

FANTASMAS FALADOS

Mito, Escatologia e História no Brasil

Oscar, Caluvia Sáez

Dissertação de Mestrado em Antropologia
apresentada no IFCH-UNICAMP

Orientador : Carlos Rodrigues Brandão

Campinas Junho de 1991

*Este exemplar corresponde
à versão final da dissertação
defendida e aprovada
pela Comissão julgadora
em 21/06/91.*

C125f

14583/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um
corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos
dizer, existe um espírito

L. Wittgenstein
Investigações Filosóficas #36

Morreu e não deixou endereço

(Justificativa de um carteiro
espanhol
para a devolução de uma carta)*

INDICE

CAPITULO PRIMEIRO MITOLOGIAS MINIMAS

I NARRACOES	1
II CIRCUNSTANCIAS	17
III ANALISES	30
ANTICAPITULO	50

CAPITULO SEGUNDO CAMPOSSANTO E OUTROS CAMPOS

I TRABALHOS DE CAMPO	57
II O DIA DE FINADOS E OUTROS DIAS	77
III OS CAMPOS SEMANTICOS	102

CAPITULO TERCEIRO ALEM DO BRASIL

I O ALEM PLURAL	112
II O ALEM FAMILIAR	124
III O ALEM EM PESSOA	137

CONCLUSÃO EM BRANCO

I MITO	152
II HISTORIA	157
III RETORICA	170
NOTAS	174
BIBLIOGRAFIA	183

MAPAS DO BRASIL

Conversa de avião.

A primeira história que ouvi contar no Brasil - voando sobre o Brasil, antes de nele pisar pela primeira vez - foi sobre seres invisíveis.

Ouvi-a de um austriaco, morador de Santos, e tratava da morte de sua primeira mulher, brasileira, em circunstâncias estranhas. Entidades alojadas na cabeça sem permissão, vidências, conversas com defunto, espíritos que bebem cachaça e aconselham. Não importam aqui os detalhes, que mal lembro; importa só que foi a primeira história.

Pouco mais tarde alguém me explicou que as circunstâncias nada tinham de estranhas. A presença e a atividade constantes de um outro mundo dentro do Brasil é uma surpresa para o viajante; muito mais para quem fica e mede aos poucos a cotidianidade desse mundo, até ver com surpresa desmoronar-se a surpresa. É o bastante para considerar esse outro mundo um elemento essencial da vida brasileira, ou um traço da cultura daqui, ou um fato social total; depois de um ano de residência, algo tão natural que quando comecei esta pesquisa - que trata de mortos e almas - demorei muito a reconhecer nela algo da velha conversa. Ela foi uma origem deste trabalho, mas foi uma origem inconsciente.

Um escrito sobre o Brasil que fala o tempo todo em mortos e túmulos pode não ser muito pertinente, como um mapa que localizasse os cemitérios em lugar das cidades. Entretanto é própria dos mapas a seleção arbitrária dos seus dados. No mapa que Lévi-Strauss oferece no início de *Mitológicas* o Brasil só tem índios e rios. Numa moeda brasileira de vinte anos atrás aparece outro Brasil onde só existem Brasília e as rodovias.

A caricatura - como a antropologia - pode não mostrar como o rosto é na realidade; mas deve sempre mostrar o que diferencia esse rosto de qualquer outro.

MAPA DA OBRA

Mas este não é um escrito sobre o Brasil; desde ou através dele, abordam-se conceitos dos mais comumente tratados pela antropologia - como a mitologia e o inconsciente - e questões de método dessa mesma antropologia, levantadas ao longo desta pesquisa ou herdadas de pesquisas anteriores.

() São planos - experiência, conceito e método - que oscilam e se deslocam ao longo de qualquer pesquisa. Carece de um esforço mais que humano para levar de volta cada um ao seu lugar como se nada tivesse acontecido; poupei-me, o escrito aparece aqui em boa medida tal como cresceu e por isso às vezes miscelâneo e digressivo. Para poupar também ao leitor, apresento aqui um breve roteiro, e no final um índice temático.

O primeiro capítulo trata de mitologia. Analizam-se relatos referentes a vários mortos santificados no Cemitério da Saudade, em Campinas, em companhia de outros relatos aparentados, espigados cá e acolá na etnografia e no folclore brasileiros. Pretende-se que entre esses relatos haja alguns análogos aos que Lévi-Strauss chama de "mitos"*. Tento combinar a análise formal e a elucidação do contexto, e relaciono o resultado com algumas interpretações clássicas do Brasil.

O Anticapítulo é um resumo breve dos problemas de conceito e método do primeiro capítulo. Tento responder-los de modo indireto no segundo e terceiro capítulos, e mais concretamente na conclusão.

O segundo capítulo trata do sincretismo^o que se entende aqui por "sincretismo" é essencialmente o caráter fluido/caótico da prática ritual, que põe seriamente em questão o esquema explicativo obtido a partir dos relatos. Reflete-se sobre os limites entre as abordagens históricas e semióticas do fenômeno religioso, e selecionam-se os critérios que em definitiva podem legitimar esta última. Uma longa seção é dedicada à descrição pormenorizada dos rituais celebrados no Cemitério por meus dois principais informantes; outra, "Os campos semânticos" trata de questões de conceito específicas dos estudos de religiosidade popular, do mesmo modo que a primeira seção do terceiro capítulo.

O terceiro capítulo trata de escatologia. Isto é, examina o critério mais claro entre os selecionados para dar conta do conjunto sincrético; o binômio *aquém/além* na "cultura brasileira". Os sociólogos da religião identificam um espaço comum, baseado nesse critério, que permeia a diversidade religiosa brasileira. Mas identificam também a dificuldade de defini-lo e seu caráter inconsciente. No estudo de casos concretos - de como essa relação entre mundos se processa no âmbito familiar - mostra-se como o inconsciente pode transcender à vida cotidiana, e a possibilidade de converti-lo em teoria articulada e explícita. Na medida em que a escatologia se revela, reatualiza a análise dos mitos. Em

(*) O asterisco refere-se a nota, que será localizada no final da obra, numerada segundo a página.

primeiro lugar, porque joga com os mesmos elementos; em segundo, porque neutraliza a história e assim reduz a desordem descrita no capítulo II.

Do mesmo modo que o capítulo III volta sobre o I, a Conclusão volta sobre o Anticapítulo, e almeja fechar as respostas às suas questões, alinhavadas ao longo do escrito. Podem-se distinguir três temas:

O primeiro é o mito, junto com a discussão do espaço para o qual sejam pertinentes as teses expostas anteriormente; se é factível falar de uma elaboração e uma comunicação de mitos numa cultura como a brasileira.

Outro é o conceito de História, aliado ao de inconsciente e oposto ao mito.

O terceiro, enfim, se ocupa brevemente do estatuto epistemológico que pode se atribuir à análise estrutural utilizada.

Não é, em suma, uma refutação das críticas contidas no Anticapítulo; estas são pelo contrário admitidas como sugestões que podem variar em parte o paradigma sobre o qual se fundam os estudos de simbolismo.

AGRADECIMENTOS

E comum na universidade dizer que tese é ritual de passagem;mas esta é mais de passagem que outras,porque se baseia nas minhas notas de viagem na mudança de vida e de país.Assim,meus agradecimentos vão para as pessoas e instituições que me ajudaram nessa passagem.E o caso peculiar das instituições acadêmicas e culturais espanholas,que tanto me incentivaram a emigrar;mas também o do apoio sempre seguro de Manuel Gutiérrez Estévez,professor e amigo.De Elda González,Pichi,e Fernando Giobellina,que tanto me facilitaram a vinda ao Brasil,e de Carlos Rodrigues Brandão,que me franqueou suas portas e me sugeriu muitos caminhos dentro.Mustafá Yasbek,Adriana Piscitelli,Ana Fonseca,Luiz Maria e Cristina Veiga e a família Siqueira me ofereceram uma grande ajuda nas primeiras semanas de Brasil.Os estudos que produziram esta tese foram realizados contando com bolsas de CAPES,FAPESP e da mesma UNICAMP,instituições que me receberam com um espírito (já que se trata de espíritos)exemplarmente aberto.Os últimos e maiores agradecimentos não vão aqui,porque não precisam ser escritos.

CAPITULO PRIMEIRO

MITOLOGIAS MINIMAS

I

NARRAÇÕES

O mito de origem.

Meu estudo tem sua origem consciente numa informação equivocada. Uma boa amiga, natural de Campinas, contou-me que no cemitério velho desta cidade presta-se culto ao túmulo de um escravo; se lhe atribuem e pedem milagres. Ouvi novos detalhes de um casal de vizinhos, pessoas de signos muito opostos: segundo o marido, Antoninho era o escravo preferido do Barão Geraldo de Rezende, dono da maior fazenda de café de Campinas. Em prova desse afeto, havia sido enterrado no Cemitério da Saudade, ao lado do panteão familiar de seus donos. Já segundo a mulher, Toninho era um escravo muito bom a quem o Barão Geraldo tratava com crueldade. Morreu por causa de uma surra que o seu amo mandou-lhe dar; mas este, arrependido, fez-lhe depois levantar um túmulo junto ao de sua família.

Tento esclarecer algumas condições do processo de formação dos santos. Tenho aí duas hipóteses gerais. A primeira, que os santos nascem (e crescem, e morrem) e que isso pode e merece ser descrito.

Não são muito comuns descrições desse tipo nos estudos de religião: acreditamos, em geral, que o fato religioso obedece a razões bem profundas - sociais, psicológicas ou divinas - e, daí, que o que possa acontecer com um deus individual é epistemologicamente secundário. De praxe, descrevemos sistemas simbólicos e os interpretamos; ou mostramos o parentesco dos deuses com o modo de produção ou a história de seus fiéis. Por reverência ou por desprezo, é raro que tratemos do modo de produção ou da história dos próprios deuses.

Explicar os deuses por analogia com a vida social, ou com outras instâncias do real, é uma atitude que remete à Durkheim, e está na origem de toda uma rica tradição de estudos. Mas tem alguns limites. Por exemplo, é um modo de ver a religião que toma dela mesma uma feição tautológica - quando levadas ao extremo, nossas análises mostram que adoramos o adorável; nossas interpretações colhem o sentido de algo cuja função é dar sentido às outras coisas, incluída a vontade de interpretar.

