicas mais avançadas para o mercado. Essas duas alternativas formariam a principal rodovia para o sucesso futuro das carreiras dos recém-formados cujos pais já não sejam igualmente médicos, com clientela antiga, cativa e transferível. Até por razões mercadológicas, o perfil dos médicos precisará de modificações.

As mudanças de mentalidade, o avanço das pesquisas e os novos hábitos em saúde permitem constatar a validade desta proposta de uma nova concepção de mundo.

A quantidade de pesquisas acumuladas até agora permitiu concluir que 80% dos ansiosos e deprimidos não conhecem esse lado de seu processo de adoecimento, e procuram um médico por distúrbios intestinais, alergias, inflamações, insônia, queda de cabelo e dores no abdômen, entre os sintomas mais comuns. Só depois de vários retornos e exames inconclusivos é que se levanta a hipótese desse adoecimento dever-se a problemas emocionais (psicológicos ou psiquiátricos), e se inicia a nova fase em busca da cura (DE GUCHT; FISCHLER, 2002). A forma como os problemas emocionais serão enfrentados pode bem ser espiritual ou religiosa (mas as representações oficiais da Medicina ainda não admitem sua legitimidade, demandando mais pesquisas conclusivas). Segundo Nelson et al (2002), os componentes não espirituais da religião (práticas religiosas) são bem menos relevantes para o bem-estar psicológico dos pacientes. O lado espiritual, o contato com o sagrado através da religião (institucionalizada ou não) é que obtém esse resultado. Mas, nas pesquisas em geral, julga-se estar verificando a religiosidade de alguém perguntando por práticas, por exteriorizações religiosas. Pargament, Magyar-Russell e Murray-Swank (2005) ressaltam que os psicólogos e psiquiatras têm pouco a contribuir nos debates sobre a existência de Deus ou sobre a realidade das crenças religiosas, porque seu conhecimento foi erigido sobre instrumentos, e não existem tais artifícios para detectar a presença ou ausência de Deus. Os pressupostos desses campos também são não religiosos. Esse impasse é um ótimo campo para pesquisas. “Existe algo de único sobre a religião, deixado intacto quando todos os outros fatores são considerados na explicação de um fenômeno de cura” (PARGAMENT, MAGYAR-RUSSELL; MURRAY-SWANK, 2005). Daí decorre o prestígio e valimento da nossa área de Ciência(s) da(s) Religião(ões) em pesquisar e aprofundar os temas de Espiritualidade e Saúde.

REFERÊNCIAS

ALFVÉN, G. The covariation of common psychosomatic symptoms among children from socio-economically differing residential areas. An epidemiological study. **Acta Paediatrica**. 82(5):484-87, 2008.

BARNES, P.M. Complementary and alternative medicine use among adults: United States, 2002. **Seminars in Integrative Medicine**. 2(2):54-71, 2004.

CAIXETA, M. **Psicologia Médica**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 2005.

DE GUCHT, V.; FISCHLER, B. Somatization: a critical review on conceptual and methodological issues. **Psychosomatics**. 43:1. January-February, 2002.

ECKERSLEY, R.M. Culture, spirituality, religion and health: looking at the big picture. **Medical Journal Association**. 186(10):54-6, 2007.

FAVA, G.A.; SONINO, N. Psychosomatic medicine: emerging trends and perspectives. **Psychotherapy and Psychosomatics**. 69(4):184-97, 2000.

FREEMAN, J. Towards a definition of holism. **British Journal of General Practice**. February, 2005.

FURNHAM, A.; FOREY, J. The attitudes, behaviors and beliefs of patients of conventional vs. complementary(alternative) medicine. **Journal of Clinical Psychology**. 50(3):458-69, 2006.

KIECOLT-GLASER, J.K. et al. Psychoneuroimmunology and psychosomatic medicine: back to the future. **Psychosomatic Medicine**. 64:15-28, 2002.

NELSON, C.J. et al. Spirituality, religion, and depression in the terminally ill. **Psychosomatics**. 43:213-20, 2002.

PARANÁ. MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO. **Clipping**. Gazeta do Povo: Medicina / CRM pune pouco, mas promete mais rigor. 16 de abril de 2010. Disponível em: <<http://www.mp.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=2053>>. Acesso em 21/junho/2010.

PARGAMENT, K.I.; MAGYAR-RUSSEL, G.M.; MURRAY-SWANK, N.A. The sacred and the search for significance: religion as a unique process. **Journal of Social Issues**. 61(4):665-87, 2005.

PEREIRA NETO, A. de F. **Ser médico no Brasil: o Presente no Passado**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

RIBEIRO, W.C.; JULIO, R.S. **Normativa Ética e Erro Médico**. In: *Âmbito Jurídico*, Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7891>. Acesso em 25/06/2010.

SANTOS, B. de S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 48. Junho, 1997.

SIAHPUSH, M. Why do people favour alternative medicine? **Australian and New Zealand Journal of Public Health**. 23(3): 266-71, 2008.

SILVA, M.M.A. **Trabalho Médico e o Desgaste Profissional**. [Dissertação de mestrado]. Campinas, SP: UNICAMP. Faculdade de Ciências Médicas. Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, 2001.

THAYER, J.F.; RUIZ-PADIAL, E. Neurovisceral integration, emotions and health: na update. **International Congress Series**. 1287:122-27. April, 2006.

JORNAL DA ASSOCIAÇÃO MÉDICA. **Número de Processos no STJ cresce 155% em Seis Anos**. Dezembro 2008/Janeiro/2009. Disponível em: <http://www.ammg.org.br/jornal/edicao_114/page06.pdf> Acesso em 25/junho/2009.

contatos:

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
e-mail: paulacanti@click21.com.br

Carlos André Macêdo Cavalcanti
e-mail: carlosandrecavalcanti@gmail.com

ELEMENTOS SOCIOLÓGICOS E PSICANALÍTICOS PARA COMPREENDER O DISCURSO DE POSSESSÃO DIABÓLICA

Véronique Donard

RESUMO

Começando por uma perspectiva sociológica, este artigo trata do discurso de possessão diabólica sob um ângulo psicanalítico, mostrando quais os conflitos psíquicos convocados por esse tema discursivo. Este texto aporta uma contribuição à reflexão teórica sobre o papel de um trauma real na gênese de uma patologia psíquica.

PALAVRAS-CHAVE: discurso de possessão; demônio; Deus; mal; bem; conflito; trauma; mecanismos de defesa; sintoma.

Sociological and Psychological elements in Order to Understand the Discourse Concerning the Diabolical Possession

ABSTRACT

Beginning from a sociological perspective, this Article – Paper – deals with the discourse concerning the diabolical possession through a psychological angle, showing up the psychological conflicts that are summoned by this discursive theme. This text brings in a contribution to the theoretical about a real trauma role in the psychical pathology origin.

KEY WORDS: discourse concerning possession; devil; God; evil; good; conflict; trauma; defense mechanism; symptom.

Há alguns anos, tive a ocasião de colaborar, como ouvinte voluntária, com o serviço de exorcismo da diocese de Paris. Foi um ano rico em experiência: experiência clínica, que me ofereceu um sólido material de investigação e me permitiu construir minha própria teoria sobre a ques-

tão do discurso de possessão demoníaca, mas sobretudo experiência humana, em que os momentos de emoção interior ante o sofrimento e a coragem de muitos desses “possessos” marcaram, de modo decisivo, a minha reflexão com o selo do respeito ante este enigmático entrecruzamento da questão espiritual e da problemática psíquica.

Meu trabalho consistia em receber, numa primeira entrevista individual, as pessoas que solicitavam uma audiência com o exorcista da diocese, para determinar se o seu requerimento poderia ser descartado como não estritamente espiritual, revelando-se mais à competência de um organismo de saúde pública. Confesso que, tendo recebido dezenas de pessoas, raríssimos foram os casos em que aconselhei, diretamente, àquele ou àquela que se dizia “possesso” a encaminhar-se diretamente a um centro de cuidados psiquiátricos. Se adiciono a esta lista as pessoas recebidas pelos meus colegas, a primeira constatação a fazer seria que, nos casos em que o discurso de possessão é patente, a psicose não afeta mais do que a uma minoria. Portanto, convém perguntar-nos: se a pessoa que se diz possessa não está delirando, do que ela está falando? O que ela nos está contando?

Marcos sociológicos

Se, na França, pode parecer estranho que, nessa sociedade moderna e científica como é a europeia, a crença no diabo – e de um modo mais geral, nas “forças” e nos “espíritos” maléficos – seja ainda um fator atual, tal consideração não se aplica ao Brasil, terra por excelência de possessões e de fenômenos de transe. No entanto, é interessante observar que o que poderia parecer um simples fator sociológico não intervém como regra absoluta. Assim, em plena Paris, a crença no poder do diabo é um dado indiscutível: de fato, o exorcista dessa diocese – que trabalhava com dois outros sacerdotes e uma equipe de ouvintes voluntários – recebia, a cada ano, mais de mil e quinhentos novos pedidos de exorcismo – sem contar as pessoas que voltavam a contatar o centro, anos depois de terem feito uma primeira demanda.

Entre os diversos pedidos de entrevista, estavam, sem dúvida, aqueles feitos por pessoas que pertencem a uma cultura próxima da brasileira, que inclui as dimensões sobrenatural e espiritual como um dado normal do cotidiano. Entre elas, os africanos, que achavam lógico chamar o exorcista de Paris para se livrarem de um mau-olhado, pois o normal, na visão do mundo que lhes é própria, é recorrer ao feiticeiro mais poderoso do lugar onde vivem; aos magrebinos, já que os djinns – maus espíritos – têm uma grande influência na sua vida diária; por fim, àqueles que herdaram, de forma ou de outra, elementos da cultura africana, latino-americanos e antilhanos de língua francesa, inglesa ou espanhola. Quando uma pessoa pertencente a um desses grupos culturais chamava o centro, nós já sabíamos que, de forma geral, a questão de uma patologia psíquica haveria de ser descartada, tanto esse tipo de raciocínio é próprio da sua identidade cultural. O que era realmente estranho, no entanto, era perceber que muitas pessoas que não se incluíam nesses marcos sociológicos, levando uma vida cotidiana aparentemente isenta de referências religiosas, no momento em que se se confrontavam com a questão do mal, da fatalidade, do ódio atribuíam, com facilidade, essa experiência a uma influência maléfica e não hesitavam em procurar um exorcista. Assim, entre pessoas de uma cultura e situação econômica privilegiadas que se definiam como ateias ou agnósticas, o centro chegou a receber empresários, professores universitários, artistas, grandes esportistas e até políticos conhecidos...

Todas elas tinham, no entanto, em comum uma mesma vivência: a solidão, o medo, o desamparo total. Maus agouros, espíritos maléficos, experiência de possessão formavam o lote cotidiano das queixas que vinham encalhar nesse centro de exorcismo, como vestígios de naufrágios nos quais todo sentido havia perecido. Sobrava, unicamente, então, como uma tábua à qual se agarrar, a certeza da perseguição, da maldição, do malquerer, do mal personificado... Salva-vidas insubmersível, sem o qual torna-se impossível sobreviver, o discurso de possessão demoníaca dá sentido e reconforta – conforto bem desconfortável, sem dúvida alguma. Essa foi a minha primeira constatação. Constatação que deu lugar a uma primeira interrogação: semelhante discurso dá sentido a quê?

Marcos psicanalíticos

Torno a insistir sobre o fato de que a convicção e a adesão à ideia de possessão não significam, forçosamente, uma organização psicótica, caracterizada por um delírio de perseguição no qual o agressor adquire os traços do diabo ou de um espírito maléfico. É verdade que tive a experiência de receber indivíduos esquizofrênicos ou paranoicos convencidos de estarem possuídos pelo demônio: essas pessoas, na sua maioria, já estavam sendo seguidas por um psiquiatra e a razão pela qual elas pediam ajuda ao centro era justamente o fato de a sua medicação não conseguir eliminar suas alucinações e sua angústia. Não era essa a prova, diziam, de que o seu mal vinha do diabo, e não de uma suposta doença mental? Outras vezes, o delírio se encontrava na sua fase inaugural, isento de todo contato com o universo psiquiátrico e, então, aconselhar o cuidado medical era a única opção razoável. No entanto, outros, que vinham bater à porta, poderiam ser facilmente catalogados como configurações psíquicas *borderline* ou até mesmo neuróticas. A elocução, a capacidade de permanecer aberto ao diálogo, o porte, o olhar, a precisão e a coerência do discurso, todos esses elementos descartavam a psicose, apesar da recorrência de algumas alucinações, a maior parte das vezes visuais, auditivas ou cinestésicas, das quais veremos, um pouco adiante, o papel e a função. Para dizer a verdade, enquanto for possível julgar com alguma certeza, penso ter encontrado, durante esse ano, a maioria dos principais tipos de configuração psíquica.

No entanto, uma constante tornava-se evidente, fosse qual fosse a organização psíquica do sujeito: a presença de um trauma indizível – clivado, denegado ou simplesmente reprimido – que retornava sob a forma de uma temática de possessão. Esse trauma se revelava, a maior parte das vezes, intimamente ligado à noção de violação, com todas as suas declinações: violação psíquica e terrorismo do sofrimento (Ferenczi), violência primária e violência nas relações do casal, arrombamento da psiquê pela colusão entre a cena primitiva e a realidade (Aulagnier), mas também, infelizmente, estupros, maus tratos, incestos e abusos sexuais de todo tipo. Como esses acontecimentos traumáti-

cos nunca puderam ser narrados, o papel do discurso de possessão era então de dar sentido ao que não o tinha. A entrevista tornava-se determinante para ajudar a desmascarar o demônio: sob os traços terríficos do diabo – traços porém protetores, já que se tratava de um adversário que era possível nomear – escondia-se, de fato, o impensável, o indizível, o insuportável.

O traumatismo é comumente definido como um afluxo de excitações e de um transbordamento das defesas do ego, que colocam o sujeito na impossibilidade de uma reação adaptada, de uma descarga física ou de uma elaboração psíquica que poderiam conter seu impacto ou sua violência. Seu denominador comum é, portanto, o fator econômico, Ferenczi insiste, inclusive, sobre o fato de a prevalência de o objeto poder ser traumática tanto na sua ausência quanto na sua presença excessiva. Portanto, quanto mais precoce for o traumatismo, mais o ego, imaturo, será incapaz de enfrentá-lo. Quando ele sobrevém numa fase de não integração – como diria Winnicott –, ele não consegue então ser elaborado e permanece encriptado na psiquê, podendo retornar sob as formas mais diversas. Por esse motivo, quando os processos secundários se instalarem, poderemos reencontrar, no discurso do sujeito, rastros de um terror irrepresentável e inqualificável que parecerá então possuí-lo, persegui-lo, assim como de uma sensação de desmoronamento, de agonia, de desamparo, de aflição, termos vários que qualificam um mesmo desespero. Outra dimensão na qual esses traumatismos poderão fazer o seu retorno é a do atuar, seja este inconsciente, sob o efeito da compulsão à repetição – atos falhos, reveses, situações arriscadas, etc. –, ou, também, através do ato criminoso.

A tese que eu gostaria de defender é de que o discurso de possessão demoníaca parece ter causa, na grande maioria dos casos, seja pela persistência psíquica da violação – seja qual for a sua forma – que continua, no presente, a ação destruidora iniciada no passado, apesar da clivagem ou do encapsulamento do trauma –, seja, no melhor dos casos, pelo retorno do reprimido – no sentido, porém, da *neurotica* freudiana, ou seja, da repressão de um trauma real.

Eu situaria aqui, em relação à primeira teoria freudiana, que atribui ao trauma real a gênese do conflito neurótico, os casos de histeria grave¹, que dão a ver uma invasão e um desbordar do “sobrenatural”, não somente por meio de um discurso e de uma encenação de possessão mas também de um discurso angélico, no qual visões, graças e favores místicos de todo tipo dão-se a ver de modo teatral. É importante precisar que a resposta à solicitação histérica por um ritual de exorcismo² tão teatral ou mais, proposto pelas igrejas institucionais ou, mais frequentemente, por algum duvidoso charlatão, e o não reconhecimento da presença de uma patologia psíquica podem, às vezes, produzir consequências desastrosas.

Essa presença de uma vivência traumática, provocada por circunstâncias da vida real na raiz do discurso de possessão demoníaca, verificou-se com a maioria das pessoas que recebi em entrevista. No entanto, o grau de esquecimento ou de denegação do trauma variava conforme os casos. Alguns se lembravam perfeitamente de sua infância e de acontecimentos precisos, mas não conseguiam estabelecer um vínculo entre esse ou esses traumas repetidos e a sua crise atual, consequência de um longo caminho de luta interior contra as subidas incessantes de angústia e de medo. Esgotados por esse combate contra um adversário sem nome, a hipótese diabólica ou de bruxaria vinha então, *no a posteriori*, desempenhar um papel libertador e era vivida como uma revelação. Ela tornava-se vectora de sentido, pois, de repente, tudo tornava-se claro: “É um mau agouro, um mau olhado, o próprio diabo que me quer mal.” O inimigo exteriorizava-se, tomava uma forma concreta, um nome (“é o meu vizinho, minha sogra que quer me prejudicar e me jogou um feitiço”, “é um espírito ruim, um

¹ É importante precisar que me refiro aqui a uma patologia psíquica facilmente identificável e não a uma experiência mística que só um discernimento espiritual, exercido por aqueles que têm competência na matéria, pode autenticar.

² A prática de um ritual de exorcismo se encontra não somente nas religiões animistas como também, do mesmo modo, nas três religiões monoteístas (no judaísmo, essa prática é marginal e refere-se, essencialmente, à tradição veiculada pela cabala chamada “prática” e não pelo Talmude).

demônio que quer me atormentar”), e, de alguma forma, a pessoa sentia-se melhor, pois sabia, de agora em diante, com quem ela estava lidando. Nessa situação, o papel do ouvinte era ajudar o sujeito a fazer um trabalho de memória e a estabelecer um vínculo entre sua história e seus sofrimentos atuais. Frequentemente, o vínculo impunha-se por si mesmo; outras vezes, ele remontava a experiências tão arcaicas, que só a dedução podia localizá-lo. A modo de exemplo, a seguinte declaração: “Quando era bebê, vi o diabo na minha mamadeira. Tentei não engolir, mas minha mãe me forçou a beber e um pouco de diabo entrou em mim.” Esse relato nos narra, mais do que a fantasia de um envenenamento, a de uma possessão demoníaca – quase uma inseminação – por ingestão de alimento. Podemos aplicar-lhe as teorias kleinianas sobre as relações arcaicas do bebê com sua mãe: a introjeção do mau seio encontra-se identificada à introjeção oral do alimento oferecido – aqui mais bem imposto – pela mãe. Essa forçagem alimentar e, ao mesmo tempo, fantasmática, vivida manifestamente pelo bebê como uma violação de sua integridade, tanto física quanto psíquica, tornou ineficazes as defesas do seu ego para neutralizar as pulsões de morte que ameaçavam aniquilá-lo e que até agora se encontravam mantidas a distância, já que projetadas para o exterior. O gesto da mãe – mãe percebida pelo bebê como cúmplice das forças de morte ou, pior ainda, como carrasco a seu serviço – reduziu a nada a última capacidade de seu ego de se defender contra o mau objeto, que passou, assim, a encarnar o mal personificado. Doravante, já não havia, para o sujeito, nenhuma chance de escapar, já que esse ser malvado vivia em seu interior; por isso, ele já não se sentia perseguido por ele, senão possuído. E esse ser malvado, esse demônio vinha representar, sem dúvida alguma, a mãe má e o seu seio envenenado. O sujeito já não dispunha de um “bom seio” que ele pudesse incorporar, introjetar, para identificar-se a ele: portanto, havia pouca chance de que ele conseguisse estruturar-se psiquicamente de um modo que não fosse patológico. De fato, essa pessoa era esquizofrênica e já havia feito um longo percurso psiquiátrico.

A memória do corpo

Outro caso se apresentava com frequência: o ego havia feito tal trabalho de esquecimento que o trauma não aparecia na anamnese do sujeito. Nenhum rastro, na sua história, de um excesso intolerável de violência, apesar de que tal ou qual circunstância pudessem dar a pensá-lo. A pessoa apresentava então, no relato da sua vida, buracos negros, lugares mnésicos vazios porém ameaçantes, do quais ela não tinha coragem de se aproximar, negando-os ou contornando-os com cuidado. Porém o que era totalmente surpreendente era que o sintoma ganhava então relevo e vinha contar, sem trégua nem descanso, o que não podia ser contado de outra forma. As alucinações tornavam-se fotografias dos acontecimentos traumáticos, falando e mostrando, por si mesmas, o agressor, seus atos, sua brutalidade, seus gestos violentos e obscenos. Diz-se de modo tristemente poético que os olhos do agressor guardam, para sempre, a marca do rosto de sua vítima. O contrário também é certo: quando se vê o que veem os olhos da vítima, quando se escuta e sente o que descrevem as suas alucinações, quando se aceita ouvir o que diz o seu discurso, sem preocupar-se com seu aspecto delirante, acaba-se por compreender... Eis, por exemplo, que alguém me dizia, atribuindo estes sintomas a um espírito maléfico: “Algo está me queimando dentro da minha barriga, é uma coisa dura e está me machucando muito”; “Vejo olhos negros reluzindo no escuro, sinto um bafo sobre mim, não posso mover-me, me sinto paralisado(a)”; “Há algo viscoso sobre mim, sobre o meu corpo, na minha boca, estou sufocando”...

Sem dúvida, vemos, nesses exemplos, a última e a primeira memória a operar em nós, que é a memória do corpo. Ela escapa das palavras e de qualquer mecanismo de defesa, pois trata-se de uma encenação sustentada e propulsada pela persistência da percepção pictográfica – vocábulo próprio da terminologia de Piera Aulagnier³, que representa a forma mais originária de percepção e interpretação da realidade que

³ Psiquiatra e psicanalista ítalo-francesa (1923-1990).

nos rodeia – que nunca esquece, pois não pertence ao tempo linear. O tempo do pictograma é o presente, o “aqui e agora”. Esses rastros mnésicos dos quais a memória arcaica está impregnada, não havendo sido elaborados em seu momento pelos processos secundários – tornando-se, assim, elementos narráveis de uma história –, clamam, sem cessar, o horror para sempre presente.

Algumas vezes, o discurso liberava-se e relatava, sem que o sujeito fosse consciente de que sua palavra se havia soltado. Eu me confrontava, então, com um discurso claro e preciso, que narrava fatos dos quais o sujeito não havia conservado nenhuma lembrança. Ao ouvir cabia então desempenhar o papel de um espelho, um espelho que refletisse as palavras, para que a pessoa em sofrimento pudesse, pela primeira vez, pelo fato de contá-la a alguém, ouvir de si mesma a sua própria história. Como exemplo, Sebastião, de 38 anos, que dizia ser torturado há vários anos por um “troço negro” que o agarrava na garganta, impedia-o de mover-se, espremia a sua cabeça e abusava dele. Ele não conseguia mais dormir de bruços nem de lado e tinha constantemente a impressão de debater-se. O relato da sua infância mencionava um padrasto cruel e violento com sua mulher e seus filhos. Esse homem havia-o “espancado, torturado e humilhado”, mas Sebastião não se lembrava de haver sido vítima de alguma violência de caráter sexual por parte dele. No entanto, ele se lembrava de que com as suas próprias filhas, seu padrasto tinha um comportamento “estranho”, verificando todas as noites se elas estavam “bem limpinhas em todas as partes”. Os fenômenos de possessão de Sebastião haviam começado de repente, quando ele já era adulto. Seguiram-se várias séries de catástrofes e de fracassos, assim como a onipresença de suas experiências de possessão que o perseguiram dia e noite. Durante nossa entrevista, precisando o seus sintomas, Sebastião comentou:

“Sinto-me sujo quando ele abusa de mim.

– Quem é ‘ele’?

– O espírito perverso! Tenho vontade de ir pra polícia pra dizer pra eles: ‘fui violado’, mas eles vão pensar que eu estou doido.

– Quem violentou você?

- O espírito perverso.
- Como é ele?
- Brutal. Quando estou doente, ele aproveita e não me deixa em paz. Ele aproveita de que não posso me mexer e abusa de mim.”

Como eu costumava tomar notas, li então para ele o que ele acabava de me dizer, para que ele pudesse ouvir em espelho as suas próprias palavras. Ele teve um momento de sideração durante o qual guardou silêncio, boquiaberto. Depois, fez um gesto com a cabeça e balbuciou: “Se esqueci, não foi de propósito”...