Minha intenção é oferecer aqui um estudo histórico. Não porque procure origens ou siga uma cronologia, senão porque me ocupo dos aspectos assistemáticos e anômicos de um fenômeno que em geral serve para criar sistema e ordem. O resultado assume algo dessa assistematicidade: ofereço aqui descrever, não explicar, na medida em que uma e outra ação possam ser separadas.

O culto ao escravo é de origem recente, e escapa aos moldes habituais da santidade. Certo que se prende a temas gravemente vivos no imaginário brasileiro - a relação intensa e às vezes ambígua entre o senhor e o escravo; o castigo corporal, a degradação e o remorso - mas os combina de um modo novo, sugerindo que esse imaginário é um conjunto mutável, acessível à história.

E aí está a segunda hipótese: que o equívoco do relato é um elemento decisivo, o bastante para falar dele logo na primeira frase. Aliás, que é no relato - rico em equívocos - que o santo respira e se cria. A descrição toda partirá da análise dos relatos referidos ao santo, e deverá ir acompanhada por algumas reflexões sobre o simbolismo, e os modos em que é costume analisá-lo.

O santo escravo

Nos dias da semana, o jazigo de Antoninho recebe de dez a vinte visitantes por hora, que fazem suas orações, deixam alguma oferenda - habitualmente, flores, que colocam nos vasos que cobrem a lápide, ou velas acesas no queimadeiro atrás da tumba - e seguem caminho.

O túmulo está na avenida central do cemitério, ladeada de palmeiras imperiais, e a uns cinquenta metros da entrada; é um lugar de muita passagem. Está coberto de placas metálicas que agradecem os favores do escravo; tem uma cruz na cabeceira, doada também por um devoto, e um Santo Antônio aos pés. As versões que os devotos dão da vida de Antoninho concordam em geral com uma ou outra das duas expostas no início, embora nem sempre decidam entre elas por causa de sua brevidade:

"Era o escravinho do barão, né?"

ou

"Era o escravo preferido dele e daí mandou enterrar junto"

ou

"Era o Toninho escravo, que o Barão mandou matar"

Igualmente simples são os relatos que a imprensa dedica todo ano ao "túmulo milagreiro": repetem o conto oferecendo novos dados sobre o Barão, ou introduzem variantes mais ou menos arbitrárias. Segundo um jornal de 1970 - *Diário do Povo*, 3/11/70 - tratarse-ia de um índio escravo, cuja memória tinha sido recuperada recentemente. Em 4/11/79 fala-se das pessoas que rezam no túmulo do escravo Antoninho, "preto velho" conhecido como milagreiro. Em 1 de novembro de 1983, o mesmo jornal inova, citando "Antoninho, o menino que era escravo".

Mas a vida de Antoninho está relativamente bem documentada. A filha do Barão Geraldo de Rezende, no livro que dedicou a seu pai (Martins, 1939) traz algumas referências dispersas que nos

permitem reconstruir em parte a vida do escravo. Toninho pertencia à Fazenda Morro Alto, que em 1854 foi adquirida pelos Rezende, e denominada desde então "Santa Genebra" em homenagem a alguma senhora da família. Já era velho quando em 1870 Geraldo, recém chegado da Europa com 23 anos, tomou conta da propriedade. Antoninho preenchia nela um papel importante e mal definido:

"Ao moço da cidade, acompanhou, em seus primeiros passos de fazendeiro, um escravo amigo, o Antoninho, orientando-o quanto à época das plantações e colheitas anuais, e desvendando, àquelles olhos inexperientes, os mil pequenos segredos do campo. Ao lado da theoria dos livros, do conhecimento da lavoura europeia e das lições da grande Mestra, a Natureza, foi o bom escravo o seu primeiro guia." (Martins 1939 p. 120)

Maria Amélia refere-se a ele em outra ocasião como "feitor", isto é, aquele empregado que tem a seu cargo transmitir e impôr aos escravos a vontade do senhor, responsável pelo trabalho e pelos castigos. Antoninho estava casado com Felicidade, também escrava velha da fazenda, encarregada do trabalho da "administração", quer dizer a cozinha, escura e enfumaçada, onde se preparava a comida dos escravos, além das conservas e doces, em grandes tachos de cobre e ferro (Martins p. 228). O fazendeiro sendo bom católico, conta Maria Amélia, arranjava os casamentos dos escravos, celebrados em turmas por um padre. Em algum momento, Antoninho perdeu uma perna: "e nos impressionava, sempre, sua perna de pau dada por meu pai" (idem p. 261). Em 9 de Julho de 1884 recebeu, junto com sua mulher e outro escravo velho, Bento, carta de alforria. Os Rezende tinham seu ritual particular para estas ocasiões: as três filhas de Geraldo de Rezende entregaram aos três escravos as cartas amarradas com fitas azuis. Antoninho e sua mulher, porém, continuaram trabalhando na fazenda. Uma carta da baronesa de Rezende, de 1886, faz referencia a eles:

"O Antoninho, que esteve com as chaves desde que a mulher foi para a Santa Casa, disse-me que não aguenta mais serviço de dispensa; a pobre Felicidade está aqui, mas em que estado, Meu Deus, acabada e acabando!... Foi uma boa escrava e depois de liberta tornou-se uma boa ajudante, que não posso substituir" (pp. 390-391)

Antoninho sobreviveu muitos anos a sua mulher, e veio a morrer em 1903, só quatro anos antes que seu amo:

"Hoje dorme o velho feitor o seu ultimo sono em sepultura perpétua, com o seu nome singelamente gravado, "Antoninho", ao lado do nosso jazigo de família, como o cão de fila, a guardar, para a eternidade, a última morada do seu "Sinhô"... (Martins, pg. 261)

Ao lado das versões básicas, conhecidas por todos os devotos, e da versão escrita da memorialista, existem ainda variantes, de signo e volume diferentes, oferecidas por pessoas que frequentam especialmente o túmulo. Dona Joaquina, uma anciã preta que cuida por devoção pessoal do jazigo de Toninho, e frequenta também um centro de Umbanda, nega a história mais aceita do seu santo, e faz alguns comentários de interesse:

"Não, matou não. Pois não é Deus que tira a vida? Não é isso que matou. O Barão cometeu suicídio, daí queria que o Toninho fosse enterrado junto, mas o filho não quis, por racismo, e colocou aí do lado. Mas eu acho que está no justo, o Barão obrou bem, eu rezo também por ele, quem sabe quem sobe lá em cima? (indica o céu) Aí a dois mil metros, é um bom pedaço, é difícil subir, eh?"

Seu Pastor Guimarães, que foi também umbandista, e de quem falarei mais tarde, inclui também suas novidades:

"O Barão fez sofrer muito a Toninho, tanto lhe fez sofrer, mas Toninho perdoou ele afinal e estão os dois no céu. O Barão berrava depois de morto na chácara dele. Ele judiou muito do Toninho, macetou nele, pisou na cabeça dele; ficou berrando na chácara até que o Toninho lhe perdoou..."

Mas a versão mais complexa do mito a obtive, no dia 20 de março de 1989, segunda-feira da Semana Santa, de um ancião negro a quem não encontrei nunca mais, e que aqui chamarei de Seu João. Segundo Seu João, o Barão Geraldo ordenou a Toninho pôr a canga no boi para trabalhar na Sexta Feira Santa. Toninho negou-se, em consideração ao dia, e o amo, maltratando-o, repetiu a ordem. Quando Toninho foi atrelar o boi, este lhe falou que não podia ser, em tal dia como a Sexta-Feira Santa. Quando o escravo voltou ante o amo, este não acreditou: foi onde estava o boi, e chegando nele, o boi repetiu as mesmas palavras. O Barão morreu na hora. Toninho ainda viveu vários anos, mas o Barão morreu lá mesmo. Pouco depois de sua morte, e sempre depois da meia noite, o Barão saía do Hospital da Santa Casa, que então estava na rua Moraes Salles (agora no centro da cidade de Campinas) no seu coche, puxado por cavalos enfeitados com sininhos, e assim passeava até a Fazenda Santa Genebra.

A versão de Seu João integra a história de Toninho nas malhas do folclore. O episódio do boi milagroso é o mito de origem da festa que se celebra anualmente, na Sexta Feira Santa, no distrito de Barão Geraldo, uma dependência de Campinas localizada em antigas propriedades do personagem que lhe dá nome.

Senhores cruéis.

Os senhores de escravos formam uma sádica legião no imaginário brasileiro. Conta Manuel Querino:

"A crueldade do tempo auxiliava a superstição. Os indivíduos que facilmente enriqueciam tornavam-se poderosos; senhores de engenho que, em momento de ferocidade, atiravam os filhos das escravas na fornalha... Dizia a tradição: os senhorios maus apareciam sentados a porta das fornalhas" (Querino 1938 p. 284)

Em seu artigo sobre crenças relativas à morte no distrito rural de Catuçaba (município de São Luiz do Paraitinga, SP) Jadir M. Pessoa resume uma história que eu mesmo tenho ouvido narrar no mesmo local, a de Mané Santana:

"Conta-se que ele em vida foi um fazendeiro da região, "muito ruim". Judiava muito dos escravos e de todo mundo. Batia até mesmo em seu pai e em sua mãe. O Sr. Abílio, por exemplo, disse que para castigar os escravos, o Mané Santana construiu uma roda d'água com correias e o escravo era colocado embaixo da roda e ela própria se encarregava do suplício. O Sr. José Antônio acrescenta sobre isso, que quando Mané Santana comprava uma espingarda nova, o jeito de experimentá-la era mandar os "neguinhos" subirem em uma árvore e atirar neles. Por essa razão, no dizer de todos os informantes, Mané Santana, depois de morto "não encontrou seu lugar". Ficou uma alma perdida... O Sr. Abílio disse que o corpo do Mané Santana desapareceu antes mesmo de ser enterrado. Em seu lugar, a família teve que colocar no caixão para o enterro um "toco de bananeira", bem trancado, é claro. A partir daí, Mané Santana passou a fazer repetidas viagens entre as duas fazendas de sua propriedade... Nesse trajeto, passando sempre por Catuçaba às madrugadas, fazendo barulho com seu trole (um tipo de carroça)" (Pessoa, 1987, pp. 40-41)

Em um livro que recolhe tradições orais referentes à revolta da Cabanagem, no Pará, Thiago Thorlby inclui a seguinte história:

"Tinha engenho no Paleta. João Maçaranduba era dono. Ele morreu muito rico. Matava gente. Já morreu. Diz que tinha um pacto com Satanás. Diz-se que não foi enterrado em lugar nenhum. Botaram bananeira no caixão dele. Foi assim: deu um vento seco, sem chuva, sem relâmpago. Quando passou, Maçaranduba não estava mais em cima da mesa. Para não dar alarme, o pessoal dele meteram uma caixa de banana no caixão, fecharam e jogaram a chave no rio. Assim me contaram. Era um perverso. Mandava empregados remar contra a vazante na subida, contra enchente na hora de baixar. Foi enterrado no sítio dele em Muana. A coisa mais triste, aquele homem Maçaranduba"

e também:

"Aqui na boca de Itapucu, tinha um senhor dos escravos. Era Romualdo Gomes. Então, quando a água enchia, que repontava a água, dava maré para encher, ele só saía a viagem dele para Cametá. E o contrário na volta. E os escravos remando... era para eles virem contra a maré, com a canoa bem no meio do rio, porque era para eles trabalharem e tomando sol quente. E ainda mandava os negros cantarem uma mudinha assim: 'Canta preto: Magaranduba é boa madeira, Romualdo Gomes não é brincadeira' "

ou ainda:

"Contam que tinha um senhor que comprava escravos para servir ele, e quando não estava bem servido, mandava dar nos escravos, jogar no reno da formiga, amarrado, o dia inteiro. Depois mandava jogar na água. As vezes pegava o escravo e já estava morto. Um senhor muito ruim, quando morreu, desapareceu, diz o pessoal. Acataá-açú. Era muito ruim." (Thorlby, 1987 pp. 27-28 e 21)

Há uma narração popular do Rio Grande do Sul, bem conhecida em outros lugares do Brasil -entre outras coisas por ter uma certa difusão literária- que trata de temas parecidos. Refiro-me à história do Negrinho do Pastoreio, que resumo a seguir:

Era um estancieiro muito sovina e ruim. Mau vizinho, ninguém lhe ajudava, e ele só queria no mundo a seu filho, a seu baio, e a um escravinho negro. Mas um dia o Negrinho, montando o baio, perdeu uma corrida e fez assim perder muito dinheiro a seu amo. O estancieiro mandou-lhe dar uma surra, e o enviou trinta dias com o baio a cuidar de uma tropilha de cavalos. A noite, no campo, chegaram os guarachains e cortaram a corda do baio, que escapou levando atrás dele a tropilha toda. O Negrinho não pôde segui-los porque era de noite. Quando amanheceu, o filho do amo viu o que tinha acontecido e foi dedurar o Negrinho, de novo surrado e enviado de noite procurar a tropilha. O Negrinho pegou uma vela do oratório de Nossa Senhora: cada pinga de cera que caía no campo ia dando uma luz nova, até alumiar todo, e o Negrinho pôde assim juntar toda a tropilha e deitar a dormir. Mas ao amanhecer, o filho do estancieiro chegou de novo e espantou os cavalos. Dessa vez, o estancieiro mandou surrar o Negrinho até deixá-lo morto, e depois, a noite, o jogou num formigueiro para que as formigas dessem conta do cadáver. Depois de três dias, em que os peões não conseguiram reaver a tropilha, o homem voltou ao formigueiro pra ver, e encontrou lá o Negrinho, vivo e curado, e acompanhado por Nossa Senhora. Daí, o Negrinho pulou no baio e foi embora com a tropilha, que desde então pastoreia pelo campo afora. Desde então, quando se

perde alguma coisa, é só pedir ao Negrinho e acender para ele uma vela, que ele de noite a encontra e a deixa ao alcance de seu dono. Todo ano o Negrinho desaparece durante três dias, que dedica a visitar às suas amigas formigas. (Resumo do relato de Camara Cascudo - 1947, pg. 393 - que copia literalmente de J. Simões Lopes Neto, um literato gaúcho).*

Ovelhas negras

Se nos relatos folclóricos é o senhor cruel quem serve como eixo principal da ação, seu manso antagonista, o escravo bondoso, ocupa o primeiro plano em outro âmbito: o da Umbanda, em que o "preto velho" é talvez a entidade mais popular e consultada. A diferença do caboclo-espírito de índio que se comporta habitualmente de modo altivo e arisco - e do exú sardônico e amoral, o preto velho é paciente e beneficente, porque quando vivo aprendeu, em muitos anos de cativo, ambas virtudes. As biografias mais comuns de preto velho e preta velha se ajustam com perfeição ao sofrido modelo traçado acima:

"Pai Jacó era escravo - conta o médium Tadeu. - Tinha os senhores dele, morava na senzala. Morreu na senzala. Trabalhava muito no engenho. Quando ele ficou velho, velho, encostaram ele lá na senzala. Construíram uma senzala pra ele pra os amigos dele. Com o passar do tempo ele morreu... deu ferida na perna dele, não teve jeito, teve que cortar as duas pernas fora. Aí ele morreu. Daí ele vem agora, se manifesta em mim para fazer o bem, benzeções, ensinar as pessoas a tomar remédio, banho de descarrego... É um preto-velho muito bom, de muita luz. É de Moçambique."

Ou:

"Vovó Carolina morreu tem muitos anos. Nega vóia já não aguenta mais trabalhá. Aí sinhô falou: que qui qué fazê com isso aí, que não trabalhava mais. Fôe num giqui e joga no rio... os peixe que comeu Nega vóia. Quando jogava os outros escravos não podia tirá. Nós pretos vóio, sofria demais no cativo." (Monteiro 1985 pp. 243 e 187)

O preto velho não é porém um simples mártir: o prestígio de seu nascimento na África o caracteriza como entendido em feitiço e ervas medicinais, como um bom mestre nas coisas da natureza. É óbvio que o escravo Antoninho do cemitério, mesmo na descrição que Maria Amélia faz dele, reúne as qualificações necessárias para ser um bom preto velho de Umbanda. De fato, o éia reportagem sobre o dia de finados que o Diário do Povo trazia em 2 de novembro de 1982 recolhia o depoimento de uma mulher que dizia ser devota de Antoninho desde que ouviu falar dele num centro espírita. Três anos antes, segundo uma matéria similar:

"O grande fluxo de pessoas, o cheiro das flores e velas e o sol quente (junto ao túmulo de Toninho), acabaram também por causar o descontrole de uma senhora que pela manhã rezava no túmulo do escravo. No atropelo de chegar mais perto, a senhora entrou "em transe" e se contor-

cia, completamente fora de si. Enquanto um homem a segurava, uma moça tentava benze-la e repetia, inutilmente: "em nome de Jesus Cristo, em nome de Jesus Cristo..." So depois de muita confusão e perigo de cair em cima das velas acesas e que ela "acordou", sem saber de nada que havia se passado" (Diário do Povo, 4/11/79)

Esta duplicidade de código se recolhe no mesmo equívoco do termo "santo" que tanto serve no Brasil para um fenômeno ao estilo católico (imagem ou corpo santo) ou mediúnico (uma entidade que incorpora) As duas vias do santo preto tem uma base imaginária comum, o que Arthur Ramos (1935) chamava "folclore de Pai João", um acervo de cantigas populares que retratam com algum humor as desgraças da vida do escravo, na boca - e no português atrapalhado - de um velho africano. Essa figura do ex-escravo entre burlesca e vindicativa, talvez deva ser entendida como correlato de uma série de imagens negativas do negro que vigoravam no final de século.

A primeira, a monstruosa do quibungo, canhambora ou papafigo. Segundo Camara Cascudo (1947 p. 277) o negro africano "quando fica muito velho, vira Quibungo. É um macacão grande e peludo que come crianças", segundo uma versão baiana. Em outras versões, o quibungo tem um buraco nas costas que se abre quando ele abaixa a cabeça, e é por aí que engole os guris. O papafigo, que come figados infantis, é também um negro velho; e o canhambora é uma folclorização do escravo fugido, com os traços do Currupira - representante de uma ameaça que preocupava as crianças mas também aos proprietários. A segunda imagem negativa é a do negro infantil, que tanto aparece, por exemplo, nas páginas de Maria Amelia de Rezende: o negro bom mas fraco de entendimento. A terceira - que obviamente não consta nos contos para crianças nem nas memórias de Maria Amelia - é a da corporalidade fortemente sexualizada do negro, que muitos autores fazem tema recorrente na cultura brasileira. O preto velho bondoso, sábio e espiritual elabora-se, por oposição, sobre essa matriz incriminatória, para desmentir o negro canibal, ignorante e de sensualidade animal; e aparece precisamente quando, com a Abolição, se faz necessária uma nova definição do negro: positiva mas que seja coerente com as representações anteriores.

A origem comum, porém, não identifica o santo preto e a entidade "preto velho" sobretudo porque, atualizado na incorporação, o espírito do escravo retoma seus significados de um modo ambivalente, guardando, junto com suas virtudes reconhecidas, algo do aspecto noturno que a maledicência do folclore branco lhe atribuía. Imagens de "pretos velhos" - alguns deles portando a faixa vermelha que segundo os adeptos indica sua habilidade para "trabalhar com o mal" - e cachimbos aparecem com certa frequência como oferendas a Antoninho.

Dois-Dois

E bem sabido que a relíquia guardada na tumba e o espírito que encarna no fiel são protagonistas de cultos muito diferentes, e não sempre compatíveis. O catolicismo, por exemplo, tem encorajado - com exceções - o primeiro, e perseguido com violência o segundo. No entanto, a duplicidade de Antoninho não é única, nem muito menos, num âmbito religioso sincretista como o brasileiro. No mesmo Cemitério da Saudade há pelo menos outros dois exemplos de figuras que podem ingressar indistintamente nos panteões católico ou umbandista. Na mesma avenida central, pouco antes do túmulo de Antoninho, acha-se outro, menor e pintado de azul, que também exhibe acções de graças e numerosas oferendas. Quando estas deixam algum espaço, pode-se ler na lápide:

"Antoninho, Sebastiãozinho,
Joãozinho Vilma, Oraí pelos
Enosentes"

As crianças lá sepultadas são caracterizadas de modo irresoluto pelos devotos. Habitualmente se diz que eram dois irmãos, ou irmãos sem mais:

"Eram dois gêmeos" ou "Eram três pretinhos" que "eram orfãos" e/ou "eram escravos" e "morreram de fome" ou "morreram de doença" ou ainda "morreram afogados" ou enfim "ficaram abandonados numa casa que pegou fogo, e morreram queimados"

A tumba é visitada com menos vagar que a de Antoninho, por crianças ou por adultos que fazem em geral pedidos relativos a crianças, relativos a doenças infantis ou ainda problemas mal definíveis por critérios médicos, como os das "crianças levadas", choro ou ciúme excessivo, etc. Em algumas datas, como o 27 de setembro ou mesmo o comercial Dia da Criança, a assistência se multiplica.