***Mors et vita duellum* (duelo de morte e vida?????)**

Com frequência, experimentei, ouvindo aquele ou aquela que se dizia possuído, uma admiração sincera pela sua capacidade de resistir e de sobreviver, tanto física quanto psiquicamente. Como exemplo, posso mencionar o caso de uma mulher que chamaremos Sandra, de uns quarenta anos, mais ou menos, que teve uma infância marcada pela carência e pelo terror, pelo sofrimento e pela humilhação. Seu pai havia abandonado a família, deixando a todos na miséria, quando ela apenas sabia andar. Ela e seus irmãos viveram, junto com a mãe, na indigência total, num barraco sem água nem eletricidade, e ela contava que não só os alimentos – quando havia algo mais do que pão – estragavam rapidamente, mas que ela tinha que brigar com as ratazanas para conseguir comer algo. Sua mãe colocou-a na casa de uma tia, para ajudar nos afazeres domésticos, quando ela tinha apenas seis anos. A tia em questão revelou-se uma pessoa tirânica e brutal, fazia dela não só sua empregada mas também tratava-a com despotismo e crueldade. Seu tio, então, protegia-a às vezes, pedindo em troca de sua intercessão a satisfação de suas pulsões pedófilas. Quando Sandra contatou o centro de exorcismo, seu pedido era ver-se libertada de alucinações terríveis e conseguir resistir às pulsões de morte que a assediavam, pondo em perigo a vida de suas próprias filhas, assim como conseguir reconstruir sua vida.

Como já notifiquei, a capacidade da psiquê da criança de defender-se contra as torturas psíquicas e físicas que lhe são infligidas é tão prodigiosa, que ela consegue apagar de sua consciência todo rastro de violência – seja qual for o mecanismo de defesa a operar – para construir-se de qualquer jeito sobre os vestígios de uma infância massacrada. Por isso, Sandra queria acreditar numa vida melhor e no seu direito de ser feliz. Assim, ela suportou tudo, esperando a sua vez. Foi esta certeza que a manteve em vida, que lhe permitiu estruturar-se suficientemente para integrar-se, de certo modo, à sociedade, encontrar trabalho, casar-se, ter filhos. Infelizmente, como sabemos, quando se espanta o trauma, ele volta correndo, se bem que nunca pela mesma porta e com uma força multiplicada... Alucinações perseguiam-na. Portanto, o diabo estava aí, espiando os seus passos, desejando sua morte e a de suas filhas... Frente ao mal, uma única convicção a guiava: a certeza do bem, que lhe garantia a possibilidade de ser feliz, ou seja, como ela mesma dizia, “Deus”. Ela vinha, pois, ao centro de exorcismo para pedir ajuda para continuar a acreditar na certeza de que a havia acompanhado durante a sua infância e adolescência: “Um dia, eu hei de encontrar a felicidade, porque Deus existe.” No seu caso, a essas forças mortíferas, chamadas “diabo”, opunham-se forças vitais, chamadas “Deus”. Isso se verifica com frequência. A hipótese “Deus” é, então, determinante nesse combate, sem trégua, entre a vida e a morte, ao qual veem-se entregues os “possessos”. Se, para essa mulher, a alusão a Deus vinha em primeiro lugar (“Se Deus quer que eu seja feliz, então todo esse sofrimento deve vir do diabo”), outras vezes, essa certeza era adquirida por prova contrária, e as pessoas, convencidas de estarem possuídas pelo diabo, refletiam, então, da seguinte maneira: “Se o diabo existe, então, Deus deve existir também.” Seja como for, a luta da psiquê para sobreviver ao trauma indizível, elaborá-lo e estruturar-se, apesar de sua violência contínua, encontra-se, nos dois casos de figura, claramente simbolizada por um combate sem trégua entre Deus e o diabo. Nessa encenação fantasmática, o sujeito não vem a ser mais do que o terreno de um duelo apocalíptico ao qual ele assiste apavorado e impotente. O recurso a “especialistas sobre a questão”, como podem sê-lo os exorcistas – seja qual for a sua afiliação religiosa – é então um bom meio de colocar todas as

chances do seu lado para que esse confronto termine de modo favorável. O trabalho do ouvinte é, por conseguinte, de deslocar essa representação, mostrando ao sujeito que se trata mais de uma guerra civil da qual ele participa do que um teodrama do qual ele não seria mais que o objeto. O diálogo permite, assim, à pessoa posicionar-se de novo como sujeito de sua própria história e ter uma parte ativa no conflito do qual ele pensa ser unicamente o terreno.

A modo de conclusão

No caso de uma patologia psíquica estabelecida, uma clara ilustração do papel desempenhado por uma situação real na gênese de uma psicose, assim como da interpretação diabólica que o doente mental dá ao trauma que arrombou e desmantelou a sua estruturação psíquica, é, sem dúvida, o caso do presidente Schreber, estudado por Freud em 1911. A análise desse caso à luz das hipóteses que mantenho nesta conferência faz aparecer a figura de Schreber sob um ângulo diferente e dá uma importância central ao papel que desempenhou seu pai, o “respeitável médico que foi o Dr. Schreber”, como o qualifica Freud, ignorando totalmente a possibilidade de compreender os sintomas do filho como consequência dos maus tratos recebidos por parte do pai. De fato, o demoníaco, nos escritos delirantes do presidente do senado, é uma constante onipresente. Ele descreve os diabos como almas que padecem uma purificação e que ocupam todo o seu espaço e os lugares onde ele se encontra hospitalizado e tomam posse das pessoas assim como dele próprio. Ele menciona, por exemplo, “diabinhos” que tratam de fixar, em sua cabeça, uma “máquina para comprimir” o seu crânio, colocando-a de cada lado da fissura causada pelos raios divinos. Quando se tem presente à memória as máquinas inventadas pelo seu pai para comprimir o corpo e endireitar a coluna vertebral, torna-se difícil não estabelecer um vínculo mais do que significativo. A leitura de sua *Ärztliche Zimmerymnastik*⁴ (“Ginástica medical doméstica”)

⁴ D. G. M. Schreber, *Ärztliche Zimmerymnastik*, 1^ª éd., Leipzig, Fr. Fleischer, 1855.

não deixa lugar a dúvidas: Daniel Gottlob Moritz Schreber era um pai perigoso e patogênico. É então difícil não concordar com Jacques André, no seu prefácio à nova tradução francesa do *Presidente Schreber* de Freud: “Do pai e do filho, qual é o mais louco⁵?” Ter conhecimento, pelos testemunhos psiquiátricos, de que o pai sofria de obsessões e de tendências homicidas é pouco em comparação com o que vem revelar-nos a leitura de suas obras. Nelas explica-se como tornar-se “dono da criança para sempre”, e a severidade aparece a cada página estreitamente ligada ao sadismo, que aponta, num mesmo movimento, para o corpo e para o espírito. Esse pai ensinava com convicção que é conveniente castigar a intenção mais do que a ação, para lograr que a criança chegue à “impossibilidade moral de desejar” e venha implorar àquele que a castigou para lograr o perdão. Podemos lembrar-nos, então, de que, na “língua fundamental” do filho, “castigo” equivale a “recompensa”.

Sem dúvida, trauma e demônio estão, no que se refere ao funcionamento da psiquê, estreitamente ligados. Outra possível perspectiva para demonstrar essa relação seria partir do que Freud chama “compulsão à repetição”, e descobrir não só que esse mecanismo inconsciente se encontra infalivelmente vinculado à questão do trauma, mas que, por incrível que pareça, o próprio Freud o qualifica de... demoníaco.

Dados biográficos: Doutora em psicopatologia clínica pela Universidade Paris 7. Psicóloga de adolescentes em dificuldade social e psíquica na Fundação “La Vie au Grand Air”. Professora de psicanálise em Paris 7 e na Faculdade Jesuíta de Paris (Centre Sèvres). Professora de psicologia fundamental na Faculdade de psicologia do Instituto Católico de Paris (EPP-ICP). Diretora dos grupos universitários de pesquisa: Equipe de Recherches en Cyberpsychologie (Departamento de pesquisa da Faculdade de psicologia do Instituto Católico de Paris – DREPP) e Groupe de recherches en psychanalyse et religions (Ecole

⁵ J. André, « Préface », S. Freud (1911), *Le Président Schreber*, Paris : PUF, coll. Quadriège, 2001, p. VI.

Doctorale “Recherches en psychanalyse”, dir. Sophie de Mijolla-Mellor). Corresponsável com Jacques Sédot pelo polo “Psicanálise e religião”, da Associação Internacional da História da Psicanálise (AIHP).

contato:

e-mail: veronique.donard@gmail.com

DES-SACRALIZAR PARA DES-ENVOVER OU DES-EQUILIBRAR?

*Flávio José Rocha da Silva*¹

RESUMO

Este artigo reflete sobre a necessidade de ressacralizar a natureza como uma necessidade para reequilibrar o meio ambiente. É também uma reflexão sobre a demonização do mundo natural em nome do desenvolvimento da sociedade industrial. Desse modo, ele convida a todas as pessoas que professam uma espiritualidade a refletirem sobre a necessidade de conectar as suas crenças com o ato de proteger, não apenas os humanos vulneráveis como, profeticamente, proclamou a Teologia da Libertação, mas também a todas as vítimas do capitalismo que não são humanas.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Libertação; desenvolvimento; natureza; dessacralização.

Secularize (di-secularize) in order to develop (un-envelop) or to un-balance?

ABSTRACT

This article reflects about the necessity to ressacrilize nature in order to rebalance our environment. It also reflects about the demonization of the natural world in the name of the development in the industrial society. Therefore, it claims all the people who profess a spirituality should reflect about the necessity to link their believes with act of protecting not only the vulnerable humans, as prophectly proclaimed Liberation Theology, but all the victims of capitalism that are not humans.

KEY WORDS: Liberation Theology; development; nature; dissacralization.

¹ Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente na Universidade Federal da Paraíba e em Espiritualidade da Criação pela Naropa University - USA.

Introdução

A crise ambiental emparedou vários campos do conhecimento humano. A ciência passa por grandes questionamentos e transformações, a educação tenta incluir em seus currículos a ecologia, e a economia é apontada como a grande vilã por seu incentivo ao consumismo. Mas, e as religiões? Onde estavam as religiões que permitiram que a Criação Divina fosse dilapidada e explorada sem piedade? Quando e o que aconteceu que a grande maioria das religiões adormeceu para o sentido maior de uma crença que é (deveria ser) a *Integridade da Criação*? Quais os (des)caminhos que levaram a essa ruptura?

É sabido que, para destruir algo ou alguém, é preciso demonizá-lo. Exemplos não nos faltam ao longo da história dos/as oprimidos/as: mulheres, povos estrangeiros, homossexuais, indígenas, etc. foram diminuídos para que a dominação sobre esses grupos se consolidasse. Não foi diferente com o mundo natural. A floresta é “perigosa”, os animais são “selvagens e peçonhentos”, a erva é “daninha”, e o mar “avança e destrói”. A linguagem é utilizada para facilitar a comercialização da vida. Se o que é mal deve ser extinto, é, pois, aceitável que a natureza “selvagem” possa ser explorada sem piedade.

A todos esses atos podemos chamar de dessacralização. Para destruir, transformar algo em uma mercadoria, para poder manipular a vida livremente (transgênicos, biologia sintética), é preciso substituir a percepção da sacralidade sobre o objeto desejado por uma outra noção. Assim será mais fácil fazer as mudanças para o chamado crescimento da sociedade industrial. É aí que entram as religiões. Elas, de forma paradoxal, abençoam a dessacralização porque interessa a alguns de seus chefes que apenas o templo seja sagrado. Se apenas o templo é sagrado, o que está ao seu redor não merece o mesmo respeito. O culto, porém restringe-se ao interior do templo e a quem o comanda.

Aqui é interessante ressaltar que místicos e místicas não encontram entre as estruturas físicas das igrejas ou, pelo menos, não são elas as

protagonistas dos temas de suas reflexões, os seus momentos de união com a Divina Sabedoria. Sempre foi o mundo natural a ponte para esse encontro. Jesus foi pouco ao templo e nunca teve uma relação fácil com os seus frequentadores quando das suas visitas. Muitas das boas notícias foram partilhadas no lago, na montanha, no deserto, na fonte, etc.

A dessacralização da natureza também foi essencial para a exploração dos nossos recursos naturais. Para destruir as florestas de pau-brasil e colorir as roupas dos europeus nobres(?), arrancar o nosso ouro para embelezar(?) as igrejas da Europa e abusar de todas as maneiras possíveis dos indígenas que aqui estavam, foram criadas várias formas de abençoar esses atos pelas religiões. Justificava-se com a famosa frase: “Os indígenas não têm alma”. Esse processo evoluiu de tal forma em nossos dias, que atingiu até mesmo a água, fonte essencial para todas as formas de vida deste planeta e símbolo de entrega a uma crença através do batismo, em algumas religiões. Se antes a água tinha grande valor de uso, mas não de troca, agora, tal afirmação já não é mais verdade (a água já figura em algumas bolsas de valores como *commodity*). Agora, tudo tem um valor monetário, um preço, pode ser explorado e gerar lucro.

Des-envolver ou Des-equilibrar?

O geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2004) aponta outra face do crescimento econômico. Ele reflete sobre a palavra desenvolvimento. Para algumas pessoas, melhorar o mundo é trazer o *desenvolvimento*, é não mais envolver-se, é o não envolvimento. Assim, é possível destruir sem culpa, desmatar sem dor, violentar e sentir prazer. Se dessacralizo, eu não estou mais envolvido, logo passo a não enxergar o que está ao meu lado como parte do meu ser. Sacralizar, ressaltar-se, não é tornar intocável a Criação, mas é cuidar para que ela não entre em des-equilíbrio. Não é tornar-se vegetariano por sentir-se obrigado, mas é fazer com que as espécies animais não entrem em extinção por causa de seu consumo exagerado.

A Teologia da Libertação, o Socialismo e o Des-envolvimento?

Não é demais lembrar que, mesmo na Teologia da Libertação, o modelo de des-envolvimento em que vivemos não foi questionado, mas cobrado, para que todos tivessem acesso a ele. Não conseguimos, com essa corrente teológica, escapar ao antropocentrismo. Não houve uma reflexão (ou essa não foi uma reflexão capilarizada) que o mal feito aos seres humanos pelo capitalismo é também espalhado a todas as outras criaturas (ROCHA, 2008). Até mesmo se diz que as pessoas ligadas a esse pensamento teológico são *progressistas* (termo que vem de progresso e relacionado a des-envolvimento). Aqui não queremos diminuir essa corrente, mas ressaltar a sua estreiteza em um dado momento histórico. É óbvio que muito devemos a ela e aos que arriscaram a vida por nela acreditarem. Porém é preciso expandi-la para que continue viva e atraente. É preciso questionar o pensamento teológico de que estamos no *topo da Criação*.

Na Teologia da Libertação, sonha-se com um mundo socialista, e é sabido que, no Socialismo Real (?), o ambiente não foi levado em conta muitas vezes, já que era preciso produzir o máximo possível para competir com o lado do planeta que representava o capital. Essa produção exagerada causou grandes desastres ecológicos: desertificação na China e na antiga União Soviética, monocultura e consequente perda da biodiversidade em Cuba, modelo de transporte poluente, etc.

Nada que não conheçamos tão bem em nosso capitalismo. Cuba, por sinal, exportava grande quantidade de açúcar para a antiga União Soviética, reproduzindo, assim, o modelo do país satélite, que produz para a demanda da metrópole, repetindo o que acontece até hoje com os países da periferia com relação aos Estados Unidos, o Japão e a Europa, nada que não conheçamos tão bem em nosso capitalismo. É preciso construir, então, novas formas de Socialismo.

Conclusão

Pois, então, é chegado um tempo para que as religiões se convertam, voltem-se para a causa inicial de seus iniciadores. É preciso re-ligar, religar-se, ligar no sentido de reconectar-se não apenas aos humanos, mas também aos não humanos. Sentir-se chamado e chamada a abolir todo o tipo de opressão aos outros seres. A ciência confirma aquilo que os povos das florestas há muito sabiam: tudo está conectado e *envolvido* por uma teia invisível que rege a dinâmica do Universo (CAPRA, 1996). Separar a fé da crise ambiental e do sofrimento dos outros seres deste planeta é desmentir que acreditamos no *Deus da Vida*. O reino de Deus está próximo, está no próximo e está no que está próximo. Já não se pode confundir Panteísmo com Panteísmo, algo que, como se sabe, levou muitas vidas à fogueira.

A crise das religiões na atualidade certamente tem relação com o afastamento do sentido do sagrado. Como refletiu o teólogo estadunidense Matthew Fox (1983), é preciso abolir a ideia do pecado original para deixar que a *benção original da criação* entre em nosso ser e possamos sentir prazer por tudo que está dentro e fora de nossos corpos. Também a dor e o sofrimento causados a outros seres vivos por causa da cobiça humana deve ativar a nossa compaixão. É preciso afirmar, em nossas práticas espirituais, que o planeta Terra é uma comunidade sagrada (Berry, 2006).

É preciso, também, redimensionar as nossas liturgias se quisermos salvar este planeta. As religiões têm uma forte penetração social através de seus rituais (rituais que se tornam cada vez mais distantes da mística cotidiana). Nossa maneira de cultuar é muito centrada nos seres humanos. Há um medo do mundo fora do templo. Há uma resistência que reflete o medo de perder o poder sobre os fiéis. É certo que, muitas vezes, precisamos de facilitadores e facilitadoras para a nossa busca por Deus, mas nunca quem nos afirme que “Amar a Deus sobre todas as coisas” não é o mesmo que *amar a Deus em todas as coisas*.

Referências

BERRY, Thomas. **Evening Thoughts**: reflecting on Earth as a sacred community. San Francisco: Sierra Club Books. 2006

FOX, Matthew. **Original Blessing**: A Primer in Creation Spirituality. Santa Fe: Bear & Company. 1983.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**: Uma Nova Compreensão Científica dos Sistemas Vivos. São Paulo: Cultrix. 1996.

PORTO- GONÇAVES, Carlos Walter. **O Desafio Ambiental**. Rio de Janeiro: Record. 2004.

ROCHA, Flávio. **Dom Helder Câmara**: Meditações Pela Integridade da Criação. João Pessoa: Editora Sal da Terra. 2008.

contatos:

e-mail: kfbra@uol.com.br; flaviojoserocha@gmail.com

LIDERANÇA, MEMÓRIA E TRADIÇÃO NO XANGÔ RECIFENSE

*Luiz Claudio Barroca da Silva**

*Maria da Penha de Carvalho Vaz***

RESUMO

Apresentaremos a atuação de algumas lideranças (Babalorixás e Ialorixás) do Xangô recifense, durante a primeira metade do século XX, analisando a obra “Xangôs do Nordeste: investigações sobre o culto negro-fetichista do Recife”, de Gonçalves Fernandes, as quais, para fugirem da repressão e consequente desconstrução de sua memória e sua tradição, posicionaram-se contrariamente a alguns representantes desse mesmo culto na cidade. Ao longo do texto, mostraremos que tais atitudes podem ser identificadas como uma ação em defesa da memória afroreligiosa da respectiva comunidade mediante o relacionamento do seu sacerdote ou sua sacerdotisa junto aos órgãos de repressão do Estado. Nossa fundamentação teórica estará embasada nos estudos sobre a memória e a tradição, bem como nos estudos que tratam do tema liderança encontrados na Ciência da Administração. Portanto, nosso objetivo é apresentar a atuação dos Babalorixás e Ialorixás afrorecifenses em defesa da memória e da tradição de sua respectiva comunidade religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: ciências da religião; administração; religiões afro-brasileiras.

* Licenciado em História e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

** Graduada em Administração de Empresas, Especialista em Gestão de Pequena e Média Empresa com ênfase no atendimento ao consumidor e Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

LEADERSHIP, MEMORY AND TRADITION IN THE XANGÔ RECIFENSE

ABSTRACT

This study presents the activities of some Xangô Recife leaders (Babalorixás e Ialorixás) during the first half of the twentieth century, analyzing the book “Xangôs do Nordeste: investigações sobre o culto negro-fetichista do Recife”, by Gonçalves Fernandes. These leaders in order to flee the repression and consequent deconstruction of their own memory and tradition, took the position against some representatives of the very same cult in Recife. Throughout the text we explain that such attitudes can be identified as a defensive stance in favor of the afro religious memory of the respective community taking in consideration the relationship of the priest or priestess together with the state repressive agencies. Our fundamental theory will be based in the studies about memory and tradition, as well as in the studies which treat the leadership theme in Administration Science. Our objective, therefore, is to present the activities of the “Babalorixás e Ialorixás” leaders in the defense of the memory and tradition of their respective religious communities.

KEY WORD: sciences of religion; administration; afro-brazilian religions.

Introdução

Os momentos histórico, social e político sob os quais é produzida a obra de Gonçalves Fernandes, década de 30, do século XX, é marcado por uma euforia modernizante, que muda, paulatinamente, o modo de pensar de uma sociedade. Para Hobsbawm (2005, p.85), é “um tempo de prosperidade”, expresso através de uma ampliação das bases geográficas, cujo objetivo era a integração de países para a dinamização da economia, tornando-a pluralista, embora com alguma ressalva, segundo esse mesmo autor; uma revolução tecnológica com o aparecimento do telefone, telégrafo sem fio, cinema, automóvel, bicicleta, fogão a gás e no que ele destaca como ponto principal para o período, “a atualização da primeira revolução industrial”; uma concentração de capital em outros países diante do aumento do mercado de bens de consumo, em especial os de grande população e o crescimento dos setores terciário, público e privado; e, finalmente, da presença marcante do Estado no direcionamento da economia (Cf. HOBSBAWM, 2005, p.79-85).

Diante das transformações sociais, foi preciso sistematizar um discurso¹ que posicionasse os objetos sociais, compreendidos como indivíduos “manipuláveis” pela sociedade “dominante”, em razão de toda uma construção discursiva em benefício próprio.² Para Schwarcz (1993, p.36), isso acontece em razão da identidade nacional. O país era visto, por inúmeros cientistas europeus, como incapaz de adequar-se às exigências contemporâneas. Ele era representado pelo seu “festival de cores” (AIMARD, *apud* SCHWARCZ, 1993, p.11) - a enorme presença de mestiços, característica do encontro de diversas culturas ou “raças”³. Esse é o local do discurso competente⁴ no Brasil. É diante dessa miscigenação que ele proliferará e dará resultados. Sob essa concepção, é posto em prática um projeto político e social cujo sustentáculo são as ideias evolucionistas, já em declínio na Europa (SCHWARCZ, 1993, p. 41) e eugenistas sob as quais o país deveria adequar-se. Através do discurso competente, teve início o processo de identificação do grau de influência que a mestiçagem exercia sobre nossa sociedade, a ponto de dificultar ou não o desenvolvimento do país, enquanto nação. Para chegar a essas conclusões, outras teorias tais como a do poligenismo e a da antropometria, além da contri-

¹ O discurso, para Eni Orlandi, não é a fala (Cf. ORLANDI, 2007, p. 22). Ele “[...] supõe um sistema signficante, mas supõe também a relação deste sistema com sua exterioridade [...]” (ORLANDI, 1994, p. 53), através de um processo social dialético. Enquanto produtor de significados, o discurso deve estar relacionado a uma exterioridade [...]. Sendo assim, o discurso não é produzido ao acaso. Para Orlandi, o discurso intermedeia a relação do indivíduo com o seu pensamento, a linguagem e o mundo. Assim, ele, o discurso, dá um sentido ao indivíduo para viver em sociedade (Cf. ORLANDI, 1996, p.12).

² No presente contexto, eles são os negros, índios e uma grande parcela populacional dos menos favorecidos.

³ “[...] o termo *raça* é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos” (STOCKING, *apud* SCHWARCZ, 1993, p.47).

⁴ Para Marilena Chauí o “‘discurso competente’ é o discurso do especialista, proferido de um ponto determinado da hierarquia organizacional” (CHAUÍ, 1997, p.11). No entanto, não é um discurso fundador ou inaugural e sim apresenta-se como um discurso proveniente de determinada pessoa situada em um lugar específico em uma circunstância específica.

buição dos estudos de Charles Darwin, também foram as principais bases de sustentação de tais argumentações. O discurso competente respondia a tudo através dos conceitos científicos em voga, auxiliados pela sociedade legitimadora, construindo “pré-conceitos” acerca de determinados grupos sociais, como por exemplo, os integrantes de religiões afro-brasileiras.