A simplicidade e a imediatex do culto podem ser enganadoras. A mediação entre as crianças santificadas e a infância cotidiana é fornecida por uma figura que não tem em princípio relação com uma ou outra. Não frequente como a oferenda de doces ou chupetas é a colocação no túmulo de figurinhas de gesso dos santos Cosme e Damião. A associação destes santos com o túmulo é marcada ao ponto de que muitos o denominam directamente "O Cosme e Damião", sem referência nenhuma aos quatro nomes da lápide. O 27 de setembro é a data dedicada no santoral católico aos santos gêmeos. Ora, a identificação das crianças desgraçadas com os mártires médicos da Capadócia de que fala a Legenda Aurea é enigmática. Não coincidem pelo nome nem pelo número; além do mais, nessa Legenda os santos gêmeos não são crianças, senão homens, e bem barbados.

No catolicismo ibérico Cosme e Damião figuram entre os santos rurais por excelência. Como médicos sagrados foram talvez invocados séculos atrás contra epidemias, mas seu atributo mais acusado hoje é precisamente a gemelaridade, que os iden-

tifica a outras duplas de santos frequentes no mesmo meio, como São Emeterio e São Celedonio, São Justo e São Romano, São Crispim e São Crispiniano, ou as irmãs Santas Nunilo e Alodia. Em todos os casos, como sugeri em estudo anterior (Calavia 1987) essa gemelaridade aparece como o qualificador essencial do culto: os santos gêmeos amparam festas em que se ritualizam as rivalidades entre comunidades vizinhas; ou, repartidos em relíquias gêmeas, sugerem uma complementariedade de espaços geograficos separados. Os santos gêmeos formam parte característica do catolicismo popular mais anômalo com relação aos criterios letrados, e desse modo tem sido frequentemente "explicados" a partir de outras gemelaridades extra-cristãs, como os dioscuros gregos ou romanos. Os dioscuros não são, porém, privativos do céu mediterrâneo, e precisamente um mito tupinambá recolhido por Thevet oferece a versão mais rica dos gêmeos ameríndios, na verdade um par de rivais concebidos no mesmo ventre por pais diferentes e cujas funções na origem do céu e da terra são cordialmente opostas. Embora o mito faça referência ao nascimento dos heróis, estes também não permanecem no relato como crianças. Apesar destes ancestrais tupis, a gemelaridade dos Cosme e Damião brasileiros remete antes a tradições africanas, e sublinha seu caráter infantil. Existe um estudo muito completo a este respeito, o de Ordep Trindade Serra, que embora dedicado a elucidar uma categoria, a de "erê" nos candomblés angola, expõe em torno desta todo o complexo ritual e doutrinário sobre gêmeos e crianças, observado nos terreiros e no ciclo festivo bahiano.

O erê, segundo Trindade Serra, é um estado intermediário entre a identidade profana do iniciado e o transe, em que o orixá fica incorporado nele. Quando erê, o iniciado se comporta como criança, e fala de modo infantil. É um estado liminar, de especial relevância no processo da iniciação, em momentos de trânsito ritual e inclusive em situações extremas que o iniciado atravessa na sua vida cotidiana como dores e doenças. O erê tem o caráter da infância, porque não é nada mas pode ser tudo, e aparece lá onde se entrecruzam algum modo de morte e algum modo de nascimento. Enquanto estado ritual, pode ser "traduzido" como orixá, como iaô, ou como filho desta e daquele, correspondendo a três acepções diferentes do transe: a que o vê (1) como morte, no sentido de perda da própria identidade, (2) como nascimento ou (3) como conjugação da entidade possadora e o corpo possuído.

Inferese de tudo isto que o erê carece de identidade marcada. O erê representa os Ibeji, os dioscuros africanos - explica Trindade Serra - mas não é os Ibeji, que são entidades que nunca incorporam (embora o façam em cultos diferentes do candomblé angola, como o batuque riograndense). Os Ibeji mesmos apresentam uma identidade tão irresoluta quanto a dos "enxentes" do túmulo. São dois gêmeos, sincretizados com os católicos Cosme e Damião. Mas com frequência - e o normal nas figuras oferecidas no túmulo - os dois gêmeos são três: Cosme e Damião mais Dou. A numerologia pode ser mais complicada e extensa, e os Ibeji ser quatro, cinco ou até sete, do que não

nos ocuparemos por enquanto. Os Ibeji são santos-crianças de amplo culto na Bahia: são seres poderosos que protegem a infância, mas além disso ajudam a quem os cultua e maltratam a quem não os leva em conta. A festa de Cosme e Damião, em 27 de Setembro, é uma espécie de bacanal infantil, na qual reinam o descontrole das crianças, a obscenidade ritual e um comer desregrado: a comida dos Ibeji é o caruru, iguaria gosmenta e colorida, ideal para se lambuzarem as crianças.

Cabe perguntar-se que sentido tem estas explicações. Os inocentes cultuados no Cemitério da Saudade são certamente identificados com Cosme e Damião, que são os Ibeji, e desta identificação surgem os modos de culto, sobretudo a bipartição de todas as oferendas. Mas essa identificação não é razão suficiente para que o complexo mitológico dos Ibeji possa ser atribuído aos inocentes do túmulo, que só em número limitado deve ser praticante de qualquer variedade de candomblé. Na Umbanda existe uma "linha de crianças" que pode facilitar a intermediação com essas concepções; mas também não seria legítimo etiquetar o culto em estudo como umbandista. Afinal, não são alheios a ele noções católicas sobre a alma infantil e seu destino no além-túmulo, nem ideias mais ou menos universais sobre a infância. Esta digressão sobre a indecisa qualidade do erê no candomblé angola, seria uma mera referência enciclopédica, se não for porque serve para ampliar as fronteiras do problema colocado desde o início do capítulo. Quando se tratava de Antoninho, podia reconhecer-se uma duplicidade no culto e na personalidade do "santo". Mas existia uma referência histórica concreta — a escravidão — que servia de fonte comum tanto aos santos negros quanto aos "pretos velhos" da Umbanda. Embora vizinhas, as duas personalidades do santo negro não se misturam, e subsistem lado a lado bem definidas. No caso dos Inocentes, nos defrontamos também com uma pluralidade de códigos que nos serviriam para interpretar o culto; mas a indefinição dos objetos do culto impede aplicá-los. Se a mitologia mediterrânea, ameríndia ou africana desenvolvem um rico acervo mítico acerca dos gêmeos, isso não quer dizer que os devotos campineiros (munidos que estejam de sangue mediterrâneo, ameríndio ou africano) manipulem essa mitologia. É necessário saber se são legítimas as inferências feitas a partir de conhecimentos acumulados fora do campo etnográfico, na documentação e na bibliografia. Os informantes pouco conseguem dizer que sirva para resolver estas dúvidas; mas talvez seja preferível sobreinterpretar esses balbucícios, porque afinal tratam de uma divindade que apenas balbucia.

A OUTRA

O terceiro dos túmulos é talvez o mais curioso. Internando-se no cemitério pela já conhecida avenida central, se encontra em meio do caminho um panteão monumental, propriedade de uma das famílias mais poderosas de Campinas, que ocupa o centro do recinto. Atras dele, do lado direito da avenida, está o túmulo de Jandira, que segundo quem conhece era uma prostituta que morreu queimada, depois de atear fogo às vestes. Em paralelo com a multivocidade dos personagens dos outros túmulos, não é difícil reconhecer nela os traços de Pomba-Gira, o exu feminino. Seu Bento Pinto de Paula, um ancião que atrás do túmulo de Jandira toma conta de uma capelinha de Nossa Senhora, fala assim de Jandira:

"Morreu queimada... Eu conheci ela quando viva; você nunca via ela sem um cigarro na boca; bebendo cachaça e correndo atras dos homens... esses que deixam essas coisas para ela, quando morrerem irão aonde ela está... o demonio sabe como faz as coisas"

A descrição se aproxima tanto ao relato que um umbandista poderia fazer da vida de uma Pomba-Gira quanto a conduta do medium que a incorpora durante um ritual. A desqualificação de Jandira equivale aqui a desqualificação dos cultos médiumnicos, e talvez por isso o relato seja tão concreto. O que os devotos sabem sobre ela, como nos casos anteriores, é muito pouco. Que morreu queimada e que era prostituta - mesmo que este detalhe seja excluído às vezes. Uma mulher que chega para rezar junto ao túmulo me dá sua versão:

"Era uma mulher que morreu queimada; ela mesma ateou fogo no vestido dela. E que ela estava muito apaixonada por um homem, e então ficou sabendo que o homem era casado, e então se queimou"

A marginalidade do culto não implica na marginalidade de seus praticantes. A mulher do testemunho transcrito acima tinha o porte e o modo de expressão de uma classe média abastada, e estava acompanhada por seu filho, de uns 18 anos, que dedicou ao túmulo uma meditação romântica:

"Os olhos dela parece que nos acompanham, depois de tantos anos"

Assim, Jandira pode ser uma rapariga de maus costumes ou uma heroína romântica, dependendo do enfoque, mas os elementos fundamentais do relato não mudam: desregramento amoroso e suicídio. Eles são precisamente o que faz de Jandira algo pitoresco, porque entre os atributos mais esperados de um santo - popular que seja - inclui-se uma conduta que reforce as normas habituais de moralidade, ou que não as quebre.

Não faltam no santoral católico pre-tridentino santas putas. Há referências, em uma obra como "La Lozana Andaluza" de Francisco Delicado, a uma Santa Efigenia ou Santa Nafisa que as putas de Roma venerariam no começo do século XVI, e de quem se dizia que por caridade deitava-se com pobres e estropiados. Uma das mais belas - e difundidas - hagiografias da

Idade Média é a de Santa Maria Egípcíaca, prostituta de Alexandria, a quem um bom dia um impulso devoto leva a um barco de peregrinos que viajam a Jerusalém. Não tendo dinheiro para pagar a passagem, Maria ganha a romaria por seu corpo. Maria Madalena seria a mais conhecida dessas santas mal afamadas, e por sua aparição no evangelho a única que sobreviveu a blitz da Contrarreforma.

O território de Jandira é agora marginal, por ilustres que sejam suas ancestrais. Luiz Roberto Benedetti se ocupa dela na sua tese sobre religião e sociedade em Campinas, e a utiliza como exemplo de um domínio religioso especificamente "popular", que caracteriza pela "construção precária de mundos (simbólicos)" a partir da lenda e não do dogma. (Benedetti 1984)

Juízos parecidos sugere ao antropólogo gaúcho Antonio Fagundes seu estudo de outras três santas prostitutas cultuadas no Rio Grande do Sul (Fagundes 1984). Para Fagundes, esse culto se explica pela identificação com a santa dos fieis, por sua vez marginais, vítimas do poder e detentores de uma moralidade precária, que transige com o sexo e a cachaça. A miséria das condições de vida do povo atinge os seres do além, que se forem miseros serão preferidos aos santos das igrejas burocráticas.

Conta Fagundes que Maria do Carmo, de São Borja, era cultuada já nos anos trinta. Com as informações que ele recolheu sobre sua vida, poderiam elaborar-se vários relatos: era branca, mulata ou negra "aça"-quer dizer, de traços negros mas cabelos e olhos claros; era prostituta, ou senão uma mulher promíscua, que frequentava vários amantes sobretudo na nutrida guarnição militar alocada na cidade. Era brasileira ou era "castelhana", e em qualquer caso não de São Borja. Segundo alguns, muito dada a beber cachaça e a fumar, porém bondosa e amiga de pobres. Assassinada, enfim, ao que parece por causa de ciúmes, e depois esquartejada, seu corpo foi encontrado numa campá, meio devorado pelos cães.

Izabel Guapa, de São Gabriel, era também prostituta - "Uma baita puta!" enfatiza um dos informantes; "Era prostituta, dona de batacil", explica outro. Era também castelhana - uruguaia - bondosa e respeitadora de mulheres decentes. Levava uma vida luxuosa, sendo amante de um rico fazendeiro local. A mulher deste, ciumenta, a fez assassinar por um miliciano, ajudado ao que parece por um irmão também miliciano. O crime não foi investigado, mas vinte anos depois a filha da mandante, nascida apenas um ano antes do homicídio, foi morta por sua vez a tiros pelo noivo, ao sair do cinema, sem razão aparente. A partir de então se desenvolveu um culto intenso a Izabel, milagrosamente vingada.

Maria Degolada é cultuada em um bairro periférico de Porto Alegre. Havia sido mulher ou amante de um cabo da Brigada Militar, lá pelos anos vinte, mas para alguns informantes era prostituta. O cabo, ciumento e dissimulado, convidou-a um dia a um churrasco, embaixo de uma figueira, no topo da colina onde se encontra agora o bairro, um lugar muito frequentado por casais furtivos. Comeram e beberam e depois o brigadiano pe-

gou Maria pelos cabelos e degolou-a com a faca. Foi por esse fato julgado e condenado, e junto da figueira começou a se aparecer Maria Degolada, em forma de luz ou de mulher vestida de branco, gemendo e chorando. Começaram a acender-lhe velas e lhe fazer pedidos, que ela atende não sendo de brigadinhos. Alcança hoje uma ampla popularidade que chega a lugares longínquos, como o Rio de Janeiro. Fagundes se surpreende, com razão, de que o culto das prostitutas sulistas não tenha sido assimilado pela Umbanda, em franco progresso na região. Tanto mais que as três hagiografias - e sobretudo a de Maria do Carmo, a mais antiga - e vários traços do ritual são facilmente assimiláveis ao arquétipo de Pomba Gira.

Difícilmente arquétipo seria um termo adequado. Pomba Gira é produto de uma elaboração complexa em que há sincrismo, demonologia e etimologia popular - descrever o personagem é praticamente impossível neste espaço. As versões de Pomba Gira que incluo aqui provêm da curta bibliografia especializada que conheço, mas considero que serão suficientes para desenhar sua comparação com a santa queimada. Antonio Alves Teixeira, no seu livro sobre Pomba Gira, explica ser esta figura a versão feminina de Exú, em virtude de uma duplidade sexual do cosmo: uma entidade cosmológica, em suma. Mas a identidade de Pomba Gira não está fechada: "...casos há, embora não muito comuns, de mulheres que, quando desencarnadas, entregam-se a sete Exus e, assim, também passam a se apresentar como pertencentes ao Povo de Pomba Gira".

E explica um caso: Um jovem funcionário de banco - lá pelos idos de 1947 - tomou, em hora desacostumada, um trem da Central do Brasil e lá encontrou, em uma estação, a sua noiva com um outro homem. Enraivecido, rompeu suas relações com ela, que "de degrau em degrau, de honesta que era, prostituiu-se, e de tal modo entregou-se à devassidão que, por fim, tuberculizou". Nos seus últimos momentos, a desventurada mandou chamar seu ex-noivo, que recusou o pedido. Passou o tempo, e o rapaz recebeu no seu quarto, à noite, uma estranha visita: "(era) sua ex-noiva. Apresentou-se ela a ele, materializada totalmente, e lhe disse, mais ou menos o seguinte: - "Não me perdoaste. Não me pertenceste em vida. Agora eu morri. Entregue-me a sete Exus; sou agora Pomba Gira. O que não consegui em vida, conseguirei depois de morta. De hoje em diante, virei a teu quarto todas as noites e teremos relações sexuais. Seremos, pois, marido e mulher!" Teixeira glosa assim o episódio: "Uma mulher que, em vida, tenha se excedido, qual verdadeira Messalina, na prática de atos sexuais, ao desencarnar, poderá, muito bem, passar a se apresentar como Pomba Gira" (Teixeira 1975 pags. 31-33). Pomba-Gira escolhe como médiums mulheres belas, diz Teixeira, embora sejam frequentes os homens que a incorporam; é comum que em um e outro caso, a entidade exerça um forte influxo sobre a "matéria" que a recebe: "Para muitos, todo médium mulher que trabalha com Pomba-Gira, acaba se prostituindo... Um médium homem

mesmo, trabalhando com Pomba-Gira, também terá a possibilidade de se afeminar" (Idem pg.14)

A identidade e os modos de Pomba Gira, portanto, podem corresponder a um personagem histórico, a uma entidade espiritual e a um médium, e também aos três ao mesmo tempo. Refine-se, assim, dentro de três esquemas diferentes: o da biografia, o que poderíamos chamar "teológico" e o ritual. Em seu estudo dedicado a Exú, Liana Salvia Trindade recolhe "biografias" individuais de Pomba-Gira, que se entremeiam constantemente a fragmentos doutrinários e cosmológicos:

"(3)... Maria Padilha, só pra dar um exemplo, é o espírito de uma mulher da vida, mas não escandalosa. É mais simples e recatada do que a Pomba Gira, faz tudo que a gente manda de bom ou de mau..."

(4) Exú é o espírito de pessoas que morreram. Pomba-Gira era prostituta de muito baixo nível social e sem cultura... Ela não pertence à classe de Maria Padilha. Em vida, Maria Padilha era uma professora, tinha conhecimentos, pessoa elegante. Embora prostituta, sabia e sabe se comportar como uma senhora, por isso ela só quer coisas brancas... Ela vai transmitir pra outra Pomba-Gira fazer aquele serviço que pediram pra ela, ela não precisa fazer. Como um encarregado de firma, ele não precisa por a mão no serviço, tem quem faça por ele... Maria Padilha hoje em dia tem muita luz. Ela ganhou cruzeiros de luz, quando eu digo cruzeiros é 770 velas. As outras que estão abaixo dela são como prostitutas pobres, que aceitam pouco dinheiro para serem possuídas, diferentes daquelas chamadas damas elegantes que, tendo muito dinheiro, podem exigir muito dinheiro. As Pombas-Giras de pouca luz não querem velas brancas. A vela preta significa a escuridão, pedem estas velas aqueles que querem continuar na escuridão.

(16) Exus são espíritos de pessoas sofredoras... Pomba Gira morava na freguesia de O. Ela se revoltou com a situação da mãe dela. Matou quatro homens e castrou um deles. Matou os homens que exploravam a mãe dela. Acabou na prostituição. Os exús usam sua força para ajudar as pessoas necessitadas." (Trindade 1985 pp. 50-52)

No panteão Umbandista, Pomba-Gira se estende, como duplo feminino de Exú, por todo o espaço deste, multiplicando suas variantes para adequar-se aos prolixos sistemas dos teóricos umbandistas, baseados geralmente no número sete. Porém, o alcance destas elaborações é muito limitado em comparação com as atualizações próprias dos médiums. Liana Trindade descreve uma atuação típica de Pomba-Gira, incluindo o discurso da entidade por boca da médium:

"G., possuída pela Pomba-Gira, encontra-se vestida com uma saia longa vermelha e blusa de cetim vermelha, trazendo nas costas uma capa vermelha forrada de negro. Seus cabelos grisalhos estão soltos... Ela deixa de ser em este momento a velha de aparência cansada e

de atitudes recatadas. Seu corpo gordo torna-se ágil e flexível, seu rosto expressa alegria e juventude. Ela ri, diz gracejos e frases obscenas para os assistentes. A postura retraída de uma senhora respeitada é substituída pela atitude descontraída de uma jovem prostituta... Uma moça lhe entrega flores e uma garrafa de champagne em agradecimento ao sucesso obtido... Pomba-Gira solicita geralmente champagne, flores vermelhas, indumentárias femininas, velas vermelhas e negras. A entrega das ofertas deverá ser realizada na encruzilhada, durante a noite, nas sextas-feiras... Selecionamos alguns trechos do discurso da entidade Pomba-Gira incorporada por S: "Eu sou eterna... Eu sou boa, ajudo a quem merece. Se você me der o que eu quero eu ajudo. Não é que eu preciso, porque eu tenho o reino do mundo, as trevas. Porque tudo que existe no mundo, da maconha à bagunça é o meu reino... Quando uma mulher se perde eu dou gargalhada, quando um homem vira feminado, eu dou gargalhada, porque o meu mundo é bom e bonito. Pra mim tudo está bem porque eu não tenho mais nada a perder..." (Trindade 1985 pp. 124-127)