As concepções pejorativas atribuídas às religiões de matriz africana no Brasil e, conseqüentemente, no Recife, segundo Campos (2001, p. 25), devem-se ao choque ocorrido entre as práticas do curandeirismo e o advento da medicina institucional, que passa a ser praticada com maior frequência na primeira metade do século XIX. Havia, de acordo com a autora, uma preocupação em diferenciar “o saber produzido e referendado pela competência científica daquele produzido por pessoas ‘desqualificadas’ ao exercício de tal função” (*Ibid.*). Essa “competência científica” julgava-se dotada de poderes para enquadrar os indivíduos mediante um arcabouço epistemológico trazido da Europa por inúmeros de seus representantes. Mas, segundo Campos (2001, p. 31),

o médico não deveria, assim, preocupar-se tão somente com a cura da doença individual, mas realizar uma obra de caráter social, prevenindo o mal onde quer que ele se manifestasse, assumindo, assim, a responsabilidade pela saúde e pela higiene da cidade, pelo crescimento econômico do país e pela formação de uma ‘raça de trabalhadores’ saudáveis, física e moralmente.

Nessa perspectiva, é idealizada uma “cruzada civilizatória” (CAMPOS, 2001, p. 33) em que questões como a miscigenação e a conseqüente depuração de indivíduos miscigenados transformam-se em matéria de debate e missão de tais grupos, tendo em vista que “nessa época, o discurso médico condenava os contágios entre pessoas de ‘raças’ diferentes, argumentando que elas seriam uma fonte de degeneração racial e de degradação moral” (*Ibid.*). São publicados em razão de tais concepções inúmeros estudos a respeito de uma proposta de “depuração dos sangue inferiores” (*Ibid.*). Em seu primeiro número, o Boletim de Higiene

Mental⁵, no Recife, no ano de 1935, traz algumas “medidas eugênicas para beneficiar biologicamente a espécie”: seleção matrimonial; exame pré-nupcial; fomento à paternidade digna; retardamento da potencialidade indigna; limitação da natalidade em casos indicados; proteção à família de bens-dotados; segregação; esterilização; imigração selecionada; cruzamentos eugênicos, com impedimento para os disgênicos, consciência eugênica, política eugênica (*Ibid.*, p. 34). No que se refere às religiões de matriz africana, o mote para as perseguições realizadas pela polícia, dentre outros, era a prática do “baixo espiritismo”⁶ (*Ibid.*, p. 58) e que, conforme Campos (2001, p. 35), era “encarada como fenômeno psicopatológico”. Seu alvo, no Recife, foram os Xangôs.⁷

“Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife”

As informações acerca dos primórdios do Xangô no Recife advêm do Dr. René Ribeiro e sua referência à figura de número 105 do *Zoobiblion*, de Zacharias Wagner, que visita Pernambuco entre os anos de 1634 e

⁵ Segundo Campos (2001, p. 37), este Boletim foi dirigido por Ulysses Pernambucano e editado pela Diretoria de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas.

⁶ Conforme Campos (2001, p.233-235), a denominação “baixo Espiritismo” é criada devido a uma identificação das práticas religiosas afro-brasileiras com o chamado “Espiritismo científico”. “Essa noção [...] implica a prática de um ‘alto Espiritismo’, exercido livremente. [Assim] o ‘alto Espiritimo’ é percebido como prática benéfica, ao contrário do que realiza o baixo Espiritismo”.

⁷ Tradicionalmente, no Recife, as casas de culto das religiões de matriz africana são chamadas de Xangô, provavelmente, segundo muitos autores, por conta da popularidade do orixá Xangô nesta cidade. Observamos, porém, que, cada vez mais, as novas lideranças culturais, políticas e religiosas das religiões de matriz africana, no Recife, utilizam o termo candomblé ao se referirem a sua religião. Arrisca-se afirmar que isso se deve à influência da literatura sobre as religiões de matriz africana no Brasil, que maciçamente utiliza o termo candomblé. Outra provável influência poderá ser por conta do processo de reafrikanização, liderado pelos terreiros da Bahia e de São Paulo, que também utilizam o termo. Para o interessante estudo sobre a classificação dos terreiros de Xangô, ver (MOTTA, 1985, p.109-123) e também (BRANDÃO, 1986). Com relação ao processo de reafrikanização, dessincretização ver (SILVA, 2010).

1641 (Cf. RIBEIRO, 1978, p. 28).⁸ Em suas andanças no território, Wagner se impressiona com os folguedos dos escravos, semelhante a outros viajantes que por aqui estiveram em outros momentos, tais como Henry Koster, Maria Graham etc. A partir da descrição que o citado visitante faz acerca desses folguedos, Ribeiro chega à conclusão de ser a referida cerimônia uma “roda de Xangô” (*Ibid.*, p. 29).⁹

Percorrendo mais adiante a obra do autor, verificamos que existem outros determinantes para caracterizar o culto afro-brasileiro além daquelas que envolviam certo número de indivíduos. Assim, a atividade mágico-religiosa¹⁰ também é outro elemento característico do culto (*Ibid.*, p.30). Outra hipótese de embrião do Xangô pernambucano é, ainda, informada por Ribeiro, através dos maracatus, que, segundo ele, são resquícios da instituição dos reis de Congo¹¹ (Cf. RIBEIRO, 1978, p.35).

⁸ Segundo Brandão e Motta (2002, p.49), “não há quase documentação sobre o xangô escrita antes de 1930”.

⁹ O autor chega a estas conclusões a partir de algumas observações: “[...] o mesmo círculo de dançarinos a se movimentar para a esquerda com as atitudes coreográficas características; idêntica posição dos *ogan-ilu* a tocarem dois atabaques do tipo comum em toda a África Ocidental e um *agogô*; a jarra de garapa ao lado dos tocadores; a mesma posição e atitude do sacerdote. Chegavam a não “se reconhecerem” não porque estivessem “tão surdos e ébrios” e sim por ficarem no santo, condição psicológica que naturalmente ignorava o artista” (RIBEIRO, 1978, p.29).

¹⁰ “O ritual do Xangô, todo centrado em torno do sacrifício, possui (para utilizar a terminologia de Max Weber) aspectos nitidamente *mágicos*. O efeito das cerimônias decorre simplesmente de sua correta execução, sem requerer atitudes interiores ou disposições de caráter ético. De modo que essa religião não poderia estar mais distanciada (para ficarmos no vocabulário de Weber) de qualquer exigência ascética ou racionalizadora, sendo também avessa a toda forma de moralismo ou puritanismo. O culto implica um contrato de troca entre o orixá e o fiel. O que essencialmente importa é a capacidade de ambas as partes fornecerem os artigos (sacrifício e outras *obrigações*, por parte dos homens; assistência, por parte das divindades) compreendidos pelo pacto da reciprocidade” (MOTTA, 2006, p. 22-23).

¹¹ O Rei do Congo, segundo Marcelo Mac Cord, era um homem negro, de etnia Congo ou Angola, eleito pelos seus pares e representava a ordem no interior da irmandade, ficando os seus integrantes subordinados ao mesmo (Cf. MAC CORD, 2005, p.75-93).

A instituição reservada para os estudos e controle desses fenômenos, no Recife, foi o Serviço de Higiene Mental – SHM, chefiado por Ulysses Pernambucano, médico-psiquiatra com grande prestígio nos meios intelectuais durante os anos de 1920 a 1940.¹² Para Campos (*Ibid.*, p.58), o SHM se propõe “denunciar tudo o que se opõe àquilo que se consideravam as virtudes da sociedade: a devassidão, o mau comportamento, a perversidade dos costumes, a preguiça, enfim, os males que interpenetram a loucura”. Diante desses fatos, os integrantes das casas de cultos afro-brasileiras do Recife eram convidados a comparecerem ao SHM com o objetivo de serem avaliados (Cf. CAMPOS, 2001, p.59). Percebemos, através do estudo realizado por Campos (2001, p. 59), que essas atitudes vislumbravam, em âmbito nacional, o estabelecimento de um “controle científico”. No que se refere a uma ação mais específica, ela pretendia “substituir a ação da polícia”, garantindo o funcionamento das casas de culto e favorecendo, por outro lado, em razão das licenças concedidas, a entrada dos médicos-psiquiatras do SHM aos respectivos terreiros.

Gonçalves Fernandes foi um dos muitos auxiliares do Serviço de Higiene Mental que prestou assistência ao setor de Psicopatia de Pernambuco. Foi alienista do Hospital-Colônia Juliano Moreira, na Paraíba. Conforme já dito, havia uma “troca de gentilezas” entre os sacerdotes do culto afro-brasileiro e os pesquisadores do Serviço de Higiene Mental de Pernambuco. Diante dessa “reciprocidade”, foram produzidos os primeiros estudos acerca das religiões de matriz africana, mais especificamente do Xangô, e a obra de G. Fernandes, que, sem dúvida alguma, traz uma valiosíssima contribuição para a gênese das pesquisas no campo religioso afro-brasileiro na cidade do Recife.

¹² Entretanto, como podemos observar na obra de Campos (2001, p.59), o Serviço de Higiene Mental – SHM só começa a exercer essa função “em fins de 1932”. Anterior a ele esteve responsável a polícia, instituição subordinada à Secretaria de Segurança Pública – SSP, criada em junho de 1931, na interventoria de Agamenon Magalhães. De acordo com essa autora, “essa estratégia de tornar-se o órgão do Estado que passa a exercer o controle e a fiscalização em substituição da polícia, era exercida em nome da saúde pública” (CAMPOS, 2001, p.59).

O livro está dividido em cinco capítulos. No entanto, não nos debruçaremos em cada um deles. Nossa intenção é a de apresentar o que de mais significativo existe em sua obra e analisá-lo independente de uma sequência de páginas.

A localização geográfica e a social dos terreiros é um dos pontos iniciais a serem descritos pelo autor (FERNANDES, 1937, p.7). Há uma tentativa de vincular as práticas religiosas do baixo espiritismo ao ambiente social no qual seus respectivos integrantes estavam inseridos.¹³ Para o autor, as atribuições pejorativas ao culto afro-brasileiro adviriam da sociedade. Ela identificava tais cultos como “sede de práticas demoníacas” por não ter a ideia do sentido religioso dos toques (*Ibid.*). Essa falta de conhecimento era resultante, embora saibamos não ser a única, como veremos ao longo do texto, da repressão policial, dificultando “qualquer tentativa de contato com a vida íntima dos terreiros [...]” (*Ibid.*). Reportagens apresentavam essas casas de uma forma estereotipada, ou seja, não contribuía positivamente para o seu conhecimento profundo. É o Serviço de Higiene Mental, de acordo com o autor, que tenta apresentar, de forma “positiva”, os respectivos terreiros e a primeira investida foi dada pelo relatório do Dr. Pedro Cavalcanti¹⁴ intitulado “A baiana do Pina”.¹⁵

¹³ Esta mesma observação é feita pelo Dr. René Ribeiro. Segundo ele, essas casas localizavam-se de “preferência nos subúrbios da cidade, principalmente naqueles ocupados pela nossa população de níveis econômico e social mais baixos [...], compondo-se principalmente de indivíduos predominantemente mestiços escuros ou negros, analfabetos ou de instrução rudimentar, ocupados em profissões humildes e integrados à sua cultura local” (RIBEIRO, 1978, p.39).

¹⁴ De acordo com Brandão e Motta (2002, p.51), o médico, Pedro Cavalcanti, foi o primeiro pesquisador a publicar sobre o xangô no Recife. Sua comunicação está intitulada “As seitas Africanas do Recife”.

¹⁵ “Visitei hoje a seita africana da “baiana do Pina”. Essa seita não é registrada na Secretaria da Segurança Pública. Chama-se D. Fortunata Maria da Conceição a sua presidente. Recebeu-me desconfiada, porém sabedora das minhas intenções, não se fez de rogada para me prestar interessantes declarações. É ela natural da Costa d’África, estando já há muitos anos no Brasil, tendo residido no Rio (morro da Favela), na Baía (Largo do Sapateiro), em Maceió, e enfim no Recife, no Pina. Diz ter 110 anos de idade. É de nação Nagô e adora Sta. Bárbara. No seu terreiro, ha toques todos os sábados e domingo. Foi a iniciadora de mais dois terreiros aqui no Recife: o do finado Gentil, no Totó, e o do seu

Vemos, nesse pequeno relatório, informações valiosíssimas para aquela época. Primeiro, seu autor nota que a referida “seita” não era registrada no departamento responsável pela ordem pública. Isso era motivo para uma investida policial inesperada, bem como alvo de delações de outros sacerdotes religiosos do culto afro-brasileiro. Um segundo ponto a ser destacado é o da sucessão religiosa.¹⁶ De acordo com nossas observações, a “baiana do Pina” havia iniciado outros filhos de santo que se tornaram Babalorixás e, por conseguinte, na lógica dos órgãos competentes, seriam portadores, também, de inadequados preceitos religiosos. Um exemplo disso é o de Néri, pronunciado no citado relatório e, em seguida, integrando outro relatório que o caracteriza como adorador de seita “sem competência”, exposto mais adiante.

No que se refere a uma dita pureza religiosa dos cultos afro-brasileiros, o autor ainda afirma que ela não pode ser encontrada em razão de “modificações sofridas através do tempo, iniciando-se com a transferência na adoração dos ‘encantados da Costa’ em imagens de santos católicos” (*Ibid.*, p.10). Esta “adoração” ocorre em função das imposições dos senhores aos seus escravos. O objetivo era o de estes “venerarem” os deuses daqueles. Como consequência, encontramos um “ecletismo religioso” ou sincretismo associado a uma influência espírita (*Ibid.*). Ainda segundo o texto, o sincretismo ou o ecletismo representaria uma “identificação e tradução de poder e significado religioso” (*Ibid.*, p.130). Mas esse ecletismo não pode ser resumido a apenas essas práticas repressivas. Decorrentes das inúmeras batidas policiais, essas casas de cultos transformam-se em “sociedades carnavalescas” e/ou “centros espíritas” (*Ibid.*), dando margem aos jornais produzirem diversas reportagens depreciativas a respeito desses grupos, tais como

filho José Gomes da Silva (Neri), no Jacaré. Tem em sua casa (que é muitíssimo enfeitada com bandeirinhas de papel de cor) três grandes oratorios com cerca de 15 imagens de santos católicos, algumas delas grandes. A “baiana” informou-me não ter nenhuma imagem trazida da costa. Prontificou-se a fazer comigo uma revisão nas palavras africanas que o Serviço conseguiu com pai Anselmo, pois desconfia que deve haver coisa errada”. 1-9-1932. (as.) Pedro Cavalcanti. Auxiliar-tecnico (sic) (*Ibid.*, p.8-9).

¹⁶ Por “sucessão religiosa” entendemos, neste caso, ser a “transmissão” dos conhecimentos religiosos do culto afro-brasileiro a outro indivíduo.

a que foi publicada em “O Diário da Tarde”, em 1º de setembro de 1933, sob o título “Afogados, refúgio dos macumbeiros africanos. A polícia dissolve dois núcleos de bruxaria ali existentes. ‘Pai Noberto’ novamente experimenta o agradável conforto de um xadrez” e a do dia 12 de abril de 1934 desse mesmo jornal intitulada “O Centro Espírita Caridade e Amor em Jesus Cristo transformado em sede de ‘macumbas’ desenfreadas e delirantes – as estranhas receitas dos ‘espíritos’ – etc” (sic).

Tanto os títulos das matérias como a forma de se referirem às práticas religiosas afro-brasileiras trazem toda uma carga discursiva e, por conseguinte, pejorativa em seu conteúdo. Os africanos seriam macumbeiros, bruxos e deveriam ser levados às autoridades competentes para responderem pelo crime de exploração contra a ignorância das pessoas. É importante salientar que o citado sacerdote, Pai Noberto, integra uma lista denominada de “Lista dos adoradores da seita que não têm competência” (FERNANDES, 1937, p.17).¹⁷ A obra também traz o endereço dos respectivos terreiros em atuação na época. Isso inclui os dos seus informantes, dentre eles, o de Pai Anselmo, bem como os dos que são classificados como “não competentes” entre os quais está Pai Noberto.¹⁸

¹⁷ “1º Maria Gorda, na rua dos Craveiros, Fundão. 2º Zezefinha, na rua das Moças – é a casa suspeita. 3º Néri, no sítio de Adelaide, na Encruzilhada. 4º José do Café, na rua do Cipó, em Campo Grande. 5º Pedro de Alcântara, na rua da Regeneração. 6º Pai Noberto. 7º Amaro e José Cosme, filhos de Paisinho de Tegipió vão abrir terreiro. Aviso do babalorixá Anselmo ao Serviço de Higiene Mental” (FERNANDES, 1937, p.17).

¹⁸ “Seita africana Santa Barbara – rua da Mangueira 137, Campo Grande. (Mãe do terreiro: Maria das Dores); Seita Africana Santa Barbara – rua do Progresso, 13, Água Fria. (Pai do terreiro: Manuel ANSELMO Reis Hipólito); Seita Africana São Jorge – rua do Totó 6, Tegipió. (Pai do terreiro: Lucio Alves Feitosa); Seita africana São João – rua da Regeneração 1045, Água Fria. (Pai do terreiro: Artur ROSENDO Ferreira); Seita Africana Cosme e Damião – rua Francisco Berenger 147, Encruzilhada. (Pai do terreiro: APOLINÁRIO Gomes da Mota); Seita Africana São Sebastião – rua Serena 660, Campo Grande. (Pai do terreiro: OSCAR de Almeida) [...] Seita africana Ôbaoumin – Estrada Velha, 686, Chapéu de Sol. (Pai de terreiro: ADÃO) [...] Seita africana Obaruidá – rua do Cipó 21, Campo Grande. (Pai do terreiro: José Costa, vulgo NOBERTO)” (sic) (*Ibid.*, p.18-22).

Sem dúvida alguma, essa catalogação tem a ver com os objetivos do Serviço de Higiene Mental, pois

“[...] as práticas do ‘baixo espiritismo’ foram percebidas como um tipo de mal a ser sanado pelo Serviço, sendo introduzidas no discurso médico como equivalentes a qualquer outro problema de saúde encontrado no seio das populações carentes” (CAMPOS, 2001, p.58).

Em seguida, Fernandes apresenta alguns convites enviados pelos babalorixás ao Serviço de Higiene Mental¹⁹, bem como os regulamentos de alguns desses terreiros, tais como o “Estatuto da seita africana em adoração a Santa Barbara situada a Rua Francisco Berenger nº 147, logar Encruzilhada” (sic).²⁰ Acreditamos que essas atitudes, envio de convites e publicação de estatutos, na concepção dos sacerdotes e sacerdotisas, dariam uma melhor visibilidade ao seu terreiro. Ou seja, isso era uma forma de revelação das práticas ali exercidas e que possuía como objetivo a não associação das suas casas com os grupos denominados de “incompetentes”.

¹⁹ “Ilmo. Senr. Dor. Ulyse. Saúde. Felicidade, é que lhe desejo. Faço estas duas linhas participando a V. sara. que amanhã vou fazer a festa de changou e como disse a V. sra. em casa do senr. Oscar, e fiz o convite o Sr. Me disse que um dia ou dois antes mandasse lembrar, por isso escrevo a V. sa., doutor Pedro Cavalcante doutor Gilberto e as Exmas. Famílias. Fico esperando a chegada da V. S. Nada mais, do criado Obr. Endereço Rua da Mangaba nº 265, Campo Grande (a.) Sivirino Beserra [...] Ilmo Sr. Dr. Ulysses Pernambucano. Saudações. Levo ao vosso conhecimento que estamo no próximo domingo 17 do corrente as 16 horas a disposição de Vsa. Sia. causo seja lembrado, faço votos para que não seja esquecido este convite. N. B. a hora do Toque é as 16 terminando as 20 horas em ponto. Do cdo. e Odo. (a.) Adão” (FERNANDES, 1937, p.20-21).

²⁰ “Apolinário Gomes da Mota, Babalorixá da referida seita em adoração aos encantados da Costa da Africa com os seus regulamentos seguintes: temos que oferecer os nossos sacrificios a todos os encantados da Costa da África de conformidade com as ordens e respeito, conforme o rito da seita. Temos que funcionar as festas depois dos sacrificios oferecidos a todos os babarumael. Não poderão os filhos dos santos ir dansar sem que primeiro não cumpram com os seus deveres. Ir ao Pegi fazer o seu adobalê aos pés dos santos aos pés do seu babalorixá, aos pés de sua inan e sua mã pequena e ao Ogan. Não poderão os filhos de santo tomarem bebidas alcoolicas nem fumarem na ocasião das festas. Os filhos de santo na ocasião das manifestações terão o direito a uma iabá como a uma toalha para enchugar todos aqueles que estiverem manifestados tendo o cuidado para não deixar nem um cair, estas responsabilidades caberão a mã pequena e a todas as ilais” (sic) (*Ibid.*, p.23-24).

Assunto de intenso debate foi a proposta de regulamentação dos cultos, veiculada no Diário de Pernambuco, no dia 21 de julho de 1935 - “Vai ser restringida a licença para os toques nos xangôs. A polícia baixará uma portaria a respeito”. De acordo com a citada matéria, essas ações visavam a restringir os dias de cultos, que passarão a dezoito, em concordância com as festas que “lhe dão margem” (*Ibid.*, p.31). Ou seja, havia o interesse para a sistematização das festas dos Xangôs aos calendários católicos.²¹ De acordo com o autor, essa programação e solicitação da restrição aos cultos partiram do Babalorixá Anselmo (*Ibid.*, p.31-32), embora a respectiva matéria informe que a proposta partiu da Comissão de Censura. Havia, diante de nossas análises, uma “rede de intrigas” entre os Babalorixás recifenses. Anselmo²², Adão²³, Rosendo, Joana²⁴, Apolinário eram os sacerdotes de maior visibilidade entre os técnicos do SHM e considerados como portadores de uma competência e compromisso com a religião, servindo como modelo de sacerdotes do Xangô recifense a serem seguidos pelos demais. No entanto, nada impedia que, mesmo entre eles, momentos de desentendimentos ocorressem tais como o da portaria, citada anteriormente, restringindo o número de cultos aos terreiros e que foi alvo de protestos de alguns dos sacerdotes.²⁵ A esse respeito nos informa

²¹ “Festa dos Reis Magos: 5, 6 e 7 de janeiro; Festa de São João: 23,24 e 25 de junho; Festa de Nossa Senhora de Sant’Ana: 27, 28 e 29 de julho; Festa do Inhamé: 20, 21 e 22 de outubro; Festa da Senhora da Conceição: 7, 8 e 9 de dezembro; Festa do nascimento de Cristo: 24, 25 e 26 de dezembro” (*Ibid.*).

²² “Anselmo assevera que os seus despachos só visam fazer o bem. Seu ‘pai’, lá na Baía, lhe fez jurar só fazer o bem com os seus poderes de babalorixá” (FERNANDES, 1937, p. 82).

²³ “Neste terreiro de Adão nunca presenciei uma queda de santo. É difícilimo. O escrúpulo de Adão não permite mistificações. Passa-se ano inteiro sem que um dos filhos sequer manifeste o orixá” (*Ibid.*, p. 64).

²⁴ “Este terreiro em sua disposição nada difere do de Anselmo, padrão para o dos pequenos babalorixás” (*Ibid.*, p. 93).

²⁵ “Eu protesto contra a medida. Nem posso ceder a ela porque a data principal do meu terreiro, 20 de janeiro, foi cortada. Também foram cortadas as de 26 de janeiro, 5 de outubro, e 4 de dezembro, dias que não podemos deixar de festejar. Por isso não posso me submeter à medida da polícia [...] Não posso deixar de festejar o 26 de janeiro que é a “deixa de meu pai”. Essa data vem sendo festejada desde meu avô que deixou para meu pai e meu pai deixou para mim” (OSCAR, *apud* FERNANDES, 1937, p. 34-35).

Campos que tais práticas deladoras representam a circularidade do poder e do saber entre os inúmeros indivíduos na sociedade. Ao se apropriarem do “discurso competente do outro [...] eles o reformulam, de acordo com suas possibilidades, e o utilizam como legitimador e mantenedor de suas práticas” (CAMPOS, 2001, p.252). Quer dizer, alguns sacerdotes religiosos do Xangô recifense assumiram para si a tarefa de, para fugirem das perseguições dos órgãos competentes, fiscalizar e denunciar as casas de culto que não se enquadravam nos preceitos religiosos existentes em suas casas. Nessa perspectiva, a autora encontra um triplo movimento de resistência:

Primeiro, aceitando os critérios das elites dominantes, aceitam o combate aos curandeiros, tentando provar que não se encontram entre eles. Segundo, esse processo de distinção hierárquica. É utilizado internamente para classificar múltiplos movimentos de concorrência entre os diferentes grupos na luta por melhores posições no campo religioso. Em terceiro lugar passam a se constituir como instâncias que negociam politicamente com a sociedade o lugar de cada terreiro, em particular, como religião ou como caso de polícia. Ou seja, transformaram-se em mediadores políticos que atuam no espaço de negociação existente em torno da liberdade de culto (*Ibid.*).

Diante desse fato, poderíamos presumir que a visibilidade possuída hoje por algumas casas de Xangô recifense é fruto das atitudes acima descritas em épocas anteriores? A respeito de um dos Babalorixás citados acima, Pai Adão, cujo nome era Felipe Sabino da Costa, os pesquisadores do Xangô pernambucano Maria do Carmo Brandão e Roberto Motta atribuem a esse sacerdote, como resposta a nossa indagação, uma personalidade carismática. Para esses autores, a pessoa de Adão “representava um ato de fé num ato de fé, isto é, a fé que se transmite, passando dos que o conheceram aos que não o conheceram e que entusiasmo até o dia de hoje” (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 54). Mas será essa “personalidade carismática” a única resposta para nossas inquietações? É importante destacar que não havia um estado de subordinação aos órgãos públicos por todos esses terreiros. Campos apresenta como exemplo o xangô rezado baixo, forma

de culto “em que a música desaparece, celebrando-se as cerimônias unicamente através de orações sussurradas a altas horas da madrugada” (CAMPOS, 2001, p. 255). Outras formas de resistência também eram postas em prática pelos responsáveis dos terreiros tais como, a da “resistência direta”, na qual os sacerdotes ou sacerdotisas recebiam as autoridades policiais com hostilidade (Cf. CAMPOS, 2001, p. 256); “reações inesperadas”, como as de um Babalorixá que, ao ser levado até a delegacia, incorpora um espírito e que em nada modificou a sua pena, que foi a de reclusão (*Ibid.*, p. 257) e o processo de legalização da religião, abaixo-assinado remetido à Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, em 1967, solicitando a equiparação dos terreiros às demais religiões em funcionamento.²⁶

²⁶ “Nós abaixo-assinados, chefes e presidentes das associações que cultuam a seita africana, nesta capital, conhecida por “Candomblê” [...] viemos a essa Egrégia Assembléia, baseados no que preceitua o Art. n. 141 da Constituição Federal, parágrafos 11 e 12, [...] Conforme dizemos acima, solicitar que nos sejam extensivas as mesmas prerrogativas e os mesmos direitos que têm, as demais religiões, nas quais a polícia não tem intervenção direta e nem as consideram como diversões públicas [...] Frisamos aos Exmos. Srs. Deputados, que atualmente, todas as sociedades acima descritas, são constituídas de gente humilde, mas tendo em vista o maior nível social e moral dos seus componentes, que no seu todo coletivo somente benéficos-resultados poderão trazer a vida do próprio Estado. Nessas condições não viemos pedir nenhuma ajuda financeira, apenas que nos sejam dados o direito de reunião e das festas comemorativas do nosso culto, nas mesmas bases que têm as religiões: católica, espírita e protestante, as quais realizam os seus rituais e suas festas litúrgicas, sem a obrigação sistemática de pedidos a polícia para esse fim, como vem acontecendo com o culto africano, numa evidente diminuição de direitos que a própria Constituição garante. Com a obtenção desta facilidade que a própria Constituição Federal permite, ficariamos incentivados e obrigados moralmente, e em um futuro próximo, organizarmos uma federação que superentenda e fiscalize os maus adeptos e exploradores do povo que comumente aparecem em toda forma de religião [...] Firmemente confiamos no senso de democracia e de amor a liberdade que se constituem os componentes dessa augusta e douta Assembléia, nos firmamos agradecidos. Recife, em. Leovegiedo Guildes Alcoforado, Benedito dos Santos Leal, Carlos José Pereira, Josefina Guedes Santos, Manoel Dutra dos Martins, Eustáquio de Almeida, Manoel Mariano da Silva, Luiz Ferreira Pimentel, Iracema Leocardia Ferreira, Josefa Alcântara Fransilina, Apolinário Gomes da Mota, Severino Bezerra de Souza, Josefa Domingos Neto, Joana Batista dos Santos, Sebastiana Pascoal do Nascimento e Lúcia Alves da Silva” (CAMPOS, 2001, p.258-259).

É visível, observando o abaixo-assinado, conforme nos informa também Campos (2001, p. 259), o “jogo” proposto pelos seus signatários. Em troca da legalização da religião, eles se comprometeriam a criar um órgão de fiscalização específico, as federações, para a repressão dos “maus adeptos”. Outra observação faz-se, também, necessária – a da utilização do termo “Candomblê” para a “seita africana”, como se referem os seus signatários. Assim, complementando o que havíamos dito linhas atrás, a utilização do termo Candomblé ou “Candomblê” junto às religiões de matriz africana poderia ser, ainda, uma forma de deslocamento da concepção existente de religião. Tal proposta, assim, daria margem à elaboração de novos discursos cujo objetivo seria a desconstrução da carga pejorativa que havia na sociedade frente à religiosidade afro-brasileira.

Concebidas como práticas demoníacas e/ou associadas a distúrbios psicopatológicos, os quais, por consequência, produzem socialmente estigmas, resultados também das ações repressivas, as religiões de matriz africana vão sendo, paulatinamente, direcionadas pelos órgãos governamentais a se desentenderem mediante um discurso que os tornavam iguais. Inicia-se, assim, o processo de dissociação entre os afro-brasileiros, visto acima, que tem por finalidade se manterem conforme os padrões sociais exigidos. Assim, entendemos que as ações repressivas às religiões de matriz africana do Recife estão intrinsecamente associadas à tentativa de desconstrução da memória e tradição afroreligiosa. Mas, qual a nossa compreensão de memória e tradição?

As lideranças afro-brasileiras: resistência à tentativa de desaparecimento da memória e tradição do xangô recifense

Compreendemos por memória a capacidade que um indivíduo tem de lembrar-se de algo. Tomaremos, para este artigo, a concepção do sociólogo Maurice Halbwachs acerca do que ele denominou de “Memória Coletiva”. Segundo esse autor, a “Memória Coletiva” é a memória social de uma comunidade, embora não seja, como poderíamos

hipoteticamente afirmar, sua memória histórica.²⁷ Para que a memória coletiva em questão não seja de todo perdida, a participação do grupo é primordial. A memória coletiva é construída por um determinado conjunto de indivíduos em razão de um dado acontecimento (Cf. HALBWACHS, 2006, p. 64). Isso significa que a parcela da comunidade religiosa afro-brasileira que se “associou” aos pesquisadores do SHM foi a produtora das novas ressignificações realizadas em seu sistema de culto. Elementos descritos acima contribuíram para legitimar essa realidade. Era necessário a algumas dessas casas diferenciar-se das ditas “sem competência” e, por conseguinte, a partir dessa ressignificação, (re)construir a sua própria memória, ficando livre das repressões dos órgãos responsáveis para esse serviço. Apresentamos, sob a perspectiva de Halbwachs, alguns dos elementos que auxiliaram no processo de construção social da memória dessas casas: a *linguagem* vista acima e o *espaço*, entendido por nós como o meio social no qual indivíduos se inserem e que são pressupostos para a “permanência”²⁸ da memória religiosa de um dado grupo.

Ao lermos os relatos dos entrevistados, na obra de Gonçalves Fernandes (1937), e compararmos com os discursos atuais de líderes de terreiros, descobrimos que mereciam, também, ser interpretados sob um olhar diferenciado. Assim, pensando nas ações dos líderes de terreiros com seus “discursos competentes”, não só os da época em que este artigo trata, mas também na atualidade, sob o olhar da Ciência da Administração, percebemos que seus comportamentos nada mais eram e são competências desenvolvidas, ou seja, habilidades²⁹, já que pessoas líderes

²⁷ Halbwachs faz questão de esclarecer que, por história, ele entende ser “tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto” (HALBWACHS, 2006, p.79). A história tem início, segundo o autor, no momento em que a tradição ou a memória social se decompõe (Cf. HALBWACHS, 2006, p.101).

²⁸ Quando fazemos referência ao termo “permanência”, temos consciência de que ela, na realidade, é um processo de despersonalização e repersonalização do(s), indivíduo(s) pois o espaço, bem como os indivíduos, interagem, moldando-se.

²⁹ Chiavenato (1999, p.18) define a palavra habilidade como “a capacidade de transformar o conhecimento em ação, o que resulta em um desempenho desejado”.

“há em todo grupo humano, homens que, à diferença de seus companheiros, gostam de prestígio em si, sentem-se atraídos pelas responsabilidades, e para quem a carga dos negócios públicos traz consigo sua recompensa” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.298).

Queremos ressaltar, sob essa maneira de interpretar, que, nas casas de matriz africana, os líderes se assemelham aos de qualquer instituição, pois agem sob regras preestabelecidas por uma tradição, além de possuírem cultura organizacional, com objetivos e metas a serem alcançadas acordantes com sua missão.

As habilidades das lideranças³⁰ afroreligiosas mostraram-se, ao longo da história, como estratégias³¹ de ação e, também, fundamentais para o sucesso³² dos terreiros enquanto espaço aglutinador de uma comunidade. Um exemplo de estratégia utilizada pelos Babalorixás e Ialorixás, e que criou resistência à subordinação aos órgãos de segurança pública da época, foi aquela em que, em determinados momentos, recebiam-se as autoridades de maneira descortês, apontado por nós anteriormente. Essas competências³³ dos sacerdotes e sacerdotisas das casas de matriz africana, ainda hoje, transformam em situações de resultados, na busca da missão religiosa, os conhecimentos tradicionais e as experiências adquiridas, pois elas agregam valor às lideranças de terreiros e, conseqüentemente, sua comunidade, diante do cenário competitivo, que é a marca do campo religioso atual. Para os órgãos competentes, os Babalorixás e Yalorixás eram reconhecidos como líderes de terreiros, até os que portavam inadequados preceitos

³⁰ Liderança é a “influência interpessoal exercida numa dada situação e dirigida através de processo de comunicação humana para a consecução de um ou mais objetivos específicos” (CHIAVENATO, 1999, p.558). É um “fenômeno tipicamente social que ocorre exclusivamente em grupos sociais e nas organizações” (*Ibid.*).

³¹ Segundo Chiavenato (1999, p.355), “estratégia é a resposta organizacional às condições ambientais que envolvem toda a organização”.

³² Sucesso significando um resultado feliz, um êxito, um bom resultado do esforço que se desprende objetivando algo.

³³ Competência significa “o conjunto de habilidades para que a pessoa desenvolva suas atribuições e responsabilidades” (GRACIOSO, 2009, p.7).

religiosos, visto que consideravam todos iguais no discurso. Ou seja, na época, para a sociedade, havia legitimidade assegurada aos sacerdotes e sacerdotisas:

I. unicamente pela atitude interna, e neste caso: 1. de modo afetivo: por entrega sentimental; 2. de modo racional referente a valores: pela crença em sua vigência absoluta, sendo ela a expressão de valores supremos e obrigatórios (morais, estéticos ou outros quaisquer); 3. de modo religioso: pela crença de que de sua observância depende a obtenção de bens de salvação; II. também (ou somente) pelas expectativas de determinadas conseqüências externas, portanto: pela situação de interesses, mas: por expectativas de determinado gênero (WEBER, 1998, p.20-21).

Aqui cabe uma observação nossa - a habilidade discursiva do autor Gonçalves Fernandes (1937, p.55) quando ratificava, através dos depoimentos dos líderes afro-brasileiros, as práticas destoantes de certos Babalorixás e Ialorixás, alimentando a construção de resistência aos “grupos informais” de terreiros, que apresentavam práticas diferentes aos daqueles que considerava, nas entrelinhas, como modelo formal ou padrão.³⁴ A influência, exercida por Anselmo, nas linhas escritas por Gonçalves Fernandes, e que ora ousamos interpretar como características de um líder que influencia seus seguidores, é clara. Esse influxo nos remete à reciprocidade entre os interesses das pessoas que, em suas memórias, consideram a tradição, e os daqueles que gozavam de prestígio junto à sociedade. Entendemos, então, que “se se dão e se retribuem as coisas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’ – dizemos ainda ‘gentilezas’. Mas é também porque o doador se dá ao dar, e, ele se dá, é porque ele se ‘deve’ – ele e seu bem – aos outros” (MAUSS, 1974, p.129).

³⁴ “Anselmo na sua lista de babalorixás ‘sem competência’, expressão que para si envolve um significado especial, inclui Josefa (mais conhecida por Mãe Zezefinha) tendo mesmo denunciado que ela faz da seita um motivo para ‘negócio’ suspeito... Tive notícia de que no antigo terreiro de Almeida ocorria coisa semelhante. Posso garantir que em terreiros como o de Adão, Anselmo, Apolinário, Joana, entre muitos, absolutamente não são usadas tais práticas”. (sic) (1937, p.55).

Considerados legítimos, os líderes “competentes” também sofreram influências de seus liderados, pois existem

“de um lado os talentos e a autoridade do chefe, e de outro, o volume, a coerência e a boa vontade do grupo; todos esses fatores exercem uns sobre os outros uma influência recíproca” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 297).

Nada acontece sem o consentimento do grupo, mesmo que o líder imponha sua vontade, pois

“o consentimento é o fundamento psicológico do poder, mas, na vida cotidiana, ele se exprime por um jogo de prêmios e contrapremios que se dá entre o chefe e seus companheiros, e que faz da noção de reciprocidade mais um atributo fundamental do poder” (*Ibid.*, p.297-298).

Outro ponto igualmente importante é levarmos em conta os conflitos existentes entre os líderes afro-brasileiros, até os dias atuais, como os que acontecem, também, entre os líderes empresariais. Não podemos esquecer que essas pessoas sofrem influências do ambiente em que estão inseridas, da cultura, de suas experiências anteriores, etc., e, assim, possuem histórias, necessidades, valores pessoais e interesses diversos e são estas influências, como já observamos, que produzem novas memórias e tradições. Relembremos Halbwachs - “o lugar ocupado por um grupo não é como um quadro-negro no qual se escreve e depois se apaga números e figuras” (HALBWACHS, 2006, p.159).

Em razão da influência espacial, a tradição também se transforma, haja vista ser consequência da memória coletiva ou religiosa. Quando algum acontecimento abala a memória religiosa, isto é, sua estrutura, a tradição será afetada da mesma forma por esses abalos. Observamos que houve uma tentativa de sistematização dos cultos pelo órgão responsável por fiscalizar os terreiros. Nossa percepção é a de que houve uma tentativa de quebra da tradição religiosa e desestruturação da memória coletiva. Lembremo-nos das palavras do Babalorixá Oscar, impossibilitado de acatar a medida que restringia os toques. Percebe-

mos o que para ele era uma verdade, ou seja, ele acreditava que suas mais importantes festas tradicionais, principalmente a que considerava “a deixa” de seu pai, fossem esquecidas. Como Anselmo não o consultou para tomar a decisão, já que era seu companheiro de ideias, ele sentiu-se ofendido. Acreditamos que a ação desse líder em ir (acompanhado por seu “pai pequeno”) mostrou-se “competente”, ou seja, habilidosa, mesmo que impulsiva, pois as ações ditas “competentes” ou “incompetentes” de cada líder de terreiro, como as de qualquer pessoa que exerça liderança de qualquer natureza e até as dos liderados, dizem respeito “aos padrões de comportamento e atitudes individuais. São o SER de cada profissional; ou seja, como se comporta e no que acredita.” (GRACIOSO, 2009, p.11).

De acordo com Rivera, “uma tradição representa sempre uma tentativa de recuperação ou perpetuação de um fato original que com o transcorrer do tempo vai ficando cada vez mais longe no passado (RIVERA, 2000, p.130). Embora isso não signifique uma volta a ele (*Ibid.*). Resultante desse processo, ainda de acordo com Rivera, está o desenvolvimento de muitas memórias de substituição, “que tentam preencher o vácuo deixado pela perda de densidade e de unidade da memória coletiva” (*Ibid.*). As divergências de ações que acontecem entre as lideranças afro-brasileiras, como também entre estas e a sociedade, obedecem ao que lhes foi repassado como experiências vividas pelos seus antepassados, pelas referências que se deparam no dia a dia, e a tudo que compõe o cenário em que se encontram inseridos e que os motiva às ações.³⁵ Lembramos que o poder e a autoridade de um líder de terreiro advêm da dinâmica das “dádivas”, dos “recebimentos” e

³⁵ “O papel de um líder de terreiro é importante e sobrevive pelo próprio caráter institucional que controla toda a rede simbólica religiosa (objetivado, interiorizado e externado por todos os componentes que dela participam). O papel de líder de terreiro não se resume ao papel de conhecedor e detentor das estruturas religiosas, visto que alguns sacerdotes e sacerdotisas demonstram uma percepção maior em relação a seu papel de líder e de gestor institucional. Com aptidão e perspicácia, constroem marcas em suas lideranças, traçando e ficando reconhecidos por suas trajetórias de vida”. (VAZ, 2009, p.14).

das “obrigações de retribuir” no sentido maussiano³⁶. A tradição, ensinada e repassada aos que compõem os afroreligiosos, outrora por via oral, foi absorvendo novos modelos e configurações, dependendo de como eram percebidas por quem repassava e por quem escutava e aprendia, mas, principalmente, da “competência” dos líderes. Acreditamos que, se certos sacerdotes/sacerdotisas percebiam os ensinamentos de seus antecessores, levados pelas necessidades e desejos individuais, o aprendizado tenderia a padrões comportamentais singulares e, assim, transmitidos como tradição pela própria autoridade que o tornou reconhecido socialmente, pois, “quando se trata de tradições, a autoridade não é feita somente *a priori* social, mas ainda de *a posteriori* social; não somente das obscuridades de pensamentos, mas também da Antiguidade e da verdade dos acordos humanos.” (MAUSS, 2001, p.114). Esses acordos incluem políticas, interesses, desejos, necessidades e, principalmente, habilidades pessoais e coletivas.

Considerações finais

Diante dos fatos acima observados, torna-se importante retomar alguns pontos para esclarecimento, tais como os das transformações sociais e construções discursivas. O projeto moderno de sociedade que adentrava no Brasil carregava consigo um arsenal discursivo, embasado nas teorias evolucionistas, garantindo, mediante a sua adesão, a assepsia da sociedade, composta em sua grande maioria de mestiços, e que, por conseguinte, era concebida como degradante ao país. Realiza-se, então, uma “cruzada civilizatória”, que, no Recife, possui como representantes os médicos do Serviço de Higiene Mental. Como pudemos observar, o objetivo era realizar um controle das

³⁶ Estamos nos referindo ao que Mauss chamou de “*sistemas de prestações de trocas*”. Para maior aprofundamento, ler *Ensaio de sociologia*, constante em nossas referências.

ações de indivíduos portadores de uma “inferioridade biológica” e tentar extirpar do seio social esta degenerescência. O foco de atuação do Serviço foi o chamado “baixo espiritismo” ou xangôs. A associação inferioridade biológica, baixo espiritismo, xangôs não era de todo aceita pelas lideranças dos referidos cultos. Percebe-se, a partir desse momento, a atuação dessas lideranças, identificadas acima, e terceiro ponto a ser discutido nestas considerações finais, na tentativa de impedir a desconstrução da memória e, conseqüentemente, tradição religiosa de suas respectivas comunidades de culto. Através do controle objetivado pelo SHM, essas lideranças atuam na identificação e na delação das casas que não se apresentam conforme o modelo proposto pelos técnicos do Serviço e que estão em consonância com as práticas religiosas dos líderes associados ao citado órgão, cujas ações foram concebidas como um triplo movimento de resistência: anuência em servir de modelo para outras casas de culto que, paralelamente, coloca-os em destaque com relação aos demais e, por fim, atuação como informantes dos xangôs que se apresentam dispersos ao modelo proposto. Claro está que as estratégias aqui descritas atingiriam a estrutura religiosa dos ‘xangôs-modelo’. Era necessário, para não serem arrolados como praticantes do chamado “baixo espiritismo”, um “ajuste” nas formas de culto dessas casas para que se apresentassem condizentes com as propostas modernizantes da sociedade. Mas não podemos esquecer, também, as ações dos demais sacerdotes ou sacerdotisas concebidos como representantes do “baixo espiritismo”. A “insubordinação” destes indivíduos relegou-os ao ostracismo. É inconcebível não situá-los, da mesma forma, como líderes do culto afroreligioso. Em defesa de suas tradições, opõem-se aos ditames dos órgãos ditos competentes na análise das práticas religiosas da sua religião. Devemos, assim, dosar as atribuições concebidas a um determinado grupo. Em defesa de uma tradição, a comunidade afroreligiosa dividiu-se – de um lado, o grupo associado ao Serviço de Higiene Mental de Pernambuco, e do outro, os “insubordinados”. Com quais dos citados grupos estaria o verdadeiro modelo afroreligioso do xangô recifense?

Referências

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco. **Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife**: organização econômica. 1986. 204 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

_____; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Caminhos da alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 49-87. ISBN 85-87478-08-7 (Coleção memória afro-brasileira).

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. 2001. 310 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia**. O discurso competente e outras falas. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997. 309p. (Biblioteca da educação. Serie 6. Filosofia;v.2).

CHIAVENATO, Idalberto. **Administração nos novos tempos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1999. 710 p.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica; Civilização Brasileira, 1937. 158p.

GRACIOSO, Luiz Francisco. **Liderança empresarial**: competências que inspiram, influenciam e conquistam resultados. São Paulo: Atlas, 2009. 136 p.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. 224p.

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios**: 1875-1914. 9. ed. Trad. de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rev. Técnica de Maria Celia Paoli. São Paulo: Paz e terra, 2005. 546p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 400 p.

MAC CORD, Marcelo. **O rosário de D. Antonio**. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife (1848-1872). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005. 294p.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. Trad. de Luiz João Gaio; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Estudos). 493 p.

MOTTA, Roberto. **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. 160 p. (Cursos e Conferências, 19).

_____. Religiões afro-brasileiras. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAQ, 2006. p. 17-35.

ORLANDI, Eni de Lourdes P. **As formas do silêncio**. 6. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. 181p.

_____. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis: Vozes, 1996. 150p.

_____. Discurso, imaginário social e conhecimento. **Revista Em Aberto**. Brasília, Ano 14, n. 61, p. 53-59, jan/mar, 1994. Bancos de Dados. Disponível em <http://www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view/911/817>>. Acesso em 06/07/08 às 18h05m.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. 2. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978. 162p. (Série Estudos e Pesquisas, 7).

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e modernidade: a precariedade da memória religiosa contemporânea. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo. v. 14, n. 18, p.121-144, jun. 2000.

ISSN 0103-801X.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. 6. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 287p.

SILVA, Luiz Claudio Barroca da. “**Santo não é Orixá**”: um estudo do discurso antissincretismo dos integrantes de religiões de matriz africana. 2010. 150p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

VAZ, Maria da Penha de Carvalho. **Lideranças afro-religiosas**: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2009.

WEBER, Marx. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. 464 p.

contatos:

Luiz Claudio Barroca da Silva
e-mail: lbarrocadasilva@yahoo.com.br.

Maria da Penha de Carvalho Vaz
e-mail: mariadapenha.vaz@gmail.com.

TRADIÇÃO, HISTÓRIA, SIMBOLISMOS, RECIPROCIDADE, IDENTIDADE: O CÍRIO DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ

*Raymundo Heraldo Maués**

RESUMO

O artigo trata do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, Pará, abordando, do ponto de vista socioantropológico, seus aspectos históricos, assim como as questões relacionadas aos seus simbolismos, suas tradições, o sincretismo religioso que contém, a reciprocidade e as identidades que tal celebração promove. **PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia; catolicismo; festa religiosa; ritual; mito.

Tradition, history, symbolisms, reciprocity, identity: the wax candle of “Nazaré” – Nazareth – in “Belém do Pará” – in Para’s Bethlehem

ABSTRACT

The article is about the Círio of our Lady of Nazareth, in Belém, Pará, studying its socio-anthropological and historical aspects, as well as the issues related to its symbolism, traditions, the religious syncretism that it contains, the reciprocity and the identities that such celebration promotes.