O sistema umbandista, com sua alternância de síntese e particularização, garante a passagem entre arquétipo, biografia e desempenho ritual. Tanto a "representação" dos médiums durante o transe, quanto relatos obtidos fora do âmbito cultural podem se integrar na figura do panteão, e se desenvolver com ajuda de seus temas recorrentes. Assim, a jovem prostituta morta pode enriquecer sua história em combinação com a de outras rainhas dos altares da quimbanda, que por sua vez tem a liberdade de lucrar com as contribuições da recém-chegada. Ainda, a pluralidade de meios em que o personagem se atualiza - hagiografia, ritual e devoção individual do médium - e a continuidade que se espera entre estes três planos, outorgam-lhe uma vitalidade extraordinária. Se Maria Jandira, mulhêr devassa, entregou-se a sete exôs depois de sua morte, e virou em consequência Pomba Gira, é muito provável que se incorpore em algum médium durante uma Gira; é provável também que se o médium a incorpore com frequência, acabe sendo atingido pela devassidão. Não tenho pesquisado nenhum terreiro em que algum médium incorpore Jandira, mas os pedidos que lhe são feitos por escrito aludem às vezes ao seu "cavalo" e algum informante, como o Seu Bento antes citado, afirma ter visto cultos umbandistas sobre o túmulo. O culto mediúmnico coexiste pacificamente com o católico, atualizando-se em planos diferentes. Permite assim que Jandira acumule as duas acepções da "santidade" comuns no universo religioso brasileiro, e que continue nos olhando depois de tantos anos.

II

CIRCUNSTANCIAS

CATIVOIRO FINAL

As duas versões da história de Antoninho de que parte meu estudo (as que poderíamos chamar versão-marido e versão-mulher) são historicamente plausíveis. Na virada de século havia lugar ainda para o escravo-mártir.

Na hora da morte de Toninho, em 1703, a escravidão estava abolida no Brasil havia quinze anos. Desde a Lei Áurea de 13 de maio de 1888 não existiam, ao menos oficialmente, mais escravos no país. Não convém porém exagerar o alcance da Lei. Durante muitos anos, como documenta Cleber da Silva Maciel, (1987, pp. 43 e ss.) não foram poucos os fazendeiros que de fato mantiveram mão de obra escrava com a conivência da polícia, na área de Campinas. Esta cidade, no final do Império, era o centro da mais fértil região cafeeira do Brasil, no Oeste Paulista. A população negra escrava, anteriormente escassa, afluía intensamente, procedente sobretudo do norte do país, ao ritmo da expansão dos cafezais. Campinas, lugar de trabalho braçal intenso, era assim impopular entre os escravos, como mostram algumas cantigas:

"O Rio de Janeiro é a Corte

São Paulo é capitã

Campinas o Purgatório

Onde os negro vão pená" (Benedetti, 1984 p. 56)

Uma fazendeira, citada por Suely Robles de Queiroz, alegava num pleito: "Como em Campinas matar um escravo nem pecado é, quanto mais delito..." (Queiroz, 1977 pg. 103) Estes homicídios impunes não eram cotidianos mas tampouco extraordinários no Brasil da virada do século:

"Anselmo da Fonseca refere-se a um médico de Sta. Maria Madalena que, no final de 1887, mandara açoitar com tal rigor quatro escravos, que todos faleceram, havendo entre eles um que tinha 65 anos de idade, e por tanto era liberto por lei..." (Queiroz, id. pg. 81)

O castigo corporal, lá onde os trabalhadores negros legalmente livres continuaram na dependência das fazendas, não desapareceu da noite para o dia. A fazenda era um mundo em boa

parte autônomo do universo urbano, e a morte de um escravo um fato muito fácil de ocultar:

"É sabido que os grandes senhores brasileiros possuíam cemitérios particulares, muitas vezes em seus quintais, onde, sem conhecimento das autoridades, mandam fazer enterramentos" (Queiroz, id. pg. 107)

Está claro que esses casos lúgubres também não eram o pão de cada dia. Históricadores atuais (Engerman 1988) tem contestado a pretendida "irracionalidade econômica" da escravidão, que teria feito dela um sistema pouco rentável e forçado deste modo seu fim; pelo contrário, não faltam exemplos de uma exploração muito eficiente do braço escravo, que obviamente excluía na medida do possível o massacre de negros.

Penso que seria este o caso da fazenda Santa Genebra. Geraldo de Rezende, que recebeu seu título de Barão em 1888, às vésperas da República, é um bom representante de uma atitude à respeito da escravidão muito extendida entre os proprietários paulistas. Adversário do abolicionismo, votou contra a Lei Áurea na sua condição de parlamentar do Império. Porém, ao mesmo tempo considerava desvantajosa a mão de obra escrava e -o que é e não é a mesma coisa - a mão de obra negra. Já seu pai, em 1854, havia promovido o estabelecimento de colonos alemães; ele continuou, com colonos italianos. Dos escravos foi se desfazendo paulatinamente.

A festa em que se deu alforria a Antoninho, à sua mulher e a outro escravo, é muito expressiva a este respeito. Celebrava-se a instalação de um secador mecânico de café, que abreviaria um dos trabalhos mais prolixos da fazenda. A Gazeta de Campinas do dia seguinte, 8 de julho de 1884, registava extensamente o evento, e na sua descrição fazia um agudo comentário:

"A tarde foi servido, no terreiro da fazenda, um grande jantar aos escravos, em tres mesas... Nessa ocasião compareceram ao terreiro os colonos da fazenda, homens, mulheres e crianças, allemães, gente forte, vistosa, cheia de saúde e de alegria, bem trajados, todos. Eram em grande numero, e collocaram-se, sentados, em extensa fila, ao longo do terreiro. Percebiam-seem tal comparecimento, as finas intenções do intelligente proprietario da fazenda: o seu desejo era tornar patente o immenso contraste formado pelos dois grupos absolutamente opostos, -os escravos e os colonos-, ficando provado, aos olhos de todos, que o Snr. Commendador Geraldo pertence ao numero dos fazendeiros que procuram, com verdadeiro afan, resolver, quanto antes, o problema do braço escravo substituindo-o pelo braço livre" (citado em Martins 1939 pg. 325)

Em 1897, uma comissão suíça que visitava a fazenda anota um comentário revelador: entre os setecentos colonos, na sua maioria italianos, há também "alguns austriacos, húngaros e negros". Antes já da Abolição a mão de obra escrava havia sido praticamente eliminada de Santa Genebra, e junto com a escravidão foram banidos os negros. Apesar de tudo o

Barão, membro do partido conservador, considerou a Lei Áurea um fato desrespeitoso com os direitos dos proprietários e que acarretaria, mais cedo ou mais tarde, a queda da monarquia. Batizou como "Treze de Maio" um zebu garanhão que comprou, e em carta a seu primo Etienne (Martins, pg. 376) se referia à Abolição como "a maldita questão dos negros". Alguns aliados políticos tinham acabado se comprometendo com o abolicionismo, e o Barão, que não era afinal nenhum fanático, recomendava esquecer magoas e refazer o bloco político. Depois de iniciada, lembra o Barão, a propaganda abolicionista era espalhada pelos próprios negros das fazendas; melhor não chorar o leite que outros derramaram. No livro de Maria Amelia de Rezende figura um relato que nos explica algo sobre o contexto socio-histórico do nosso escravo milagroso: é o que ela chama "o episódio dos Senadores da Horta". Conta como os escravos velhos da fazenda se viram também atingidos pela propaganda abolicionista:

"Os próprios velhinhos da horta de Santa Genebra, os pobres velhos, que, para matarem o tempo, meu pai encarregava de uns trabalhinhos muito leves, não escaparam ao andaço... Reunidos no laranjal, os velhos concertaram uma intimação a "Sinhô" porque "Sinhô ta abusando noi, ta cravisando noi"... E foram, e fizeram as suas queixas, declarando que queriam ir falar com o juiz. E meu pai tudo ouviu com muita paciência, e cedeu a quanto desejavam, e foi ainda além. "Esta bem", disse elle, "você devem mesmo ir, ou todos ou uma Comissão, falar com o Juiz; mas como vocês são muito velhos, e ficariam muito cansados de fazer, a pé, uma viagem tão comprida, vou mandar preparar a carrocinha para levar vocês a cidade". E ficaram muito contentes os velhos... "Então Sinhô, nois vai, dispoi nois volta" Ao que retrucou meu pai: "Ah! isso é que não... Vocês vão e não voltam... de lá mesmo seguem o rumo que o Juiz indicar" Desolados ficaram os pobres-sinhos... "Não, Sinhô; nois qué volta" "Ah, vocês querem voltar? Então não sejam tolos, deixem-se de escutar os maus conselhos, e voltem para o laranjal chupar laranjas..." E lá foram eles, coitados, muito cabisbaixos a continuar sua vidinha, que, certamente, não era de uma ventura invejável, mas era tranqüilla, sob a vigilância dos seus brancos, que os não deixavam soffrer nem fome, nem frio, que nunca os desampararam...." (Martins

p. 360)

Seja qual for o juízo que se dispense aos escritos de Maria Amelia não se pode lhes negar candura: páginas antes, explica quais fossem esses "trabalhinhos muito leves" a que se dedicaram os escravos velhos:

"Regavam a horta, e os que nem isso podiam fazer, ficavam sentadinhos a sombra de alguma arvore tranzando os samburas para as colheitas e os jacasinhos, as centenas, aos milhares, para as replantas do café; faziam ainda esteiras para cobrir as sementeiras, e, por fim, as peneiras para os serviços da fazenda, tudo de taquara" (Martins pg. 264)