KEY WORDS: Amazon region; catholicism; religious feast; ritual; myth.

Neste artigo, o Círio de Nazaré será pensado como fenômeno sociocultural e não apenas como celebração religiosa, mesmo que seja, como é comumente reconhecido, a mais importante celebração católica que acontece, há mais de duzentos anos, na cidade de Belém,

* Doutor em Antropologia - Museu Nacional/UFRJ; Bolsista de Produtividade – CNPq; Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PPGCS - Universidade Federal do Pará/UFPA

capital do estado do Pará. Nada de novo nessa segunda afirmação, mas, para os devotos que dela participam, trata-se de algo que é sempre repetido – mesmo que não católicos e/ou não paraenses possam discordar –, como afirmação que faz parte do próprio ritual. Por outro lado, o Círio constitui, em si mesmo, um símbolo, como importante manifestação das culturas local e regional. Além disso, sua condição de fenômeno social, que vai muito além de uma simples celebração católica, deve ser fortemente enfatizado. Nos termos de Marcel Mauss, é um fenômeno social total (MAUSS, 1974 [1923/1924]), mas que é visto pelos devotos, antes de tudo, como procissão, manifestação de fé e, num sentido ampliado, como festa religiosa.

Breve descrição do Círio de Nazaré

O Círio representa, também, um conjunto de rituais que incluem várias “romarias” (pequenas procissões), a Trasladação, o Círio propriamente dito, a Festa de Arraial, as Novenas, as Missas, as manifestações paralelas, mas integradas a ele, como a Festa das Filhas da Chiquita, o Auto do Círio, a Feira de Brinquedos de Miriti, os fogos, a Procissão da Festa, o Recírio e muitas outras formas de celebração religiosa ou rituais paralelos¹. Como acontece em algumas festas religiosas católicas, o Círio se compõe de duas procissões principais: a primeira, a chamada Trasladação, é aquela que ocorre na noite anterior, que transporta a imagem de um lugar para outro: ela segue das imediações da Basílica de Nazaré, onde fica a maior parte do ano, para a Catedral, mais conhecida como Igreja da Sé. Por ser noturna, essa procissão é feita à luz de velas (círios), embora as luzes elétricas da cidade não se apaguem. No dia seguinte, pela manhã, é que se faz a procissão principal, o Círio propriamente dito.

¹ Existe vasta bibliografia sobre o Círio de Nazaré, tanto do ponto de vista religioso quanto sociológico, literário, antropológico, geográfico, histórico. Entre os estudos mais importantes, devo mencionar um pequeno número, embora arriscando-me a cometer injustiças. Destaco, porém, aqui, os trabalhos de Alves, I. (1980), Alves R. (2002), Bonna (1992), Coelho (1998), Dubois (1953), Moreira (1997), Pantoja (2006), Rocque (1981), Saré (2005) e Vianna (1968).

As chamadas “romarias” são muitas, que precedem e sucedem a Trasladação e o Círio, mas a mais importante delas é a Romaria Fluvial, na manhã do sábado, em que se faz a Trasladação. No dia anterior, a imagem é levada, por terra, até a principal vila do município de Belém, chamada Icoaraci. A Romaria Fluvial transporta a Santa em navio da Marinha de Guerra, acompanhado de inúmeras embarcações, desde Icoaraci até Belém, por um longo trecho da Baía de Guajará, que banha essa vila e essa cidade. Do cais do porto, a Santa é levada, em nova romaria – a dos Motoqueiros – até um colégio religioso de freiras, o Gentil Bittencourt, bem próximo à Basílica de Nazaré, de onde sairá, à noite desse sábado, a Trasladação.

A Festa das Filhas da Chiquita e o Auto do Círio são duas manifestações consideradas pelas autoridades religiosas e por muitos devotos como “profanas” e, mais que isso, no caso da primeira, sobretudo, como desrespeitosa e, mesmo, blasfema. O Auto do Círio acontece na noite da sexta-feira que antecede a procissão principal do Círio. Segundo o Dossiê do IPHAN, que levou ao registro do Círio como patrimônio de cultura imaterial brasileiro, o Auto do Círio é

um cortejo de cultura popular, atualmente organizado pela Escola de Teatro da Universidade Federal do Pará, com participação da classe artística. O cortejo percorre as ruas do bairro da Cidade Velha, com os artistas fantasiados (monstros, palhaços, anjos, diabos, bruxas, magos, ciganos, ladrões etc.), desenvolvendo performances teatrais. Durante o percurso são realizadas paradas em *estações* previamente determinadas, localizadas em frente a monumentos históricos (IPHAN, 2006, p. 56).

Quanto à Festa das Filhas da Chiquita, objeto de muita polêmica, o mesmo Dossiê a descreve como o evento que começa na noite do sábado da Trasladação, desde o ano de 1978, “num dos lugares por onde passam as procissões da *trasladação* e do Círio, em frente ao chamado Bar do Parque, na praça da República”. A Festa da Chiquita é organizada por artistas e homossexuais e nele ocorre a “entrega dos prêmios ‘Veado de Ouro’ e ‘Rainha do Círio’ (o ganhador é escolhido independentemente de sua opção sexual) e venda de cerveja. A partir

de 1979, artistas locais começaram a participar do evento. Em 1997, introduziu-se o prêmio ‘Botina de Ouro’, destinado a uma homossexual”. O evento começa logo após a passagem da Trasladação pelo lugar e dele “participam grupos homossexuais e simpatizantes da sociedade de Belém. As premiações acontecem já de madrugada, no próprio dia do Círio, sendo aguardadas com bastante ansiedade pelo público” (IPHAN, 2006, p. 58-59).

A festa de arraial, as novenas, as missas são eventos corriqueiros em toda a celebração católica. Assim como a chamada “procissão da festa”, que, nas outras, costuma ser o evento mais importante. No Círio, porém, a procissão da festa é um evento pouco concorrido, já que o Círio propriamente dito, com o qual oficialmente se abre a festa do arraial, suplanta, de longe, a todas as demais procissões. E o Círio possui ainda o chamado “Recírio”. Na véspera, durante a noite, dá-se a “queima de fogos” (de artifício), que é sempre muito esperada, pois se trata de um belo espetáculo pirotécnico, o último de toda a celebração. No dia seguinte, pela manhã, temos o Recírio, uma outra procissão, com a qual se encerra a chamada Quadra Nazarena.

Nesse dia (manhã de segunda-feira, ao final dos 15 dias de festividades) Belém tem suas atividades reduzidas, os servidores públicos são dispensados e o comércio só abre as portas após o meio-dia. Colégios também suspendem as aulas e liberam estudantes e professores para participarem da tradição que se incorporou aos festejos nazarenos há mais de um século. É quando a imagem *peregrina* retorna para as dependências do Colégio Gentil Bittencourt, para sair somente no próximo ano, revivendo e atualizando a devoção nazarena. Trata-se de uma procissão marcada pela despedida, em que os fiéis, emocionados, acenam com lenços brancos ou leques para a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, dando, assim, o seu último adeus (IPHAN, 2006, p. 48-49).

Como o Círio se instituiu ao longo de sua história

Os dados históricos e, muitas vezes, apenas a tradição oral, mostram que ele tem origem na devoção nazarena, que teve começo em Portu-

gal, no século XII, no momento da constituição da Nação Portuguesa. A imagem da santa foi “achada” por pastores, próximo a uma aldeia de pescadores, que hoje é a cidade turística de Nazaré, com sua bela praia. Ali vivia um nobre português chamado D. Fuas Roupinho, um dos principais cortesãos de D. Afonso Henriques – primeiro rei de Portugal, que, segundo a lenda, tornou-se devoto da santa, tendo sido salvo, milagrosamente, de cair num abismo, por intercessão de Nossa Senhora². No caso do Pará, a devoção começou, inicialmente, na cidade de Vigia, microrregião do Salgado (área litorânea), lá existindo desde, pelo menos, a segunda metade do século XVII. De lá teria, provavelmente, vindo para Belém. A tradição conta que a atual imagem que se encontra na Basílica de Nazaré teria sido achada por um homem do interior chamado Plácido, junto a um riacho ou igarapé (na linguagem regional) de nome Murutucu, num lugar que, na época, ficava fora da cidade de Belém, mas já na estrada que ligava a capital do Estado do Grão-Pará a Vigia, ponto estratégico de defesa montado pelos portugueses à margem da baía de Marajó (cf. DUBOIS, 1953; ROCQUE, 1981; MAUÉS, 1995).

Veja-se que, em ambos os casos, tanto em Portugal, como no Brasil, as imagens foram “achadas”. São inúmeros os santos achados na tradição católica, desde a Idade Média. O fenômeno dos santos achados (mais frequentemente santas) é semelhante ao das aparições de santos, dos santos que choram, dos santos que suam (geralmente sangue), ou santos que transmitem mensagens a videntes (seja durante aparições ou por alguma outra forma de interlocução, inclusive a chamada “locução interior”). Esses videntes, donos de santos e outros personagens, geralmente são leigos, pessoas pobres, índios, caboclos, pastores, pessoas do povo, às vezes místicos, mais raramente sacerdotes, religiosos (as) e outros devotos. Como refere Carlos Alberto Steil, citando historiadores como Peter Brown e William Chistian, o fenômeno das imagens achadas, nas suas origens, pode ter tido um sentido de afirmação da devoção popular em detrimento de uma postura

² Sobre essas questões, consultar o interessante opúsculo de Boga (1948).

de controle, ou monopolização, dos bens simbólicos do catolicismo por parte da autoridade eclesiástica: essas imagens “significaram uma reação popular ao controle e domínio eclesiásticos, exercidos através do culto centrado nas relíquias” (na Idade Média). E acrescenta: “ao controlar as relíquias, que geralmente eram propriedade das catedrais e dos monastérios, os líderes religiosos e políticos controlavam o acesso do povo ao sagrado”. O povo, no entanto, deslocando “o culto aos santos das relíquias para as imagens, que apareciam à margem dos centros de poder (...), reconquistava um acesso ao sagrado que podia dispensar a mediação institucional” (STEIL, 2003, p. 25-26).

Quando o fenômeno é reconhecido como relevante para a evangelização pela igreja oficial (o que acontece raramente), o lugar transforma-se num santuário de devoção e de peregrinação, que pode chegar a ter grande importância. São mais raros os santuários que prosperam sem um reconhecimento oficial, mas existem. Em Belém, ocorreu o reconhecimento pelo bispo diocesano, cerca de 20 anos depois do “achado”, que teria ocorrido no último ano do século XVII, depois das conhecidas “fugas” da santa, que teimava sempre em voltar para o lugar do achado. Isso foi feito pelo primeiro bispo do Grão-Pará, que, assim que assumiu sua diocese, visitou a ermida de Plácido e colocou Belém sob a proteção da Virgem. Mais tarde, pediu-se autorização ao rei de Portugal para fazer-se a festa oficial e, depois de muitos anos, em 1793, realizou-se o primeiro Círio, patrocinado pelos poderes civil e eclesiástico (cf. ALMEIDA PINTO, 1906; ROCQUE, 1981; VIANNA, 1968).

Os simbolismos do Círio de Nazaré

O Círio, como manifestação religiosa católica de grande importância e relevo, está cheio de simbolismos, que se fundam na tradição cristã/católica e na cultura popular amazônica, cujas origens se ligam às culturas e tradições europeia, indígena (principalmente de fundo tupi) e africana (resultante da vinda de importante contingente de escravos mina para o Pará, desde o século XVII, mas, especialmente, nos primeiros anos da segunda metade do XVIII).

O primeiro e principal símbolo do Círio é o manto de Maria, que cobre com sua proteção o conjunto dos fiéis. Esse símbolo é coextensivo ao próprio catolicismo, pois esse manto abriga uma grande variedade de manifestações. O catolicismo é uma religião sincrética (cf., entre outros, BOFF, 1982), mesmo que seus agentes e ministros nem sempre pensem assim. Ele tende a abarcar grande variedade de manifestações. A Igreja é *católica* em dois sentidos principais: não só porque se pensa como *universal* mas também porque tem um caráter que se poderia chamar de “*encompassador*”: para ela, nada é completamente estranho, as diversas culturas humanas são englobadas por ela³. O primeiro exemplo desse fato está no chamado Novo Testamento, no livro dos Atos dos Apóstolos. Quando o espírito de Deus desce sobre os discípulos reunidos e lhes confere seus dons, eles passam a pregar a mensagem na sua própria língua, mas são entendidos pelas pessoas que se aglomeravam para a festa de Pentecostes, em grego, em latim, em aramaico, em árabe, enfim, em todas as línguas que essas pessoas falavam. Foi o fenômeno da *xenolalia*, que é considerado pelos cristãos como muito raro, mas do mesmo gênero do fenômeno mais comum, especialmente hoje, que se multiplicou com o crescimento do pentecostalismo (inclusive católico), que chamamos de *glossolalia*⁴.

Mas, nessa variedade, temos também um conjunto de manifestações simbólicas no próprio Círio. A começar pelo fato de que Nossa Senhora de Nazaré é uma santa das águas. Sua devoção surgiu em Portugal, numa aldeia de pescadores, Nazaré (como dito acima), e veio, pelo mar, para outra aldeia de pescadores, Vigia, e só depois chegou a Belém. O primeiro “milagre autêntico” de Nossa Senhora de Nazaré, em Portugal, foi o de D. Fuas Roupinho e, na sua alegoria, além do homem a cavalo prestes a cair no abismo, junto à praia (mas salvo por

³ Sobre isso, cf. Lubac (1968: 29), que nos fala de uma catolicidade visível dessa Igreja, como expressão normal de sua riqueza interior, que é a *variedade*, o que surge numa fórmula antiga, em latim: *circumdata varietate*.

⁴ Sobre a glossolalia, fenômeno amplamente estudado pelos especialistas, consultar, entre outros, o estudo de Pollak-Eltz (1999).

Nossa Senhora), vemos, também, ao fundo, uma caravela num mar revolto, sendo salva da tempestade por Maria. Essa representação, a meu ver, faz referência simbólica ao segundo “milagre autêntico”, o de Vasco da Gama, que também teria recebido a proteção da Virgem na sua viagem de descobrimento das Índias. Os pescadores em Vigia agradecem à Virgem por terem sido salvos de naufrágios. Na história do Círio de Belém, há referência a um naufrágio, no século XIX, cujos sobreviventes invocaram a proteção de Nossa Senhora e isso deu origem ao desfile em procissões sucessivas do escaler em que se salvaram. A Amazônia é uma terra das águas, do maior rio do mundo. Nossa Senhora de Nazaré protege os navegantes nessa imensa região, com seus grandes rios e lagos, sua navegação e sua pesca artesanal. Além disso, na véspera do Círio, como visto acima, faz-se a bela romaria fluvial, significante expressivo desse significado tão caro aos devotos de Maria de Nazaré.

Mas a procissão é também uma cobra (lembrar Gilberto Gil: “Olha, lá vai passando a procissão, se arrastando que nem cobra pelo chão”). A maior procissão católica do mundo. Na Amazônia, uma cobra grande, imensa cobra. Isso, secundado pelas cobras de miriti (arte e brinquedo regional muito característico), em miniatura. E pela corda (um dos mais importantes artefatos e, ao mesmo tempo, símbolos do Círio), que pode também ser representada nos brinquedos de miriti. E que, com todo o seu simbolismo de promessa e sacrifício, é também um símbolo fálico (como os mastros de santos), sobretudo agora, que perdeu sua função de puxar a Berlinda e se transformou numa espécie de “mastro” de santo ou de santa, com várias “estações” (com as diversas transformações pelas quais passou, na tentativa de adequá-la à imensa procissão em que o Círio se transformou). Tantas barcas, tantas cobras. No mito, além disso, a narrativa sobre a existência em Belém de uma imensa serpente amazônica subterrânea (uma cobra grande, viva e encantada), que, numa das versões desse mesmo mito, tem sua cauda em baixo da Igreja da Sé (um imponente templo cujo início da construção remonta ao século XVIII), Igreja de onde sai a procissão do Círio. E sua cabeça, sob os pés da Virgem, em baixo de seu santuário, a Basílica

de Nazaré (construída nas primeiras décadas do século XX), aonde chega o Círio, ao final da longa procissão. Uma referência – certamente inconsciente – a um dos mais importantes sentidos bíblicos da vitória da Redenção, trazida por Maria, a mãe do Salvador, que calca com seus pés a serpente, símbolo do pecado e da perdição. Repito, a serpente grandiosa, uma cobra grande, uma serpente amazônica, mas representada, no ritual, por numerosas outras pequenas serpentes.

E aqui estão vivos todas as lendas e mitos amazônicos que fazem referência aos encantados ou caruanas, aos orixás, às religiões que provêm dos índios e dos africanos, muito presentes no Círio, a despeito de todos os esforços disciplinadores das autoridades eclesiais, que procuram afastá-los. Afastá-los, mesmo com todas as recomendações das sucessivas reuniões do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), especialmente das duas últimas conferências, que falam sobre a *inculturação*, o *ecumenismo* e o *diálogo inter-religioso*. A última delas, em Aparecida, santuário semelhante ao de Nazaré, onde há também uma Basílica e onde a Virgem Negra (como outras Virgens Negras pelo mundo católico) foi “achada”, num rio, Nossa Senhora (da Conceição) Aparecida, Padroeira do Brasil, sincretizada em tantas casas de culto de matriz africana como Iemanjá, portanto – também – uma *Rainha das Águas* (cf. Fernandes 1988).

E, finalmente, embora sem esgotar todos os seus simbolismos, o almoço do Círio, que se faz em todas as casas de devotos, quando a procissão termina. A comunhão, a solidariedade, a reciprocidade, a manifestação da gratidão e, ao mesmo tempo, da identidade regional. Nele, pelo menos idealmente, devem estar dois pratos típicos da cozinha paraense: a maniçoba e o pato no tucupí. Comidas sincréticas, que unem, nesses pratos, as cozinhas indígena, africana e portuguesa. O pato – como ave que existe em toda parte, em todo o mundo, porque é capaz de voar para todos os continentes –, aferventado, assado e cozido no tucupí (suco da mandioca cuja origem é amazônica e indígena). A maniçoba, que, além da folha da maniva/mandioca, é também um prato com claras influências africanas e, embora com nomes diver-

sos, hoje muito popular em países africanos⁵. Comidas altamente sofisticadas. E também perigosas, como devem ser as comidas ou bebidas rituais ou sagradas. Porque são vistas como *reimosas*, na Amazônia. Tais comidas e bebidas de sacrifícios de animais, especialmente o pato e o porco. Claro que, hoje, compramos o pato e o porco já abatidos e não realizamos o ritual de nossos antepassados, de sacrificar os animais no quintal de casa. Essas comidas são, por exemplo, tão sofisticadas ou mais – embora sem ter, evidentemente, seu caráter sacramental, sagrado – como o pão que, no cristianismo, é o símbolo do corpo de Cristo e, conseqüentemente, da Igreja. De uma diversidade de grãos, moídos e unidos pela água, com o fermento na massa, que depois é levado ao forno e, pelas palavras sagradas, transforma-se no alimento ritual com que os fiéis comungam na diversidade de povos e de culturas, em união com o Cristo. Mas, em termos de simbolismo, tão somente, sem o caráter sacramental cristão/católico, o almoço do Círio é também uma forma de comunhão, em homenagem à Virgem.

Os significados do Círio e o cotidiano

Pode-se então perguntar de que maneira esses significados dialogam com o cotidiano, e como podem existir além dos 15 dias da quadra nazarena (a Festa de Nazaré) ou da procissão em si (o Círio propriamente dito). Uma primeira resposta pode ser a seguinte: é conhecido o dito local de que o Círio representa o “Natal dos paraenses”. Claro que não é a mesma coisa, nem no sentido litúrgico, nem no sentido mais profano, da reciprocidade admirável da troca de presentes, muitas vezes, porém, banalizada no Natal pela mercantilização das relações. Mas os paraenses trocam dádivas durante o Círio. Costumam falar em “Feliz Círio”, como se fala no Natal. Trocam dádivas de solidariedade e de gratidão, entre si e com a Santa. E vivem o ritual do

⁵ Comunicação pessoal do antropólogo brasileiro/africano (nascido no antigo Zaire, atual República Democrática do Congo) Kabengelê Munanga, professor titular da Universidade de São Paulo, que é também um aficionado da maniçoba servida em Belém.

Círio em todas as suas manifestações, de diferentes formas, em seu cotidiano, nos lares, nos locais de trabalho, no bairro, nas igrejas, nas escolas. Muitos, que não são nem católicos (alguns deles evangélicos, talvez mais radicais), vivem o Círio de diversas formas, nem que seja para criticá-lo, como em faixas nas quais, às vezes, aparecem nas ruas, quando se aproxima a data da realização do grande evento (“Eu vou na corda de Jesus”). Ou para explorá-lo comercialmente, mesmo também que sejam crentes de outras religiões, ou se declarem “sem religião”, ou não sejam crentes.

Outra forma de viver e dialogar com esse cotidiano diz respeito a um símbolo tradicional do Círio, já acima referido, que são os chamados brinquedos de miriti, muito apreciados pelas crianças. Nesse artesanato dos brinquedos de miriti, há, também, um simbolismo muito forte, que representa a cultura regional. As atividades do cotidiano, os animais, os brinquedos e uma forma de arte genuinamente local (paraense), que hoje é muito apreciada e está-se espalhando graças às pessoas que compram esse artesanato e o levam para várias partes do mundo. Podemos, então, citar as palavras do poeta e professor de estética, João de Jesus Paes Loureiro, em livro publicado, fruto de sua tese de doutorado:

Os brinquedos de miriti são uma epifanização de uma cultura amazônica submersa sob camadas culturais que se foram empilhando na Amazônia. Revelam, portanto, essa outra que está além das evidências, essas raízes submersas prontas a aflorar em atividades de cunho material ou simbólico do imaginário. Esse outro que a cultura amazônica é além das aparências e que vem das realidades psicossociais encobertas por tantas fases de colonização ou desenvolvimento não engajado na cultura. Esse país submerso pode revelar-se pela mitologia, por exemplo, nas encantarias situadas numa realidade além do real e da cultura manifesta. Ou, mesmo, nas cidades encantadas submersas no imaginário, como Abaetetuba, transfigurada na ilha da Pacoca e guardada pela boiúna, a cobra-grande mítica (LOUREIRO, 1995, p. 397).

Pessoalmente, como sou nativo de Abaetetuba (nasci no interior do Pará, no furo do Quianduba, um lugar certamente desconhecido mesmo para a maioria dos paraenses), aprendi, desde criança, a trabalhar com o miriti. Sabia, por exemplo, fazer aviõezinhos e pequenos barcos de miriti, que levava como trabalho escolar para as antigas aulas de trabalhos manuais. Nunca imaginei, na época, que essa atividade pudesse tornar-se tão importante para o Círio, como um dos aspectos mais valorizados da cultura regional, nesse conjunto de festividades, nem se transformar numa manifestação artística tão apreciada como é hoje. Nunca imaginei, naquela época, que os brinquedos de miriti pudessem transformar-se num dos elementos mais valorizados da cultura e da identidade de minha cidade natal, que se manifesta, hoje, não só no Círio, mas também no “Miritifest”, que se celebra agora todo ano. Então, o Círio aparece como aspecto fundamental das culturas paraense e amazônica, incentivando outros aspectos e servindo para valorizar manifestação artística tradicional e pouco valorizada (até há pouco tempo) numa cidade do interior, mas que hoje é o símbolo dessa mesma cidade e um dos símbolos da região, correndo pelo mundo.

O Círio, a Virgem de Nazaré e a identidade regional

Seria possível pensar que crescer e conviver em meio a uma festa que provoca tamanha comoção e entusiasmo torna o paraense um povo diferente? Seria um exagero fazer tal afirmação? Todas as culturas são diferentes umas das outras, na grande diversidade que é constituída pelas várias sociedades humanas. Somos todos brasileiros e partilhamos elementos identitários comuns, como, por exemplo, a língua. Mas nossa maneira de falar é diferente do falar maranhense, do nordestino e do gaúcho, por exemplo. O Círio é um elemento importante da identidade paraense, mesmo que não sejamos todos católicos (embora a maioria se diga assim). Sei de uma família judia que costumava (não posso afirmar se ainda o faz) celebrar o almoço do Círio, à sua maneira, por uma razão de identidade regional, sem deixar de ser judia. Conheço pessoas não religiosas que vibram com o Círio, porque acham que é um elemento fundamental de nossa cultura. Mas, é claro, sei que há também pessoas, em Belém e no Pará, que não se entusiasmam e,

mesmo explicitamente, rejeitam o Círio, muitas vezes por motivos religiosos. E há católicos paraenses que não se identificam com o Círio, sobretudo aqueles que habitam e nasceram em áreas de colonização mais recente.

A própria imagem de Nossa Senhora é um símbolo também. Claro que sim. Sobre isso, tenho mais a acrescentar. Há muitas imagens de Nossa Senhora de Nazaré. Há também muitas lendas ou mitos sobre ela. A imagem de Portugal, segundo a lenda, teria sido esculpida por São José, tendo a própria Virgem por modelo e teria sido “encarnada” (pintada) por São Lucas. Depois de pertencer a São Jerônimo e a Santo Agostinho, foi parar na Península Ibérica, doada por esse último santo a monges agostinianos. Quando se deu a invasão da península pelos Mouros, o Rei dos Visigodos e um monge fugiram com a imagem, mas foram obrigados a deixá-la numa gruta, onde ficou perdida até ser encontrada, vários séculos depois, pelos pastores. Claro que essa lenda tem a finalidade explícita de valorizar a devoção. Mas os historiadores sabem que a imagem é muito mais recente do que conta a lenda. Além disso, há dois modelos de imagens de Nossa Senhora de Nazaré. A mais comum, aquela em que ela carrega o menino em seu colo, e a Madona do Leite, em que aparece amamentando Jesus. Essa, nós não encontramos no Pará, mas existe em Portugal. Claro que são duas formas explícitas de valorizar a maternidade e, a segunda, de maneira mais vívida⁶.

Ainda no Pará, as duas imagens mais tradicionais são a da cidade de Vigia, no litoral do estado, e a “verdadeira”, de Belém. Ambas são do período colonial. A de Vigia deve ser a mais antiga (a devoção começou lá no século XVII), mas tem uma característica especial: é uma santa de roca, não tem corpo esculpido, só tem uma armação, que sustenta suas vestes, seu manto. Ela também possui cabelos humanos. Há várias lendas a respeito, inclusive a da mulher que, indo vestir a santa, teria ficado cega ao querer saber como era o corpo dela. A de

⁶ Sobre estas questões, cf., especialmente, Boga (1948) e Coelho (1998).

Belém é chamada de “verdadeira” não porque a de Vigia seja falsa, mas porque, em Belém, existem várias réplicas dela. Ela não sai no Círio porque, segundo a lenda, jamais quis deixar o local de seu “achado”. Entre as réplicas, as duas mais importantes são a do Colégio Gentil Bittencourt, que antigamente saía na Trasladação e no Círio e a “peregrina”, que, de alguns anos para cá, passou a substituir a do Colégio Gentil. A imagem peregrina foi mandada confeccionar na Itália, pelos padres barnabitas, tendo uma característica especial: enquanto a “verdadeira” representa uma matrona portuguesa dos séculos XVII ou XVIII, obedecendo à época em que deve ter sido esculpida, a peregrina foi propositalmente feita com o semblante de uma mulher do povo, característica de nossa época. Uma figura morena, “cabocla”, com seu filho, também, “caboclo”. Claro que isso é uma forma de praticar aquilo que estudiosos católicos chamam de “inculturação”, tendo a finalidade explícita de aproximar ainda mais essa devoção ao povo.

Vale também perguntar se existe algo que explique a força, ou o aprofundamento, da relação entre a Virgem de Nazaré e os seus devotos. No catolicismo, Maria é a principal mediadora/mediateira entre os homens e Deus. Os protestantes e os pentecostais evangélicos (nem sempre se reconhecendo ou sendo reconhecidos como protestantes) rejeitam essa mediação. Para eles o único mediador é Jesus Cristo. Já falei acima sobre a importância da diversidade para o catolicismo, de seu caráter encompassador, e a importância do manto de Maria para englobar toda essa diversidade. Isso tudo é muito relevante e ajuda a entender a força de Maria para os católicos e para o catolicismo. Ainda mais que, para os protestantes e os pentecostais evangélicos, Maria é uma mulher morta, que viveu e morreu como qualquer mulher no mundo. Que só ressuscitará, juntamente com toda a humanidade, no final dos tempos, quando acontecer a segunda vinda de Cristo. Por isso, embora seja respeitada, não pode ser venerada como o é pelos católicos (acusados por muitos deles como “idólatras”). Para os católicos, ao contrário, Maria não é morta, mas viva, subiu aos céus como seu Filho. Só que, no caso de Jesus, fala-se em Ascensão (aceita pelos protestantes). No caso de Maria, os católicos

praticantes são obrigados a acreditar no dogma da Assunção de Maria, o que, claro, é negado pelos protestantes. Ela é viva, está em companhia de seu Filho e intercede junto a Deus pelos seus “filhos”, os outros seres humanos. Isso tudo, de modo bastante simplificado, é uma diferença teológica importante entre catolicismo e protestantismo. Mas há outra questão que, em parte, foge ao âmbito da teologia. Por que Maria pode ser tão importante para os católicos populares e tão importante como mediadora? Ela é uma mulher, uma mulher que foi escolhida para ser Mãe de Deus. E que também é Virgem, a Virgem Mãe de Deus. Essa condição feminina e, sobretudo, o mistério que a envolve representam algo de tão poderoso e impressionante que a faz tão importante para o povo católico. E, assim, ela aparece com suas diferentes invocações e suas diferentes manifestações. Por isso Maria se manifesta, também, como disse acima, a videntes no mundo inteiro. Ela se manifesta através de suas imagens que são “achadas”, suas imagens que “fogem”, “andam” misteriosamente (numa das portas da Igreja Madre de Deus, na Vigia, existem, no batente de mármore, as “marcas” de seus pezinhos, que deixou impressas numa de suas saídas). Suas imagens “choram”, “suam sangue”. Na maioria dos casos, a Igreja Católica não reconhece essas manifestações, mas elas são o testemunho da força de sua devoção e, ao mesmo tempo, representam, em muitos casos, formas de os leigos e os humildes afirmarem sua devoção e sua autonomia diante dos poderes laicos e religiosos.

Concluindo este ensaio

À guisa de conclusão, gostaria de destacar alguns pontos. Em primeiro lugar, o Círio, como fato social total, faz apelo à reciprocidade em termos do que foi formulado por Marcel Mauss ou, com outras palavras, o que esse autor chamou também de um sistema de “prestações totais” (MAUSS, 1974 [1923/1924]). As dádivas trocadas envolvem os seres humanos e a divindade. Trocas entre os romeiros, dos romeiros e devotos com os organizadores e as autoridades religiosas (não só num sentido positivo, da dádiva, mas também no da reciprocidade negativa, da tensão e do conflito) assim como dos seres humanos (devotos, romeiros, organizadores, sacerdotes, autoridades eclesiásticas)

e a divindade, mediados pela medianeira por excelência, a Virgem. Mas não só com as entidades católicas como também com outras “divindades”, os caruanas, os orixás, os caboclos e tantas outras. E, neste ponto, poderíamos invocar outro autor, contemporâneo de Mauss, mas cuja proximidade com o sociólogo francês chega a ser surpreendente, ao tratar das relações entre gratidão, reciprocidade, lealdade e dádiva. Trata-se de Simmel, de cuja obra (talvez, neste particular, menos conhecida no Brasil), desejo citar pequeno trecho:

Embora no sentimento chamado de gratidão o caráter sociológico surja muito menos diretamente, sua importância sociológica não deve ser subestimada. Somente a insignificância de seus atos concretos, que contrastam, entretanto, com a imensa esfera de sua aplicação, tem aparentemente escondido a circunstância de que a vida e a coesão da sociedade seria mudada de forma imprevisível sem esse fenômeno (Simmel 1950: 1950: 387)⁷.

Falar aqui em gratidão é muito adequado, na medida em que, no Círio, as dádivas recebidas pelos romeiros e devotos, bem como por todos os que vivem o Círio, precisam ser lembradas e retribuídas, mesmo numa sociedade onde o valor do dinheiro e das relações impessoais tende a se impor. E, por isso, a gratidão para com a Virgem de Nazaré, a Santa dos paraenses, precisa expressar-se num ritual de tanta relevância. Como também nos diz o mesmo sociólogo alemão:

Mas há também inumeráveis outras relações, às quais as formas legais não se aplicam, e nas quais o reforço da equivalência está fora de questão. Aqui a gratidão aparece como um suplemento. Ela estabelece o laço de interação, da reciprocidade do serviço e do retorno do serviço, mesmo onde não são garantidos pela coerção

⁷ Fiz aqui a tradução da tradução. O texto em inglês, que é a tradução do original em alemão, é o seguinte: “Although in the feeling called gratitude the sociological character emerges much less directly, its sociological importance can hardly be overestimated. Only the external insignificance of its concrete acts which contrasts, however, with the immense sphere of its application has thus far apparently concealed the circumstance that the life and the cohesion of society would be unforeseeably changed without this phenomenon”.

externa. A gratidão é, assim, um suplemento da forma legal no mesmo sentido que mostrei que é também a honra (Simmel: 1950: 1950: 387)⁸.

Aqui está, também, de modo muito claro, o sincretismo religioso, que se faz sentir, fortemente, em toda a celebração do Círio, num sentido amplo. Creio que esse sincretismo já ficou claro pelo que vai acima, mas gostaria ainda de enfatizar mais uma vez que o Círio não é só católico (no sentido restrito, de uma Igreja particular), mas católico num sentido não usual, no de uma forma de universalidade que só pode se expressar mais claramente através daquilo que acima mencionei, ao citar o texto de Lubac (1986): *circumdanda varietate*. O manto de Maria de Nazaré cobrindo todos esses participantes, mesmo os não católicos, ou os católicos não tão próximos dos ensinamentos da hierarquia, que compõem sua religião com diversas formas de *bricolage*, como hoje é tão próprio da religião na modernidade (cf. Lévi-Strauss 1970 [1962] e Hervieu-Léger 1999).

Tudo isso tem a ver com as tradições que se mesclaram desde o período colonial na Amazônia: as crenças e práticas religiosas indígenas, as tradições religiosas e culturais da Europa medieval (e de muito antes, dos antigos povos que precederam os romanos), o catolicismo sincrético trazido pelos portugueses⁹ e as tradições africanas. O Círio herda tudo isso e constrói novas tradições nos seus mais de duzentos anos (sem contar o período em que a devoção a Nossa Senhora de Nazaré esteve restrita a Vigia, no interior do Pará, desde a segunda metade do século XVII). Uma memória coletiva que foi construída socialmente (Halbwachs 1956) e que resultou no que podemos ter hoje, na modernidade.

⁸ “But there also are innumerable other relations, to which the legal form does not apply, and in which the enforcement of the equivalence is out of the question. Here gratitude appears as a supplement. It establishes the bond of interaction, of the reciprocity of service and return service, even where they are not guaranteed by external coercion. Gratitude is, thus, a supplementation of the legal form in the same sense that I showed honor to be”.

⁹ Sobre esse catolicismo português, ver o excelente trabalho de Sanchis (1983).

E, ainda, tudo isso se expressando através do simbolismo que se reconfigurou em contato com a natureza amazônica¹⁰. Esse simbolismo, porém, já parcialmente detalhado no que vai acima, não está desligado da questão identitária, na medida em que o próprio Círio, como o conjunto da chamada Festa de Nazaré, faz parte dessa identidade paraense e amazônica (como a festa de santo ou de santa em geral), embora essa identidade seja invocada somente pela maioria dos católicos (mesmo que, entre os católicos, como foi dito, alguns não o assumam como identidade). No entanto, as comidas regionais – e, sobretudo, aqueles pratos que caracterizam o almoço do Círio – são, de fato, elementos identitários reivindicados pela maioria, mesmo por aqueles que não são católicos e que não se identificam com o Círio. Por isso, poder-se-ia perguntar se, por aí, não estaríamos diante de uma nova forma de “ecumenismo”, algo que une a maioria dos paraenses, como manifestação e orgulho regional, através da culinária, não necessariamente ligada (mas também ligada) a essa tão expressiva e fascinante manifestação religiosa católica.

Referências

ALMEIDA PINTO, Antônio Rodrigues de. “O bispado do Pará”. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*, Tomo v. Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, 1906.

ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

ALVES, Regina. **Círio de Nazaré**: da taba marajoara à aldeia global. Dissertação de mestrado em comunicação e cultura contemporânea, programa de mestrado institucional em comunicação e cultura contemporâneas, Universidade Federal do Pará / Universidade Federal da Bahia. Belém: 2002.

¹⁰ Sobre essa questão, cf. Pantoja & Maués (2008), onde é desenvolvida análise mais detalhada sobre as relações entre natureza e cultura.

- BOFF, Leonardo. Igreja, Carisma e Poder. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOGA, Mendes. **D. Fuas Roupinho e o Santuário da Nazaré**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, Ltda, 1948.
- BONNA, Mizar. **Círio. Painel de vida**. 2. ed. Belém: Secult, 1992.
- COELHO, Geraldo. **Uma crônica do maravilhoso**: legenda, tempo e memória no culto da Virgem de Nazaré. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1998.
- DUBOIS, Padre Florêncio. **A devoção à Virgem de Nazaré, em Belém do Pará**. Belém, 1953.
- FERNANDES, Rubem Cesar. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: SACHS, V. **Brasil & Estados Unidos**: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 85-111.
- HALBWACHS, Maurice. **La Mémoire Collective**. Paris: PUF, 1956.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris: Flammarion, 1999.
- IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Círio de Nazaré (elaboração do texto: Márcio Couto Henrique, Maria Dorotéia de Lima e Raymundo Heraldo Maués). Rio de Janeiro: IPHAN, 2006. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=725>. Acesso em 31/10/2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. São Paulo: Editora Ncaional, 1970 [1962].
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: Uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.
- LUBAC, Henri de. Circumdata varietate. **Comunicações do ISER 5** (22): 28-31, 1986.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca

nas sociedades arcaicas. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, v. II, 1974 [1923/1924].

MAUÉS, R. Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesialístico**. Belém: Cejup, 1995.

MOREIRA, Eidorfe. **Visão Geo-Social do Círio**. Belém, Imprensa Universitária, 1971.

PANTOJA, Vanda M. L. **Negócios sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Belém: UFPA, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2006.

PANTOJA, Vanda M. L.; MAUÉS, R. Heraldo. O Círio de Nazaré na Constituição e Expressão de uma Identidade Regional Amazônica. *Espaço e Cultura (UERJ)*, v. 24, p. 57-68, 2008.

POLLAK-ELTZ, A. Glosolalia – hablar en lenguas. **Presencia ecumenica**, n. 38, p. 80-84, 1999.

ROCQUE, Carlos. **História do Círio e da Festa de Nazaré**. Belém: Mitograph, 1981.

SANCHIS, Pierre. **Arraial: Festa de um Povo, as romarias portuguesas**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983, pp. 59-82.

SARÉ, Larissa Latif Plácido. **A Serpente no Asfalto: Um Estudo Compreensivo do espetacular na Corda dos Promesseiros do Círio de Nazaré em Belém do Pará (Doutorado em Artes Cênicas)**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2005.

SIMMEL, Georg. *The Sociology of Georg Simmel*. Translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950.

STEIL, Carlos Alberto. As aparições marianas na história recente do catolicismo. In STEIL, C. A.; C. L. MARIZ; M. L. REESINK (orgs.):

Maria entre os Vivos, Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

VIANNA, Arthur. “Festas populares do Pará; I – A Festa de Nazareth”. **Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**, Tomo III. Belém: SECULT, 1968.

contato:

e-mail: hmaues@uol.com.br

A BÍBLIA E A LITERATURA DO OCIDENTE LÍNGUA MÃE, LEI DO PAI E DESCENDÊNCIA LITERÁRIA

*Jean-Pierre Sonnet**

*la Bible est faite pour être déchiffrée et
résonner au milieu des autres lettres et de
leur fait.*

P. Beauchamp

RESUMO

O artigo trata da relação entre a Bíblia e a literatura no Ocidente. De início, salienta-se a importância da Bíblia e dos poemas de Homero como matrizes geradoras da literatura ocidental. Em seguida, é apresentada a genialidade da arte narrativa bíblica. Então, o tema central do artigo é tratado sob dois aspectos: o primeiro é o da influência que a Bíblia exerceu na literatura ocidental. De fato, a literatura do Ocidente releu e reescreveu, sem cessar, as narrativas bíblicas. O segundo é o da *luta edipiana* da literatura com a Bíblia, que, tantas vezes, quer tomar o lugar de quem, por assim dizer, lhe deu a identidade.

PALAVRAS-CHAVE:

THE BIBLE AND THE WESTERN LITERATURE: MOTHER IS LANGUAGE, FATHER'S LAW AND LITERARY OFFSPRING

ABSTRACT

This Article deals with the relation between the bible and the western literature. From the beginning, one may emphasize the bible's and homer's poems importance as the western literature breeders. Afterwards, one may show up present the biblical narrative art geniality. Then, this Article central theme is dealt with

*Professor convidado do Pontifício Instituto Bíblico, em Roma, onde leciona Hermenêutica Bíblica

taking into account two aspects: the first is that one which regarding to the influence the bible has exercised upon the western literature. Indeed, the western literature has reread and has rewritten, unceasingly, the biblical narratives. The second one – second aspects – is dealt with the literature Edipian struggle against the Bible, which often pretends replacing that one which, so to speak has imported identity to it.

KEY WORD: Bible; western literature; Mother’s Language; Father’s Law; Edipian struggle.

No seio de uma obra que apareceu em francês em 1999, *Ruiner les vérités sacrées: Poésie et croyance de la Bible à aujourd’hui* (*Fazer ruir as verdades sagradas: Poesia e crença na Bíblia hoje*), Harold Bloom, um dos gigantes da crítica literária estadunidense, e uma de suas crianças terríveis, escreveu as seguintes palavras:

Aproximadamente pelo ano 100 a.C., um fariseu compôs aquilo que a tradição chamou de Livro dos Jubileus, título exuberante para um escrito de qualidade bem mediana. Esta obra cheia de palavreados é igualmente conhecida como o Pequeno Gênesis, denominação estranha pois ela é bem mais longa que o Gênesis e cobre também o Êxodo. A leitura do Livro dos Jubileus não me traz nenhum prazer, no entanto, ele me fascina, não por seja lá o que for que ele contenha, mas por tudo o que ele exclui.¹

Aquilo que o Livro dos Jubileus descarta do Gênesis e do Êxodo, explica Bloom, é, dito em poucas palavras, sua trama narrativa.² O autor do Livro dos Jubileus esqueceu o essencial: a Bíblia, primeiro e antes de tudo, conta histórias. E ajunta o crítico literário estadunidense, isto é, também o que fez Homero.

¹ H. Bloom, **Ruiner les vérités sacrées. Poésie et croyance de la Bible à aujourd’hui**, traduit de l’anglais par R. Davreu, Bibliothèque critique, Belfort, Circé, 1999, p. 9.

² Bloom designa, de fato, a trama narrativa primitiva do Pentateuco, que ele chama de “Javista” ou ainda o “escritor J”, em uma referência a uma teoria histórico-crítica hoje amplamente contestada (cf. sobre o mesmo tema H. Bloom e D. Rosenberg, **The Book of J**, New York, Random House, 1990). Isso não afeta a pertinência da constatação de Bloom a respeito da descategorização do relato bíblico no livro dos Jubileus.

É impossível decidir se a palma do gênio narrativo mais vigoroso vai para um ou para o outro. Tudo o que podemos todos dizer é que o Gênesis e o Êxodo, a *Ilíada* e a *Odisseia* fundam o vigor literário ou o sublime, e que depois é de acordo com este padrão que nós consideramos Dante e Chaucer, Cervantes e Shakespeare, Tolstoi e Proust.³

Eis uma escala do fato literário à qual a consciência cultural francófona de forma alguma nos habituou. Os anglo-saxões, herdeiros da *King James Version*, guardariam, na memória, certas genealogias literárias que nos escapam? Tratando-se da Bíblia, a opinião de Bloom seguramente faz eco ao famoso estudo do crítico literário canadense Northrop Frye, que reconheceu na Bíblia *Le grand code* (*O grande código*) da literatura do Ocidente.⁴ Nessa investigação, Frye *fila*, ele próprio, com uma perspicácia crítica surpreendente, a frase do poeta e pintor visionário inglês William Blake (1757-1827): “The Old and New Testaments are the Great Code of Art” (*O Antigo e o Novo Testamento são o Grande Código de Arte*). Contudo, não nos enganemos: o índice da obra de Frye reenvia, de igual forma, a Dante, a Milton, a Goethe, a Byron, a Arthur Rimbaud, a Wallace Stevens. O fenômeno do “grande código” desborda, evidentemente, o domínio anglofônico. O testemunho de George Steiner a respeito da fecundidade literária da Bíblia vai-nos permitir compreendê-lo em que medida:

Nossa poesia, nosso teatro e nossa ficção seriam incompreensíveis se omitíssemos a presença permanente da Bíblia [...]. Essa presença vai do volume imenso da paráfrase bíblica às alusões as mais tangenciais ou disfarçadas. Ela compreende todas as formas de intertextualidade, de incorporação entre as linhas. Como circunscrever uma implicação tão constante que vai da tradução ou da paráfrase dos textos bíblicos nos mistérios da Idade Média à presença oblíqua do bíblico em *Absalão*,

3 Bloom, **Ruiner**, p. 10.

4 N. Frye, **Le Grand Code. La Bible et la littérature**, traduit de l'anglais par C. Malamoud, Paris, Seuil, 1984.

Absalão! de Faulkner? Qual rubrica única pode dar conta da utilização feita de Acab e de Jonas em *Moby Dick*, do redimensionamento de personagens bíblicas e de epístolas na *Divina Comédia* de Dante, e da renarração massivamente amplificada do mundo dos patriarcas na tetralogia que Thomas Mann consagrou a José? Se uma personagem secundária como a mulher de Ló já aparece na poesia em inglês medieval, nós a reencontramos em Blake ou em Joyce. E ainda, ela está no centro do poema de D. H. Lawrence, “She Looks Back” (*Ela olhou para trás*). A substância de Moisés e de Sansão ocupa um lugar privilegiado no romantismo francês com Victor Hugo e Alfred de Vigny. Proust, tal como o conhecemos, não existiria sem Sodoma e Gomorra, nem Kafka sem as Tábuas da Lei, nem Racine sem Ester e Atalia. Os ecos bíblicos, o jogo de citações camufladas ou a paródia são tão indispensáveis ao *Fausto* de Goethe que aos misteriosos reflexos do Éden e da Queda em *A taça de ouro* de Henry James (título que se cria tirado do Eclesiástico) ou às mutações desoladas e sarcásticas dessa intriga primeira em *Esperando Godot* de Beckett. A enumeração completa seria impossível.⁵

Esse é o fenômeno que interrogarão estas páginas. Como a Bíblia tornou-se o ponto de partida de tal tradição em literatura? Em virtude de sua autoridade moral e espiritual, sem dúvida, mas, também, conjuntamente, e de uma maneira que, frequentemente, escapa à pessoa que crê, em virtude de sua própria qualidade literária. “A Bíblia é também uma literatura e o Deus de Israel é a maior personagem literária de todos os tempos”, escreve Erri de Luca, fino leitor da Bíblia, sem ser, ele mesmo, um crente.⁶ Entre essa dupla autoridade, religiosa e literária da Bíblia e a fecundidade que ela teve nas literaturas, qual relação observar? Dois aspectos desse fenômeno serão, aqui, observados. A Bíblia, de um lado, desempenhou o papel de matriz em relação à literatura do Ocidente. Além dos clássicos gregos, foi ela que forneceu o

⁵ G. Steiner, **Préface à la Bible hébraïque**, traduit de l’anglais par P.– E. Dauzat, Bibliothèque Idées, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 113-116.