O escravo era, enfim, cuidadosamente aproveitado até o final de seus dias. O discurso da memorialista está recheado de considerações de duplo gume: quem se compraz na inocência infantil dos escravos e na sua dependência, registra também o ciúme das crianças brancas com a nutriz escrava, mais eficiente que a própria mãe (p. 237) e narra a decadência e a perda das propriedades da família que seguiu em poucos anos ao fim da escravidão. Quem descreve o cativo como uma instituição benéfica - atenção na enfermidade, confecção de roupa, ensino, catequização por parte dos senhores - também não se exime de qualificá-lo como "aviltante instituição secular... reconhecidamente cruel". Os velhos "senadores da horta" tinham ante si um dilema difícil, como todos os escravos velhos após a Abolição. Outorgava-se-lhes uma liberdade que apenas permitia escolher, de fato, entre continuar na dependência do senhor - se este era o bastante benevolente, como Geraldo de Rezende - ou vagabundear até seu último dia. Cleber da Silva Maciel indica no seu estudo a frequência com que cadáveres de negros velhos eram recolhidos nas vias do trem:

"Entre julho de 1912 e maio de 1916 foram encontrados mortos nos trilhos dos trens 66 homens pretos e pardos... suspeita-se que muitos desses tinham sido assassinados pela própria polícia que quando encarregada de expulsar migrantes mendigos, inválidos e outros indesejáveis os fazia embarcar nos trens que saíam ou nem desembarcar dos trens que chegavam. Ou então, após recolher os que conseguiam chegar até o centro da cidade, levava-os até os trilhos e os mandava embora, assustando-os com tiros em sua direção"... "A maioria dos corpos encontrados eram de velhos ex-escravos e surpreendentemente haviam muitos identificados com nome, idade e ex-dono... dos encontrados nos bairros, a maioria estava próxima as fazendas onde trabalhavam" (Maciel 1987 pp

43e 44)

O sepultamento destes corpos era problemático: os casos de cadáveres de negros - crianças e velhos - abandonados nas estradas ou nas portas dos cemitérios eram bastante numerosos para forçar a instituição de um "auxílio funeral" gerido pela Intendência Municipal e entidades assistenciais. Não é estranho que o jazigo de Antoninho, na rua central de um cemitério novo e luxuoso, junto a presidentes da república, barões do café e poetas celebres, despertasse a admiração dos populares.

O destino dado ao corpo do escravo aparece com frequência como núcleo de relatos míticos: a escrava Anastácia, em versão de anos, via premiada sua vida de sofrimentos com uma sepultura "digna de liberta" (Silva, R. M. L. 1985); e já foi narrada também a história do negrinho jogado no formigueiro. Os escravos das fazendas eram habitualmente sepultados em pedaços de terra sem acondicionamento ritual, muitas vezes aproveitados mais tarde como campos de cultivo; destino da matéria que se reintegra no ciclo da matéria. Arthur Ramos recolhe uma cantiga que segundo ele era utilizada na Bahia

para acompanhar os enterros de negros, cantada com uma música de Offenbach:

"Negro velho quando morre
vai na tumba de banguê
Os colegas vão dizendo
Urubú tem que comer"(Ramos 1935 p.244)

Angelitos Negros

Quero indicar com tudo isso algumas circunstâncias ambíguas que cercam o destino do negro na virada do século. Ao que parece, a própria luta dos escravos foi mais importante para a Abolição do que por muito tempo se pensou; na mesma medida diminui a transcendência, para essa Abolição, de considerações de tipo econômico. Isto é, provavelmente os fazendeiros "progressistas" como Geraldo de Rezende subestimavam a sua própria dependência do modelo escravagista, e atuavam sobretudo movidos por razões ideológicas, à procura de uma população branca que permitisse a instauração de um modelo de vida europeu. Não é por acaso que o negro nesse tempo deixa de ser "braço" para se converter, na obra de Raimundo Nina Rodrigues* em "problema" ou em "enigma" e que nos anos em que a terra faltava ao corpo dos pretos velhos, seu espírito começasse a frequentar reuniões de elite: "(em sessões) experimentaes, feitas para investigação e não para culto... começaram a aparecer os velhos anônimos, trazendo ora suas tristezas de outro tempo, ora seus conselhos de resignação e fé"(Rêgo Barros 1939 p.126) A aparição de espíritos de escravos nas sessões espíritas, feudo de espíritos eruditos e sentenciosos, provocou perplexidade: "Entre os espiritistas brasileiros, e aí é que está a gracinha, são suscitadas dúvidas quasi góbinovianas sobre a procedência dessas manifestações, sob o pretexto de que um preto não pode ter cultura, podendo, quando muito, ter coraço"(Idem p.127) A discussão do estatuto desses pretos velhos dentro do espiritismo levou, com o tempo, à criação da Umbanda (Brown 1986) e teve também um papel fundacional nas ciências sociais do Brasil: "Depois dos pais Joões terem assim batido as portas dos experimentadores espíritas, ei-los que sussurram às inteligências dos Ninas Rodrigues, e toda uma literatura nova aparece voltada no sentido de fazer luz científica e de justiça sobre o negro e sua obra no seio da Brasilidade"(Rêgo Barros p.128) Malgrado as simpatias, a aparição do preto como espírito é proporcional ao desejo contemporâneo das elites de vê-lo desaparecer fisicamente*; de converter o país dos escravos em um avatar passado, de ver evoluir as consciências longe da obsessiva corporalidade do negro. O túmulo de Antoninho, onde convivem o espírito e a relíquia, é a prova mais negra de que aquela ilusão fracassou.

BREJO DA CRUZ

Se as honras funerárias de um preto velho no cemitério dos barões são uma exceção digna de suscitar piedade, não é esse o caso das crianças. As tumbas infantis são numerosíssimas no Cemitério da Saudade, como é de resto fácil prever num país que conserva até hoje altos índices de mortalidade temporária. Quadras inteiras do recinto lhes são dedicadas. Estão entre as mais ornadas por estatuas e epitáfios sentimentais. Os funerais dedicados às crianças de curta idade são substancialmente diferentes daqueles reservados aos adultos. São os chamados "enterros de anjinhos" cuja diversidade com respeito aos outros consiste sobretudo na cor branca do esquife e enfeites. Os enterros de anjinhos são também mais simples, e seu acompanhamento restrito à família: considera-se que eles não precisam de muita recomendação para voltar para o além, e os laços que no além deixam não são muitos. O trânsito dos anjinhos, em outra ordem de coisas, é extraordinário porque anômalo; mas trivial, porque frequente. Não é por acaso que o culto das crianças se dirige a uma pluralidade de crianças enterradas em conjunto: a multiplicidade aumenta o valor trágico do objeto, mas sobretudo lhe atribui significados diferentes.

Esaú e Jacó.

Anteriormente fiz alusão à numerologia desenvolvida no candomblé angola em torno dos Ibeji. Não é, acrescento agora, uma especulação abstrata, mas relativa a combinações de filhos: dois gêmeos, dois gêmeos mais um, três gêmeos mais um - Cosme, Damião, Dodé e Alabá -; dois pares de gêmeos, ou esses quatro e mais um quinto; ou ainda os sete, que podem ser imaginados como três pares sucessivos de gêmeos, ou dois de trigêmeos seguidos por um só.

A pluralidade da descendência, e os problemas práticos e teóricos que ela levanta são temas bem conhecidos na antropologia clássica. A multiplicidade dos partos, de que essa numerologia dá uma versão magnificada, ou mesmo a abundância de filhos, aparecem como uma anomalia especialmente difícil de entender e mesmo de suportar, na medida em que aproxima a reprodução humana da reprodução animal.

Os antropólogos especializados em temas africanos deixaram, muitas páginas referentes a crenças, rituais e comportamentos com respeito aos gêmeos em etnias muito diversas. Entre os Nupe de que trata Nadel, como entre os Lele de Mary Douglas, os gêmeos são personagens sagrados de primeira importância. Para os Nupe, os rituais celebrados na tumba de gêmeos são preferíveis aos dedicados a um ancestral individual porque eles de algum modo representam a mesma ancestralidade (Nadel 1970 p. 218).

Para os Lele, a fertilidade - por exemplo, a que se manifesta num parto duplo - é uma característica

animal, mas, excepcionalmente, uma característica animal desejável no ser humano: os gêmeos são considerados "espíritos", e seus genitores são honrados com a pertença a uma confraria de grande importância ritual, a dos Gêmeos Adivinhos (Mary Douglas, in Middleton 1967 p. 238). Esta sacralidade dos gêmeos é especialmente ambígua, e em numerosas ocasiões mostra um aspecto puramente negativo. Os Lovedu estudados por E.J. Krige, por exemplo, consideram que os gêmeos estão carregados de "muridi" uma espécie de sombra maléfica de consequências nefastas para as pessoas; em consequência, era costume entre eles mata-los quando nasciam, apesar de pressões em contrário de missionários ou autoridades coloniais (Krige 1965). Os pigmeus Mbuti mostram uma leve aversão pelos gêmeos, que deve se entender como preocupação pela insuficiência do leite materno. Na sua etnografia, Turnbull (1965, p.130) explica que nunca soube entre os Mbuti de um par de gêmeos que tivesse chegado junto à idade adulta: habitualmente, um deles é privado do leite e morre. Em Nyakyusa, segundo Monica Wilson, o nascimento de gêmeos é considerado como episódio extremamente perigoso, e por isso rodeado de tabús e ritualmente isolado (Wilson, in Middleton 1967 p.157); os conselhos dirigidos na ocasião à mãe dos gêmeos, são os mesmos que se administram à viúva que acaba de perder seu marido e à noiva que vai ganhar um, o que coloca num mesmo plano simbólico o nascimento gemelar, a morte e o casamento (idem, pg.139). Tanto no caso dos Lovedu de Krige como no dos Basanga de que fala Kabengele Munanga (in Martins 1983), os rituais funerários são diferentes - ou simplesmente não se praticam no caso da morte de gêmeos, de feiticeiros ou de leprosos. Os gêmeos talvez mais famosos deste elenco, aqueles gêmeos Nuer que são pássaros segundo Evans-Fritchard (Middleton 1967), também não são enterrados, mas não já porque se receia que possam contaminar a terra, senão porque sua natureza é celestial. Os gêmeos Nuer, que são pássaros, formam uma só pessoa, e agem como uma só pessoa nos contextos rituais: quando um deles morre, o filho nascido após ele toma o seu lugar no par. Os gêmeos Nuer, que são pássaros, não devem comer ovos, e a rigor não morrem: voam para seu lugar.