⁶ E. de Luca, **Un nuage comme tapis**, traduit de l’italien par D. Valin, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 9.

repertório de figuras e de intrigas que povoa a cultura ocidental. A Bíblia, por outro lado, recebeu, igualmente, um papel paternal nesta concepção: a literatura do Ocidente manteve com o livro uma relação sob forma de luta com o anjo, análoga à luta de Jacó em Gn 32. O pensamento literário serviu como medida das Escrituras assim como alguém se mede pela autoridade paterna e pela lei do pai. Nesse retrato de família, o outro grego da Bíblia, a obra de Homero, também desempenhou um papel fundador, ainda que distinto – e teremos a ocasião de observar interessantes cruzamentos nas linhagens. Ao final de nossa investigação, uma questão se imporá: nesta descendência inusitada, e notadamente, nos últimos desses rebentos literários, com traços, ao menos, imprevisos (à maneira da Jerusalém de Isaías, a Bíblia poderia perguntar-se diante deles: “estes, quem lhes deu a luz a mim?” [Is 49,21]), a Bíblia se perde ou se salva?

1 A arte da narrativa bíblica

Para melhor perceber a fecundidade das Escrituras bíblicas na escritura literária do Ocidente, importa identificar o que tem de particular a arte literária da Bíblia. Em sua obra *L'Art du récit biblique* (*A arte da narrativa bíblica*), Robert Alter, especialista em literatura comparada, trouxe à luz, com uma rara felicidade, essa arte bíblica de contar.⁷ Uma tese audaciosa sustenta o conjunto de seu estudo: a revolução monoteísta, própria à fé de Israel, foi acompanhada de uma revolução literária. Nós o sabemos: a Bíblia hebraica retoma boa quantidade de seus materiais das culturas religiosas – notadamente mesopotâmicas – que lhe são próximas (pensemos no relato da criação e no relato do dilúvio). Mas a Bíblia hebraica se afastou do universo mítico das literaturas próximo-orientais por uma arte de narrar *sui generis*, de acordo com o novo dado, que é o monoteísmo ético de Israel.

⁷R. Alter, *L'Art du récit biblique*, traduit de l'anglais par P. Lebeau et J.-P. Sonnet, coll. Le livre et le rouleau 4, Bruxelles, Lessius, 1999.

Do lado mesopotâmico e do egípcio, as narrativas fundadoras colocam em cena panteões que se situam em uma esfera autônoma de intrigas que interferem no mundo dos homens. O que advém aos homens é, em boa parte, respingos das intrigas internas ao mundo dos deuses – e isso a partir da criação, que a narrativa mesopotâmica *Enuma Elish* apresenta como um combate entre os deuses. A narrativa bíblica, quanto a ela, põe em ação um Deus único que, no misterioso desígnio de sua vontade, encara a liberdade dos filhos de Adão. Qual é o meio literário privilegiado no Próximo Oriente antigo? A epopeia versificada, que encontramos tanto em *Enuma Elish* e *Atrahasis* como na epopeia de *Gilgamesh*, que Alter demonstrou ser um meio totalizante, e mesmo inexorável, apropriado a uma visão fechada da história e da relação do homem com o divino. A Bíblia, e trata-se de um fato único no Próximo Oriente antigo, recorre a um outro meio literário: aquele da prosa narrativa. Por que esse recurso à narrativa e às virtudes das histórias em prosa para dizer a história e os fundamentos da história? Porque somente a prosa narrativa, com seu jogo complexo e aberto, permite a representação da relação sutil das liberdades divina e humana, que se encontram uma frente à outra na história. Sobre a cena do relato, na simplicidade e complexidade da intriga, no espaço e tempo da interação das personagens, assistimos a isso mesmo que se desveste à representação do discurso versificado da epopeia ou ainda à tomada do discurso especulativo – ao encontro do desígnio de Deus e da liberdade dos homens.⁸ A intenção teológica está aqui inteiramente “colada” na articulação narrativa e, como o sublinha Alter,

⁸Tratando-se do discurso especulativo, cf. P. Ricœur, “Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion”, *Recherches de Sciences Religieuses* 73 (1985) 18-19. Um acontecimento da história da Igreja tem aqui valor de parábola. Em 1607, o Papa Paulo V pôs fim à controvérsia chamada *de auxiliis*, entre Jesuítas e Dominicanos, controvérsia a respeito das relações mútuas entre graça e liberdade. O Papa pôs fim por uma espécie de não lugar, proibindo cada uma das partes de tratar a outra como herética. Suspende, assim, a querela dos teólogos era reconhecer também os limites do discurso teológico especulativo no tocante a algo que, no entanto, é o que faz a trama de nossas histórias: o encontro da liberdade de Deus e de nossas próprias liberdades. O que falta à teologia especulativa é, paradoxalmente, o que se pode ler, com graça, profusão e precisão, na narrativa bíblica, em sua maneira de representar as ações e as interações divinas e humanas.

é “no captar do modo mais perfeito a arte literária [que] procede a percepção mais aguda do aspecto teológico, moral ou outro” do texto da Bíblia.⁹

Há, na prosa narrativa da Bíblia, uma maneira de narrar particular, ordenada em vista do projeto que acabamos de evocar, maneira que Erich Auerbach trouxe à luz em 1946, em seu estudo *Mimésis – La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (*Mimésis – A representação da realidade na literatura ocidental*).¹⁰ Para tornar perceptível essa maneira específica, Auerbach joga com o contraste entre a Bíblia e a Odisseia de Homero.¹¹ É próprio de Homero, explica Auerbach, colocar tudo no primeiro plano da narração, sob uma luz igual e sem uma verdadeira tensão – a fisionomia das personagens como seus pensamentos e seus sentimentos, as grandes linhas como os detalhes da ação. O narrador bíblico, por seu lado, limita-se a primeiros planos mais sóbrios – tão sóbrios, com efeito, quanto significantes – e dota, por isso mesmo, sua narrativa de dramáticos planos de fundo.

Difícilmente seria possível imaginar contrastes estilísticos tão acentuados quanto esses que se revelam na comparação desses dois textos, um e outro antigo, um e outro narrativo. De uma parte [na Odisseia], fenômenos exteriorizados, sob uma luz igual, localmente e temporalmente determinados, religados sem falha em um perpétuo primeiro plano; pensamentos e sentimentos expressos; feitos que se cumprem com ausência de desafio e sem grande tensão. Da outra parte [no Gênesis], a única face dos fenômenos que se encontra exteriorizada é aquela que importa em vista do fim da ação, o restante permanece na sombra; o acento é posto somente sobre os

⁹ Alter, **Art**, p. 32.

¹⁰ E. Auerbach, **Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale**, traduit de l'allemand par C. Heim, coll. Tel 14, Paris, Gallimard, 1968 (1946).

¹¹ Nisso, Auerbach é fiel à recomendação de Chateaubriand: “Já escrevemos tanto sobre a Bíblia, tantas vezes já a comentamos, que talvez o único meio que resta para fazer sentir sua beleza, seja comparando-a com os poemas de Homero” (**Le Génie du Christianisme**, deuxième partie, livre V, chap. III).

momentos decisivos da ação, o que se passa no intervalo é essencial; o tempo e o lugar são indeterminados e convidam a uma interpretação; os pensamentos e os sentimentos ficam sem ser expressos, o silêncio e as palavras fragmentárias se limitam a sugerir-los; o todo, submetido a uma tensão constante, orientado para um fim, e por isso bem mais homogêneo, permanece misterioso e deixa entrever um plano de fundo.¹²

Se ele é onisciente, partilhando como por inspiração a onisciência de Deus, o narrador bíblico não explicita sua onisciência a não ser através de uma seletividade drástica.¹³ Acontece-lhe, por vezes, de nos dar a conhecer o que Deus sabe a respeito de uma personagem ou de uma ação, mas, como regra geral, é através da obscuridade que ele nos conduz, “obscuridade mais ou menos densa, que, aqui, é iluminada por intensos mas estreitos raios luminosos; lá, por iluminações como de fantasmas sobre a penumbra; adiante, por relâmpagos intermitentes”¹⁴ (diferentemente do narrador dos poemas de Homero, que torna, a todo momento, suas personagens luminosas, mesmo quando é conduzida, como na *Ilíada*, por pulsões as mais irracionais de seu coração). O narrador bíblico é extrema e notadamente discreto no que concerne às motivações das personagens. Nada sabemos, por exemplo, dos sentimentos de Abraão no famoso episódio de Gn 22. Temos direito apenas à descrição de algumas ações, mínimas mas determinantes (Abraão pega a lenha para o fogo em tal momento do relato; pega a faca em outro) e à transcrição de algumas palavras que ele pronuncia (“eis-me aqui”, ou ainda [aos servos dos quais se despede] “[Isaac e eu] regressaremos”). Para sondar as profundezas do debate que anima Abraão diante de seu Deus, somos obrigados a interpretar. Por que Abraão pega por último a lenha para o fogo (v. 3)? Por que anuncia aos servos “regressaremos” (v. 5)? Seria para não alarmá-los (que não venham eles desviá-lo do trajeto de sua obediên-

¹² Auerbach, *Mimésis*, p. 20.

¹³ Cf. a esse propósito meu estudo « Y a-t-il un narrateur dans la Bible ? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque », em *Bible et littérature. L’homme et Dieu mis en intrigue*, coll. Le livre et le rouleau 6, Bruxelles, Lessius, 1999, pp. 9-27.

¹⁴ Alter, *Art*, p. 173.

cia)? Seria porque ele espera, apesar de tudo, um final feliz para o caso? Somente teremos acesso à vida interior de Abraão após a reviravolta do episódio, na revelação que faz o anjo de YHWH: “Agora sei que temes a Deus” (v. 12). Descobrimos, retrospectivamente, que era tal o único sentimento que importava, guiando Abraão seja em sua obediência, seja em sua esperança contra toda esperança. Mas que profundezas, psicológicas e espirituais, não teríamos sondado nesse meio tempo? “Os sóbrios primeiros planos bíblicos, comenta Alter, fazem surgir profundos planos de fundo e abrem, assim, mundos de interpretações possíveis”.¹⁵

A elipse narrativa é, sem dúvida, o procedimento mais significativo desse modo de narração. Assim que Daniel é descido à fossa dos leões, e que o rei põe os selos sobre a pedra que recobre essa fossa, o narrador não nos diz nada do que se passa no recinto da fossa, entre Daniel e as feras; ele prefere seguir o rei em seus aposentos e em sua insônia, e nos fazer voltar com ele, de manhãzinha, “com pressa”, à fossa (Dn 6,18-20). No episódio do adultério de Davi com Bersabeia (2Sm 11), o marido dela sabia ou não sabia que sua mulher o enganava com Davi? Alguns indícios deixam crer que sim, outros que não.¹⁶ Que ponha as coisas a claro depois disso (em Dn 6) ou não (em 2Sm 11), o narrador obriga o leitor a avançar algumas hipóteses e, sem cessar, a revisá-las no curso da leitura. “Como na leitura dos escritores impressionistas, escreve Alter, que são Conrad e Ford Maddox Ford, somos constrangidos a nos interrogar sobre as personagens e sobre suas motivações a partir de dados fragmentários, enquanto que importantes elementos da exposição narrativa nos são estrategicamente subtraídos – o que complexifica e, às vezes, embaralha as perspectivas nas quais situamos, primeiramente, as personagens. Em outros termos, há, portanto, uma dimensão de mistério que não cessa de se ligar aos atores do relato, dimensão à qual os autores bíblicos conferem uma consistência concreta graças a seu método de apresentação”.¹⁷ Esse

¹⁵ Alter, *Art*, p. 157.

¹⁶ Cf. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, pp. 190-222.

¹⁷ Alter, *Art*, p. 172-173.

laconismo extremo do narrador suscita uma arte de ler apropriada. “É possível que, pela primeira vez, na literatura narrativa, o significado tenha sido concebido como um *processo* que requer uma contínua revisão [...], uma constante suspensão do julgamento, um levar em conta as múltiplas possibilidades de sentido e uma atenção persistente às lacunas de informação fornecidas pelo texto”.¹⁸ Resta-nos ver como a literatura ocidental se aproveitou largamente dessa particularidade do texto matricial.

2 A Bíblia como matriz literária

Da literatura do Ocidente, pode-se dizer que ela se ocupou, abundantemente, em completar os “brancos” da Escritura. O *corpus* literário do Ocidente vive, com efeito, do palimpsesto. Ele nasceu de um processo indefinido de reescritura das intrigas recebidas da Bíblia (sem esquecer, certamente, a matriz grega) – intrigas nas quais se enunciavam, de certa maneira imprescindível, o começo, o fim e a peripécia central da história. Esse processo teve uma natureza essencialmente supletiva – trata-se de remediar as indeterminações engendradas pelas elipses do relato. Esse é um processo iniciado pela tradição judaica antiga, em sua grande obra de tradução (a Septuaginta e o Targum) e de interpretação (o *Midrash*). De maneira imemorável, a tradição rabínica se estabeleceu sobre os “brancos” da Escritura. A propósito do episódio do Sinai, o *Midrash* assim diz: “E a escritura de Deus sobre as tábuas era ‘fogo negro sobre fogo branco’” – fogo negro das letras sobre fogo branco do espaço “interliteral” e interlinear.¹⁹ Essa valorização do branco do texto se deve, primeiramente, ao gênio da língua hebraica, que David Banon, em sua bela introdução à leitura do *Midrash*, chama de “língua intersticial”.²⁰ Em hebraico, somente as consoantes são decisivas, e, no texto sagrado, somente elas são con-

¹⁸ Alter, **Art**, p. 22.

¹⁹ **Tanhouma, Bereshit**, 1.

²⁰ David Banon, **La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique**, Paris, Seuil, 1987, p. 177.

sideradas como inspiradas; as vogais são remetidas à interpretação (que pode assim, em certos casos, “vocalizar” sentidos diferentes para um mesmo termo consonântico). Mas isso diz respeito também à poética narrativa da Bíblia que, tal como vimos, multiplica, sem cessar, as elipses, os silêncios e as omissões. Assim, por que a oferenda de Caim, diferentemente daquela de Abel, não foi aceita por Deus? O narrador escolhe não revelar a motivação da escolha divina: “YHWH voltou seu olhar para Abel e sua oferenda, mas desviou seu olhar de Caim e de sua oferenda” (Gn 4,4-5). Há, pois, uma elipse no texto, a omissão de um “porque...”, que a tradição interpretante, na Septuaginta, no Targum e no Midrash, engenhosamente, se pôs a completar.²¹

A literatura se engajou no mesmo jogo.²² Também ela, segundo seu próprio gênio, amplificou o dado tão lacônico da Bíblia: as personagens deviam pensar ou falar mais do que o narrador quis relatar; elas, certamente, tinham motivos para falar e agir para além do que o narrador bíblico lhes consentiu de nos dizer. No livro de Jó, a mulher do sábio é mencionada apenas uma vez, no capítulo 2: “Quê! Perseveras ainda em tua integridade? Maldize Deus, e morre!” – “Falas como uma mulher insensata”, responde-lhe Jó (Jó 2,9-10). Em seu curto romance, *A mulher de Jó*, Andrée Chedid deu voz e face a essa personagem que surge bruscamente em cena e desaparece:

Então a mulher fala, fala alto, fala baixo. Conferindo o que resta de sua morada, indo e vindo sobre o canteiro das vinhas destruídas, do riacho seco; a mulher fala. Ela fala com e contra a História, com e contra os humanos, que têm bondade e violência em seus ossos. A mulher fala com tudo quanto surge das entranhas e sobe sabe-se lá para onde. Ela fala para ela só e para cada um. Ela procura afivelar

²¹ Cf. o dossiê reunido em **Caïn et Abel. Genèse 4**, Cahiers Évangile Supplément 105 (1998).

²² A proximidade entre as abordagens é tal que R. Alter não hesita em caracterizar as reescrituras propriamente literárias como outras tantas “alusões *midráshicas*” (cf. **The Pleasures of Reading in an Ideological Age**, New York, Simon and Schuster, 1989, pp. 132-133); cf. também a esse propósito a coleção de estudos publicada por G. H. Hartman e S. Budick, **Midrash and Literature**, New Haven, Yale University Press, 1986.

seu pensamento, fixar seus sentimentos, compreender as razões dessa tragédia. Ela apanha termos aqui e ali, esperando, através dessa colheita desregrada, descobrir a palavra que confortará Jó e que os sustentará.²³

O livro mais curto da Bíblia, o livro de Jonas, suscitou, pelo seu próprio laconismo, uma quantidade de reescrituras. Os poetas, os romancistas, os ensaístas, os psicanalistas (Ch. Baudelaire, I. Calvino, J. Chessex, J.-P. de Dadelsen, R. Frost, J. Grosjean, F. Kafka, H. Melville, D. Sibony, Ph. Sollers, M. Tournier) leram entre as linhas, entre as palavras do conto bíblico, aceitando o desafio posto pela elipse inicial, que governa o conjunto da intriga: por que Jonas, enviado por Deus a leste, foge para oeste? “Foi nesse momento que compreendi”, explica o Jonas de J. Chessex, “que eu sonhava, desde sempre com um ventre para onde retornar, onde me cobrir, onde me abrigar para a eternidade”.²⁴

Em matéria de reescritura supletiva, a palma vai, evidentemente para Thomas Mann, que fez da história de José e de seus irmãos – treze capítulos no Gênesis – um romance de mil e seiscentas páginas em quatro volumes. Em um estudo intitulado “Joseph et la femme de Putiphar – De la Genèse à la réécriture de Thomas Mann” (*José e a mulher de Putifar – Do Gênesis à reescritura de Thomas Mann*),²⁵ André Wénin concentrou-se na tentativa de violação de José pela mulher de Putifar, o dono da casa da qual José se tornou o mordomo (Gn 39,7-20). Alguns versículos bíblicos, quatorze exatamente, dão lugar em Mann a um longo relato de duzentas e vinte páginas. Assim, a propósito do convite da mulher a José – “Deita-te comigo” (Gn 39,7) –, Mann escreve, não sem ironia, a respeito do narrador bíblico que registrou somente essas três palavras:

²³ A. Chedid, **La femme de Job**, Paris, Calmann-Lévy, 1993, pp. 27-28.

²⁴ J. Chessex, **Jonas**, Paris, Grasset, 1987, p. 25.

²⁵ A. Wénin, « Joseph et la femme de Putiphar. De la Genèse à la réécriture de Thomas Mann », dans **Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue**, coll. Le livre et le rouleau 6, Bruxelles, Lessius, 1999, pp. 123-167.

Na verdade, somos tomados de espanto diante da brevidade truncada de uma relação que leva tão pouco em conta as amarguras imponderáveis da vida, e raramente ressentimos, mais que nesse momento, o prejuízo que uma concisão e que um laconismo extremo infligem à verdade.²⁶

É porque Mann, nos brancos do texto bíblico e aproveitando-se dos dados do Targum e do Midrash, “desdobra um longo relato para tentar trazer à luz, com a maior fineza possível, a face escondida do encaideamento recíproco de sentimentos e de atos, do mesmo modo que a infinita complexidade de relações humanas às voltas com a infelicidade. É assim que um texto de apenas meia página torna-se um relato de duzentas e vinte páginas abundantes e suntuosas que ele próprio qualifica de ‘parte mais romanesca’ da obra”.²⁷

3 A luta com o pai

À perspectiva supletiva que acaba de ser evocada é preciso ajuntar uma outra, mais dramática. A Bíblia é também aquilo com o que a literatura do Ocidente se mediu. Seria isso surpreendente, vista a autoridade, por assim dizer, paternal, da qual são investidas as Escrituras santas? A história da literatura, explica o crítico literário John Hollander, pode ser compreendida como uma dialética de perguntas e de respostas: “Um poema trata um poema anterior como se ele fizesse uma pergunta e lhe responde, ou o interpreta, põe-lhe glosa, corrige-o, de toda as maneiras que um poema pode dizer: ‘Em outros termos...’ Nesse sentido, toda a história da poesia pode ser considerada como uma cadeia de respostas aos primeiros textos – Homero e o Gênesis – respostas que se tornaram, elas mesmas, perguntas para as gerações seguintes, encarregadas, por sua vez, respondê-las”.²⁸ Essa dialética,

²⁶ Wénin, « Joseph », p. 285.

²⁷ Wénin, « Joseph », pp. 132-133.

²⁸ J. Hollander, **Melodious Guile. Fictive Pattern in Poetic Language**, New Haven et Londres, Yale University Press, 1988, p. 56 (traduzido por mim).

Harold Bloom a compreende a partir de um modelo genealógico: somos sempre o filho de um “pai” literário, discípulo de um mestre, de um precursor ou de um profeta. Que seja suficiente lembrar a frase de Victor Hugo – “Quero ser Chateaubriand ou nada” –, e de ajuntar que o primeiro Rimbaud tentava escrever à maneira de Hugo. Genealógica, essa relação tem também seu lado edipiano.²⁹ Bloom ama referir-se a Freud (que, por sua vez, cita o *Fausto* de Goethe): “O que herdastes de vossos pais, lutai por fazê-lo vosso”.³⁰ Em sua obra *The Anxiety of Influence*, Bloom destaca as figuras (no sentido de figuras retóricas) dessa genealogia literária.³¹ Elas têm, com mais frequência, a forma de antagonismos, o herdeiro buscando corrigir ou completar seu precursor, a suprimir sua memória, a se apropriar de seu “Eu”, a fazer de modo que a obra, a mais característica do pai seja escrita pelo filho, etc.³² Essas relações de filiação literária são tão mais dramáticas quanto mais a autoridade do “pai” for potente. A Bíblia, Shakespeare, Freud – eis, segundo Bloom, “the most powerful texts” (*os mais poderosos textos*), que estão na origem das genealogias atormentadas da modernidade literária.³³

Nessa luta, por vezes é a Bíblia que sai mancando, descadeirada, ou ainda truncada. Assim, as apropriações de Jó na modernidade, notadamente no tetro do absurdo, em Ionesco, Beckett, Obaldia se esquivam, voluntariamente, do epílogo do livro; elas nada têm a fazer com o *happy end* do conto. “A queixa das personagens beckettians contra um Deus que não levanta ‘todos aqueles que caem’”, escreve Marc Bochet, “encontra aquela de Jó abandonado sobre sua cinza.

²⁹ Em seu estudo **Canon and Creativity. Modern Writing and the Authority of Scripture**, New Haven, Yale University Press, 2000, p. 3, R. Alter saída o empreendimento de Bloom tomando distância, no entanto, precisamente sobre esse ponto. A relação que R. Alter prefere designar com o nome de “alusão *midráshica*”, não está, no entanto, isenta de conflito, cf. **Pleasures**, pp. 133-134.

³⁰ Bloom, **Ruiner**, p. 15.

³¹ H. Bloom, **The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry**, Oxford, Oxford University Press, 1973.

³² Cf. também os estudos reunidos em H. Bloom, **Agon. Towards a Theory of Revisionism**, Oxford, Oxford University Press, 1982.

³³ H. Bloom, **Poetics of Influence**, New Haven, Schwab, 1988, p. 423.

Os desamparados de Beckett são entregues a sua triste sorte de cambaleantes sem que transcendência alguma venha socorrê-los: em vão espera-se Godot, ele não vem [...] Também as personagens de Beckett, frustradas em sua vã espera de um salvador, terminarão por maldizer esse Deus surdo e mudo, como o faz Mr. Tyler em *Tous ceux qui tombent* (*Todos aqueles que caem*): “Tyler é um Jó moderno”³⁴ “Não há epílogo” diz, por seu lado, o último capítulo de *La femme de Job* (*A mulher de Jó*), de Andrée Chedid. A grandeza do Jó moderno é aquela do homem esmagado que, de novo em pé, mantém “a verticalidade da esperança”³⁵ e interpela o divino sem esperar dele uma restauração, a mínima que seja.

A “violência” feita ao texto da Escritura pode ir mais longe. Em seu estudo *Canon and Creativity – Modern Writing and the Authority of Scripture* (*Cânon e criatividade: escritura moderna e a autoridade da Escritura*), Alter intitula o capítulo que consagra a Kafka “Wrenching Scripture” (*Torcer a Escritura*).³⁶ Nele, Alter escrutina as múltiplas alusões ao Gênesis e ao Êxodo que permeiam o primeiro dos três romances de Kafka, *Amerika* (1912, publicado em 1927). A maneira como Kafka trata a Escritura nesse romance, escreve Alter, é “ao mesmo tempo tradicional e iconoclasta”.³⁷ Ela é tradicional nessa tensão e nessa acuidade espiritual com as quais Kafka escrutina o texto sagrado – realizando a palavra da *Mishnah*: “Vire-a [a Escritura] e revire-a, pois tudo está nela”³⁸ –, ou ainda na engenhosidade *midráshica* com a qual ele costura a Escritura e a persegue narrativamente. Ela é iconoclasta na propensão de Kafka “a imprimir ao texto uma rotação de 180 graus, ao extirpar dele valores e ideias opostas àquelas que o texto bíblico pretende transmitir, certamente contrárias,

³⁴ M. Bochet, *Job après Job. Destinée littéraire d’une figure biblique*, coll. Le livre et le rouleau 9, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 15.

³⁵ Bochet, *Job*, p. 129.

³⁶ R. Alter, *Canon and Creativity. Modern Writing and the Authority of Scripture*, New Haven, Yale University Press, pp. 63-96.

³⁷ Alter, *Canon*, p. 66 (traduzido por mim).

³⁸ R. Ben Bagbag, *Pirquei Abot*, 5,22.

em todo caso, àquelas do consenso interpretativo da tradição. Se Kafka é um leitor *midráshico* da Escritura, o que ele propõe é, quase sempre, um *midrash* herético”.³⁹

Se Kafka “torce” a Escritura, que, nele, continua a ser texto sagrado, Joyce, no romance farol da modernidade literária, que é *Ulysse*, dá, nesse sentido, um passo a mais.⁴⁰ Com uma erudição e uma ironia vertiginosas, Joyce conjuga a trama da Bíblia hebraica àquela da Odisseia de Homero, a ponto de alinhar os dois relatos fundadores naquilo que Alter chama um “cânon sinótico”, a partir de então profano. “Joyce vê na Bíblia e na Odisseia os dois grandes relatos da origem e os dois grandes modelos, em nossa tradição, da trajetória da vida dos mortais. A seus olhos, tudo deriva ultimamente desses dois textos fundadores, e a primazia deles na representação e na inteligência da experiência humana é levada em consideração desde a primeira página do romance – na qual um homem que tem o nome do profeta judeu Malaquias é confrontado com um homem que tem o nome do herói mítico grego Dédalos – até seu final”.⁴¹ O herói de Joyce, Léopold Bloom, é, ao mesmo tempo, grego e judeu; avatar de Ulisses, em busca da Ítaca de seu amor, e é também, mas não sem ambiguidade, uma figura bíblica, novo Moisés, novo Elias, precursor do messias, e novo messias, pela ausência total de vontade de incomodar quem o habita no seio de um mundo partido. Nas duas obras fundadoras, Joyce encontrou o paradigma, familiar de um lado, nacional de outro, de nossa condição de criaturas lançadas no exílio da existência e animadas pelo desejo de um retorno à unidade da origem.⁴² Mas Joyce dá esse papel

³⁹Alter, **Canon**, p. 66. Ajuntemos com Alter: uma rotação de 180 graus, é bem o que Kafka impõe ao episódio da torre de Babel que torna-se, em *Amerika*, a escavação do poço (da mina) de Babel!

⁴⁰Inspiro-me, para o que segue, no capítulo que R. Alter consagra a Joyce – “James Joyce: The Synoptic Canon” – ao final do estudo já citado, **Canon**, pp. 151-183.

⁴¹Alter, **Canon**, p. 158 (traduzido por mim).

⁴²Assim na cena na qual Stephen reconhece uma mulher sábia caminhando na praia, o que o leva (no fluxo associativo característico da escritura joyciana) a visitar seu próprio nascimento e assim as origens da humanidade: “Uma de sua confraria me puxou grunhindo dessa vida. Tirado do nada. Que tem ela em sua bolsa? Algo como uma fralda

de paradigma à Bíblia, retirando dela, por sua ironia, toda pretensão propriamente religiosa. “Joyce, parodiando a Bíblia de maneira repetida e, frequentemente, exuberante, descarta, tacitamente, sua pretensão a toda autoridade transcendente, afirmando, ao contrário, sua canonicidade puramente literária, simétrica àquela da Odisseia”.⁴³

Se a literatura moderna vem amputar a Escritura, torcê-la, ou “profaná-la”, ela também lhe dá uma nova ressonância, a que o leitor crente erraria ao desconhecê-la. Em muitos casos, e notadamente naqueles que foram evocados, a literatura associa o dado bíblico a sua própria inquietude espiritual. “Sem a nobreza das escrituras”, escreve Paul Beauchamp, “não haveria Escrituras santas, nem Livro inspirado, se o livro, em si, não tivesse um destino tão alto. Essa aproximação íntima, ‘familiar’ não traz risco algum de confusão entre a Bíblia e os outros escritos: a Bíblia é feita para ser decifrada e ressoar em meio às outras letras e ao feito delas; não é preciso temer que ela vá perder sua tonalidade própria. Mas saíamos de uma incoerência que consiste em que é preciso aclarar a Bíblia pelos escritos antigos do Próximo Oriente, e em fazer abstração do meio e da acústica não menos apropriadas que lhe aporta, de uma maneira inteiramente outra, evidentemente, nossa literatura”.⁴⁴ Se a inquietude de Joyce, aquela de Kafka ou aquela do teatro do absurdo causam um mal-estar a uma certa inteligência da Escritura, elas também lhe dão uma ressonância inédita – que importa ouvir hoje. O crente pode meditar sem fim sobre o fato que essa inquietude se exprime, agora e sempre, recorrendo à “língua” da Bíblia. O que chamamos de graça tem uma história comum com a ironia, e o tratamento muitas vezes irônico que reserva a literatura moderna ao dado escriturário não vai sem benefício: a ironia literária não tem

que prende de um cordão, suavemente acolchoada com um forro avermelhado. Os cordões todos, de uma ponta à outra, remontando às idades, trançando o fio de toda carne (...). Quereis ser como os deuses? Contemplai vosso umbigo. Alô. Aqui Kinch. Por favor, Edenville. Alef, alfa: zero, zero, um.» J. Joyce, *Ulysse* (tradução francesa) Paris, Gallimard, 1937, p. 40.

⁴³ Alter, *Canon*, p. 172 (traduzido por mim).

⁴⁴ P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, coll. Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1990, pp. 97-98.

seu semelhante para desativar as bombas que outros engenhosamente querem colocar nos escritos sagrados. Mas não há de que se lamentar: na maioria desses autores, poetas, romancistas ou dramaturgos, essa ironia procede de uma inquietude propriamente espiritual. Fica como tarefa para o crente ouvir essa inquietude, e ouvi-la até o fim. A ele, igualmente, de ouvir essa inquietude na “língua” na qual ela escolheu para se exprimir – na “língua” da Bíblia – e, ironia por ironia, de encontrar nessa Bíblia de que é feita a inquietude moderna diante de Deus.

Artigo publicado pela primeira vez em francês em

Lumen Vitae, Bible e sciences humaines,

nº 4, 2001, pp. 375-388.

Tradução: Cláudio Vianney Malzoni

Filme

CHICO XAVIER, O FILME

FICHA:

Produção e direção: Daniel Filho

Roteiro: Marcos Bernstein, baseado na obra *As vidas de Chico Xavier*, do jornalista Marcel Souto Maior

Ano: 2010

Estreia: 02 de abril de 2010 (data em que Chico completaria cem anos)

Embora não seja um documentário, o filme tem o caráter de uma narrativa biográfica, na qual são percorridas diversas fases da vida do personagem central: o divulgador maior do espiritismo em terras brasileiras, médium Francisco Cândido Xavier (Pedro Leopoldo-MG, 1910 – Uberaba-MG, 2002).

Numerosos acontecimentos de uma vida pautada por situações de sofrimento são relatados. Teve uma infância marcada pela perda da mãe e pela subsequente presença de uma madrinha, que, após ter o pai dividido os muitos filhos entre os parentes, tendo ficado com o pequeno Francisco, revelou traços de crueldade no lidar com o afilhado órfão. Além das dificuldades inerentes à pobreza, são o ápice das adversidades enfrentadas as incompreensões experimentadas à medida que fenômenos componentes da sua paranormalidade foram manifestando-se. Ao longo da vida, também experimentou constantes problemas de saúde, tais como catarata, angina e questões pulmonares.

Afirmam os biógrafos que, desde os cinco anos, ele manteve diálogos com o espírito de sua mãe; várias cenas retratam tais encontros que

eram alento para seus dissabores. Chocante exemplo das crueldades de que era vítima, é a cena na qual a madrinha, mãe adotiva de um filho que, em uma das pernas, tinha um ferimento que não cicatrizava, agiu induzida pela credence de que a ferida devia ser lambida por outra criança; assim, ela o obrigou, em alguns dias, a lamber o ferimento até efetuar-se a cura, configurando mais um dos episódios reveladores da mediunidade presente em Chico.

Após um novo casamento do pai, a madrasta reuniu os filhos da união anterior. Quando Chico tinha 17 anos, a madrasta faleceu. Circunstan- cialmente, a doença de uma das irmãs lhe proporcionou o contato com pessoas que lhe aconselharam estudar a doutrina espírita.

Continuavam as evidências da mediunidade e os fenômenos fascina- vam e atraíam os que deles apenas tomavam conhecimento ou queri- am, de alguma forma, deles beneficiar-se. Porém, simultaneamente, causavam medo e repulsa. Em consequência, e também paradoxal- mente, enquanto as manifestações atraíam grupos cada vez mais nu- merosos de pessoas, elas implicavam a multiplicação de questionamentos e perseguições, presentes desde a esfera familiar até a órbita dos poderes constituídos, inclusive por parte de represen- tantes do catolicismo, religião na qual foi inicialmente educado. Desde a infância, aconselhou-se diversas vezes com o padre da cidade de Pedro Leopoldo – seu amigo –, que o exortava a abandonar o que chamava de “fantasias”, além de prescrever-lhe penitências. A morte daquele sacerdote ensinou a vinda de um novo vigário, cuja oposição a Chico, então adulto, foi bem mais ostensiva.

A reconstituição da trajetória do Chico Xavier foi feita através da atu- ação de três atores, para corresponder a fases distintas da sua vida. Assim, sucedem-se como intérpretes Matheus Costa (1918-1922), Ângelo Antônio (1931-1959) e Néelson Xavier (1969-1975). A narra- tiva não ocorre de forma linear, pois os fatos são entremeados pela

¹ Podem ser assistidos, na íntegra, através da internet.

reprodução de cenas do programa de televisão *Pinga-fogo*, ao qual compareceu diversas vezes nos primeiros anos da década de 1970¹. Todos os programas para os quais foi o convidado alcançaram altos níveis de audiência.

Em uma das entrevistas, foi instado a psicografar diante das câmeras e do público presente, o que fez de imediato. Aliás, a psicografia foi uma das atividades a que dedicou grande parte de seu tempo. Numerosas obras – mais de quatrocentos livros – foram a ele “ditadas” por espíritos os mais diversos e, posteriormente, traduzidas para variados idiomas. Nunca recebeu dinheiro decorrente da venda de tais publicações; antes, criou uma fundação caritativa mantida pela renda obtida e da qual uma parte era também usada pela Federação Espírita Brasileira para, ao diminuir os custos editoriais, disseminar o espiritismo no país.

Como o filme evidencia, a atividade psicográfica também lhe trouxe aborrecimentos. Enfrentou um processo judicial movido pela viúva do escritor Humberto de Campos, no qual solicitou o recebimento dos respectivos direitos autorais, caso fosse comprovado ser do espírito de seu falecido marido, a autoria do livro “Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho”. Também se destaca a cena em que uma mensagem psicografada ajudou a desvendar a autoria de um crime no qual estava envolvido o filho de um dos técnicos da emissora de televisão responsável pelo programa supramencionado, que deles participava com visível ar de irritação por lhe parecer estar assistindo a cenas de embuste protagonizadas por um charlatão.

No prosseguimento das investigações, o referido técnico foi prestar depoimento em um tribunal, onde lhe indagaram se era espírita. Surpreendeu, então, ao responder ser ateu. Entretanto, acrescentou que, embora não soubesse explicar como o fato se dera, reconhecera, na mensagem recebida, a letra do seu filho falecido.

Comovente, o filme engrandece a singularidade da vida de um homem humilde que não se deixou contaminar pela fama conquistada (chegou,

inclusive, a ser indicado para o Nobel da Paz), nem dela buscou aferir lucros. Funcionário público simples e de poucos estudos, devotado em todas as suas atividades, desempenhou, com modéstia e afinco, aquilo que acreditava ser sua missão. É uma referência para o universo religioso brasileiro e figura no panteão de exemplos dos que não se revoltaram com os sofrimentos e levaram ao extremo a máxima evangélica do amor ao próximo. No seu caso, através da mediunidade e da filantropia

Evidentemente a obra cinematográfica não agrada aos ateus ou aos que, não sendo espíritas, porventura reproduzam preconceitos religiosos embasados a partir de uma perspectiva que os faça considerar sua crença a única válida e/ou a verdadeira. O protagonista do filme foi um prócer do espiritismo e sua vida encontra sentido a partir dos elementos e categorias componentes da sistematização daquela filosofia/ciência/religião, os quais também se fazem presentes nestes comentários.

Como aconteceu na seção a que assisti, os presentes acompanharam, em voz alta, como se participassem de uma cerimônia religiosa, a oração do Pai-nosso, que Chico rezou ao final de uma das suas idas ao *Pinga-fogo*. Situação análoga aconteceu em muitas outras salas de exibição, conforme ouvi no relato de conhecidos que assistiram ao filme e li em comentários postados na internet. Tocados pela emoção daquela vida levada às telas, os espectadores transmudavam o cinema em templo e irmanavam-se através de uma significativa prece.

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral

Livro

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. Trad. de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. 285p.

Paul Veyne é arqueólogo e historiador francês. Foi aluno da École Normale Supérieure, além de membro da École Française de Rome. Atualmente, é professor honorário do Collège de France. É autor de vários livros tais como, *Sexo e Poder em Roma*, *Como se escreve a história*, *O inventário das diferenças*.

O livro possui onze capítulos nos quais Veyne construirá sua narrativa histórica acerca de quando nosso mundo se tornou cristão. A personagem principal dessa obra é o imperador Constantino e os acontecimentos apresentados ao longo de todo o livro transcorrem entre os anos de 312 a 394 da era cristã e estão embasados, também, nos escritos do próprio imperador Constantino. O objetivo do livro, além de refutar algumas proposições históricas que, durante muito tempo, serviram como paradigmas interpretativos acerca da gênese cristã no império romano, do imperador Constantino e de suas motivações à conversão além de criticar a ideia de uma raiz cristã para a formação da Europa é o de apresentar novas propostas epistemológicas de investigação acadêmica na área da História, História das Religiões e do império romano.

O primeiro capítulo é dedicado a uma análise do império romano dividido entre quatro coimperadores, dentre eles, Constantino, que é historicamente conhecido pela sua conversão ao cristianismo após um sonho que tivera com o deus dos cristãos, revelando sua vitória na batalha de Ponte Mílvio, no ano de 312, e cuja concretização desses fatos marcou a história da religião no Ocidente: o imperador Constantino converte-se ao cristianismo concebendo-o, a princípio, como religião

pessoal. Segundo nosso autor, Constantino não faz exigências para a conversão de nenhum de seus súditos. O império, dessa forma, continuaria pagão.

Mas o que tinha essa nova religião para provocar todo esse deslumbramento? Essa é a pergunta a que Veyne tentará responder no segundo e terceiro capítulos. O autor identifica alguns ‘atributos’ existentes no cristianismo que foram elementos primordiais à conversão. O primeiro reside no fato de o cristianismo ser entendido como uma “religião de amor”. Há uma preocupação do deus cristão com os seus ‘filhos’. Um segundo elemento é o da “autoridade sobre-humana”. Estavam, por isso, subordinados a uma ‘força’ externa, superior e, acima de tudo, metafísica. O terceiro ponto a ser destacado é o do “projeto divino” para a humanidade. Ele respondia a perguntas que, até o presente momento, não foram elucidadas: de onde viemos e para onde vamos? O quarto elemento, de grande importância para os acontecimentos posteriores de conversão, foi o de que o cristianismo possuía todo um aparato de ‘enquadramento’ da sociedade através de uma instituição, a igreja, assembleia mantenedora de uma hierarquia e autoridade incomuns para a época, permitindo a construção de uma identidade singular entre os demais indivíduos de uma mesma religião – a cristandade.

No quarto e quinto capítulos, o autor analisará quais os fatores para a conversão de Constantino. Discordando de algumas teses que professam uma conversão político-ideológica do imperador romano, que resultaria em uma aproximação e apoio da minoria cristã ao seu governo, além de apresentar algumas hipóteses para sua conversão - superioridade cristã em relação ao paganismo; um capricho de Constantino; uma situação político-militar, Veyne, embasado nas cartas do imperador, renegadas por outros historiadores, atribuirá a essa conversão uma demonstração de fé do governante ao deus cristão.

O sexto capítulo está reservado à análise do imperador como “presidente” da igreja. Suas ações, vistas neste capítulo, são a de um devotado e benevolente governante cristão, que restitui aos demais, cris-

tãos anteriormente perseguidos, o que fora retirado deles ao longo de séculos, privilegiando o clero com o não pagamento de impostos. Tais atitudes abrem um enorme precedente: o exclusivismo religioso da igreja. Assim, qualquer opinião contrária aos ditames da igreja seria reprimida.

No sétimo capítulo será observado que, perante a sociedade romana, em sua grande maioria composta por pagãos, o imperador apresentase como defensor da ‘liberdade’ religiosa. Essa afirmação é feita em razão da sutileza das ações do seu governo junto aos indivíduos. Um exemplo está nas moedas romanas. Embora não apresentassem símbolos cristãos, as moedas traziam o busto do imperador. Por si só, sendo o representante máximo do império e carregado de todo um simbolismo existente devido a sua conversão e, conseqüentemente, em virtude de suas ações junto aos cristãos e ao império, Constantino não precisaria apresentar-se ao lado de nenhum símbolo divino. Ele era a própria simbologia cristã em toda a Roma.

O império estava dividido entre dois grupos: pagãos e cristãos. Com a morte de Constantino, haveria alguma possibilidade de o cristianismo retornar às suas fileiras pagãs? É o que será observado no oitavo capítulo. As disputas se dão entre o imperador Teodósio, cristão, e um chefe germânico, pagão, chamado Arbogast e seu “fantoche” Eugênio, cristão. Sem dúvida, o senado romano apoiaria o bárbaro Arbogast, que declarou, se vitorioso, acabar com o cristianismo. Uma guerra entre Teodósio e Arbogast se consumaria em 394, na região denominada de Rio Frio, onde sairia triunfante Teodósio e seu cristianismo, pois ele seria, a partir dessa data, a religião oficial do império romano.

Para Veyne, o império não seria dotado de uma ideologia cristã a ser implantada para sua administração, assunto analisado no nono capítulo. Roma já possuía toda uma estrutura administrativa em funcionamento. As ações de Constantino diante da conversão ao cristianismo visavam a um ordenamento público diante de um caos presenciado através da perseguição aos cristãos, dos combates sangrentos entre gladiadores, dentre outros. Mantendo a característica de governo to-

lerante com as demais expressões religiosas, no século V, o império possuía três dessas expressões: o cristianismo, o paganismo e o judaísmo. É neste mesmo século que, de acordo com Veyne, aflora o antissemitismo, embora tudo levasse a crer no fim dessas ações por causa do “estrito parentesco” entre cristãos e judeus. Mas, em face do não reconhecimento do Cristo, pelos judeus, esse grupo será veementemente rejeitado no império.

No décimo capítulo, o autor vai discutir sobre a questão ideológica. Para muitos estudiosos, Constantino se teria convertido ao cristianismo para exercer uma “função ideológica” junto à sociedade, a saber, a obediência ao imperador, apesar de Veyne negar esse pensamento. Constantino não precisa de uma religião para que seus súditos o respeitem. Havia, segundo nosso autor, um patriotismo, uma lealdade predominante nos indivíduos e eram esses elementos suficientes para que Constantino governasse Roma. O que legitimava essa obediência não era a religião, pagã ou cristã, mas a crença secular em um rei ou imperador naturalmente divino e é diante desta divindade atribuída ao imperador que não podemos falar em ideologia e sim em uma “pragmática linguística” diante da “posição dissimétrica e superior” verificada no governante e utilizada por ele para que houvesse uma posterior adoção do cristianismo como religião oficial.

Veyne reserva o último capítulo do seu livro para discutir sobre a existência ou não de raízes cristãs na formação da Europa, que passou a professar aos quatro cantos do mundo ter sido um exemplo do mais puro humanitarismo, embora se esquecessem alguns de seus mais profusos defensores que, na era feudal, essa mesma religião adotou atitudes violentas. Para Veyne, não tem a Europa raízes cristãs. São as versões atuais do cristianismo que possuem inspiração europeia. Se há alguma tentativa de enaltecimento cristão, isso é fruto de uma representatividade que a religião recebeu em tempos antigos. Tanto a Europa quanto o próprio cristianismo resultam, assim, de um processo epigênico.

O livro tem uma grande influência dos escritos foucaultianos sobre a microfísica do poder, que, para as Ciências da Religião, incentiva o preenchimento de algumas lacunas até então carentes de uma perspectiva teórica e investigativa diferente das até então existentes.

Luiz Claudio Barroca da Silva¹

¹ Mestre em Ciências da Religião e licenciado em História pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: barroca_silva@ig.com.br.

Revistas em permuta

ANGELICUM (*Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*).

ANTHROPOS (Instituto Universitário Salesiano Padre Ojeda).

CAMINHOS (Universidade Católica de Goiás).

CONVERGÊNCIA (Conferência dos Religiosos do Brasil).

DIDASKALIA (Universidade Católica Portuguesa).

FRANCISCANUM: REVISTA DE LAS CIÊNCIAS DEL ESPIRITU (*Universidad de San Buenaventura*).

HORIZONTE (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)

PERSPECTIVA TEOLÓGICA (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte).

PROYECCIÓN: teología y mundo actual.

REVISTA CIÊNCIA E SOCIEDADE (Faculdade Seama).

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção).

REVISTA DOMINICANA DE TEOLOGIA (Escola Dominicana de Teologia).

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGIA (*Universidad Iberoamericana*).

SAPIENTIA CRUCIS (*Institutum Sapientiae* da Ordem dos Cônegos Regulares de Santa Cruz).

TEOCOMUNICAÇÃO (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

THEOPHILOS: Revista de teologia e filosofia (Universidade Luterana do Brasil).

THE PRINCETON SEMINARY BULLETIN (*Princeton Theological Seminary*).

Diretrizes para submissão de artigos

Para submissão de trabalhos para a Revista Teologia e Ciências da Religião, os artigos não devem ter sido previamente publicados nem enviados para publicação (exceto na forma de resumo em Anais). As submissões devem ser por via eletrônica para o Conselho Editorial aos seguintes endereços: revteo@unicap.br.

Além de enviar o artigo por e-mail, baixar o **Termo de Autorização** na página da revista, preenchê-lo e assiná-lo pelo endereço postal de contato:

Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião
Rua do Príncipe, 526, Bloco B, 1º andar
Boa Vista, Recife-PE, Brasil – CEP 50050-900
Tel.: (81) 2119.4171

Em contrapartida, cada autor receberá gratuitamente 01 (um) exemplar da Revista.

As normas da Revista Teologia e Ciências da Religião estarão especificadas no “site” da referida Revista, conforme estão detalhadas a seguir:

REDAÇÃO DO TEXTO – deve ser digitado em processador Word for Windows (fonte: Times New Roman, corpo 12 no texto normal, tamanho 11 nas citações em destaque e 10 nas notas de rodapé, com espaço 1,5 nas entrelinhas, texto justificado) em papel A4.

Os temas podem ser desenvolvidos através dos seguintes tipos de artigo: ensaios (até 15 laudas); comunicações (até 15 laudas); resenhas (até 4 laudas).

TABELAS, FIGURAS E ILUSTRAÇÕES – devem ser citadas no texto com iniciais minúsculas, numeradas com algarismos arábicos e terem breves títulos. Linhas verticais não devem ser utilizadas na confecção das tabelas cujos dados não devem ser repetidos em figuras. As legendas das tabelas devem situar-se acima delas enquanto que as legendas das figuras e ilustrações devem estar posicionadas abaixo.

Elementos ou estrutura do artigo:

- **identificação:** (título, autor, com sua devida titulação, e instituição a que pertence);
- **resumo:** em corpo 11, espaço entrelinhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **palavras-chave:** (no máximo 5), separadas por vírgula. **OBS.:** as palavras-chave devem ser diferentes das já contidas no título do trabalho;
- **abstract:** em corpo 11, espaço entrelinhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **key words** (no máximo 5), separadas por vírgula;
- **corpo do artigo:** no qual se apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão;
- **referências:** (relação das obras citadas no texto, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);
- **endereços:** postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar o exemplar a que o autor tem direito).