Alfred Metraux (1958), tratando do Haiti, reedita em uma versão sincrética americana os velhos temas da África. No vodu haitiano, os gêmeos formam, junto com os "loa" e os espíritos dos mortos, a triade de personagens sagrados. São também, é claro, seres de carne e osso, e rodeados de uma série de prevenções, pois seu nascimento abre espaço a numerosos conflitos. Os gêmeos são magicamente muito poderosos. Essa força mágica se exerce em primeiro lugar em uma guerra privada: um dos gêmeos tende a matar o outro, absorvendo sua energia vital. Mas pode-se voltar facilmente contra os pais, que deverão se cuidar muito ao contrariar os seus desejos ou azucriná-los de qualquer modo. No esquema haitiano, o poder mágico dos gêmeos tende a concentrar-se no filho nascido após o parto duplo, chamado dosu. A ameaça difusa do poder mágico dos gêmeos vira, no caso do dosu, um

perigo concreto para os pais deste, que devem a todo custo evitar-lhe qualquer mágoa para não ser vítimas de sua praga.

É digno de nota que no Brasil, onde foram se misturar tão distintas tradições culturais que desenvolvem discursos sobre os perigos da gemelaridade, não se achem correlatos adequados deste tipo de crenças. O folclore brasileiro desenvolve prolixamente o tema das séries prolongadas de filhos, e sobretudo daquelas séries anômalas quanto à distribuição de sexos, que levam além dos limites da humanidade: o sétimo filho varão será lobisomem, e a sétima fêmea nascida será bruxa. Mas quase nada se diz com respeito aos gêmeos. São certamente indesejáveis, já que supõem um parto e uma criação mais difíceis, e algo como uma contaminação de gemelaridades extra-humanas. É assim que a mulher deve se afastar daquilo que na natureza se apresenta duplo:

"Abusão corrente aqui é a que ensina não deverem as mulheres comer frutos duplos (ou ovos duplos, acrescenta-se mais tarde) para que não venham a ter, quando casadas, filhos gêmeos" (Amaral p. 380)

A diferença do caso haitiano, o conflito original entre os gêmeos não é destacado no Brasil: só no caso dos gêmeos serem um casal, macho e fêmea, se prevê que o macho pode sugar no ventre materno a energia de sua irmã, e frustrar seu nascimento (Oliveira 1983 p. 297). Em suma, não existe um folclore da gemelaridade, um sistema de crenças sobre a gemelaridade humana que determine a simbolização da infância através de um par de gêmeos divinos.

Isso não quer dizer que não exista um "senso comum" a respeito da gemelaridade que preencha esse espaço; não é à toa que quando Machado de Assis decidiu fazer um romance protagonizado por dois gêmeos, tomou como ponto de partida uma "briga no ventre da mãe", que, adivinhada por uma vidente, determinaria simbolicamente o destino ulterior, e inclusive as opções políticas, de ambos irmãos.

Os gêmeos, para começar, são os irmãos por excelência. Entre filhos sucessivos, nas famílias brasileiras, se estabelece uma hierarquia e uma complementariedade. O irmão maior é em alguma medida uma figura "paterna" em relação ao menor. Mas os gêmeos partem de um plano igual, e são assim inevitavelmente competitivos — não é por acaso, diria Serra (pg. 174) que o eré não tolera os espelhos. Cada diferença advertida entre eles é uma quebra de uma identidade natural. Por tudo isso, os gêmeos são também os filhos por excelência. Sua chegada é um presente ambíguo da natureza, porque a carga que supõe sua criação é superior à exigida por filhos sucessivos.

Mas, ao contrário do que acontece em outras culturas, no Brasil não se reduz esta ambiguidade separando física ou simbolicamente os gêmeos; antes, se conserva a tensão máxima entre a igualdade ideal e as vidas autônomas dos irmãos. Os gêmeos tendem assim a estabelecer uma relação com os pais qualitativamente mais intensa que a dos outros fil-

hos, frequentemente associada a algum tipo de carência afetiva ou física.

Talvez seja possível interpretar a partir daí a coexistência de um amplo culto aos gêmeos - como representantes de um difuso universo de entidades infantis - e um silêncio quase absoluto no espaço que outras culturas dedicam à explicação e neutralização dos enigmas da gemelaridade. Trindade Serra fornece equivalentes muito expressivos dos gêmeos: os órfãos, os que nasceram de nádegas, e os "nascidos para morrer", isto é, os anjinhos de que antes falamos. Os três casos desenham a triple alternativa representada pelo erê: nascimento que procede de uma morte, morte que segue um nascimento, ou cópula#.

Os santos gêmeos, que representam às crianças, são especialmente populares no Brasil. Porém, não se dá atenção ao "drama" da gemelaridade, porque o que interessa é ao contrário o aspecto "regressivo" desta - isto é, sua afinidade com o conjunto do recém-nascido e do neonato. A gemelaridade, em lugar de ser vista como uma anomalia da procriação, passa a ser sua representação redundante, vinculando esta procriação à existência de um além, e lembrando a curta distância que nos separa dele.

A associação do culto aos "Inocentes" ao par africano Cosme e Damião não é assim arbitrário ou inútil, porque permite pôr em relação o culto aos anjinhos com a dinâmica interior da família brasileira. Os santos gêmeos são tomados como símbolo das crianças por serem gêmeos, mas o culto que lhes é dispensado não é um culto à gemelaridade mas à infância. O que este culto faz no meio dos outros cultos será assunto de futuras atenções.

Pega-pegã.

As numerosas versões de santas prostitutas e pomba-giras compartilham um espaço comum, mas em modo algum estão cortadas pelo mesmo padrão. Os elementos de suas histórias são instáveis: a condição de prostituta aparece com frequência, mas pode ser substituída pela de mulher casta seduzida ou estuprada. A morte violenta é um tema muito constante, mas em determinadas ocasiões pode ser irrelevante, desaparecer do relato. O único elemento invariável na série é a relação sexual mantida ou evitada com um ou vários homens, com consequências fatais para elas ou para eles. A santa prostituta costuma ser vítima; já com Pomba-Gira é preciso se cuidar:

"Juraram-me de me matar
na porta de um cabaré!
Eu ando de dia,
eu ando de noite...
Não mata porque não quer!"

(Ponto de dança de Pomba Gira Sete-Encruzas, quando está zangada, explica Teixeira Neto 1975 p.91)

"Santo Antônio pequenino
Amansador de burro bravo
Quem mexer com Pomba Gira
é brincar com o Diabo"
(in Carvalho 1988)

Podemos recapitular aqui, como exemplos dessas brincadeiras, as variantes da tragédia registradas em páginas anteriores.
..Largada pelo noivo por causa de sua infidelidade, desencarnada e convertida em Pomba Gira, sacia no homem que amou seus apetites de ultratumba.
..Transava homem casado; mas em momento de ciúme e desespero, suicida-se, ateando fogo às vestes.
...Moradora da Freguesia de O, furiosa com os homens que exploram sua mãe, mata quatro deles e castra um quinto, mas acaba por sua vez na prostituição.

Como podemos ver, a relação sexual aparece como causa da agressão, mas também como equivalente ou transformação desta. O antagonismo entre os sexos é tema muito popular no cotidiano brasileiro, em medida que supera a universalidade do tópico. Isso requer alguma explicação.

Partial Family

Nos estudos dedicados ao tema da família brasileira, é uma constante a debilidade dos vínculos matrimoniais nas "camadas populares". Ela seria a causa do que Hutchinson chama "família parcial" (citado em Azevedo, Thales 1965) ou Smith

(in Segato 1986) "família matrifocal"; quer dizer, uma família sustentada e governada pela mulher, na qual o homem é um elemento instável e alheio, e a solidariedade se espera unicamente entre mãe e filhos, e secundariamente entre irmãos. É habitual explicar este modo de vida pelo passado escravista, que desarticulou as famílias africanas - frequentes ancestrais das ditas camadas - e, sobretudo, desvalorizou ao extremo o homem negro, primeiro escravo e, depois da abolição, trabalhador indesejado. A mulher, porém, exercendo tarefas domésticas, e eventualmente a través do sexo, teria encontrado um espaço mais sólido, e seria assim capaz de manter lares que agrupam linhagens femininas de várias gerações, junto com filhos havidos de uniões esporádicas. Seria difícil, como aponta R.L. Segato, saber até que ponto esta modalidade de parentesco se ampliou a setores da população alheios ao contingente negro e mulato, mas as consequências que ela tira para interpretar o parentesco e a sexualidade dos grupos de xangô de Recife podem se aplicar sem muitos retoques ao que se observa no caso da Umbanda e do candomblé paulistas. A "família matrifocal" não é desconhecida entre a classe média, e é menos desconhecido ainda o conjunto de representações que a acompanha, centrado no escasso valor do macho como companheiro e provedor, e no descompromisso sexual da mulher que lhe deve corresponder. A criminalidade dentro do matrimônio na cidade de Campinas foi anos atrás objeto de um estudo de Mariza Corrêa (1983), que, em um grande número de homicídios conjugais identifica os dois papéis desviantes que justificam o crime aos olhos do júri. De um lado está o homem vagabundo que não provê as necessidades da família, e de outro a mulher promíscua, ou suspeita de tal. São estereótipos muito bem alimentados na vida cotidiana das cidades e que por sua vez alimentam o conjunto religioso das santas tratadas neste capítulo. O fazem mediante um discurso que pode adoptar as formas mais variadas, que vão da lamentação tradicional - "homem não presta" - a elaborações de signo feminista; mas é interessante registrar a expressão com que às vezes ouvi afirmar sua validade: essa fraqueza do varão "já virou folclore".

Modelos de vida.

Não seriam necessários estes percursos para sugerir algum tipo de contexto para cultos como o de Maria Jandira, pois que os mesmos devotos o fazem explícito nos seus pedidos escritos à santa:

"Querida Maria Jandira, estou desesperada a fim de fazer uma loucura por causa de um amor que não é correspondido estou apaixonada por um homem talvez que nunca soube o que é amor quis me usa-la e deixá-la eu amo loucamente tenho fe em você.....eu quero que a senhora faça com que ele não tenha paz nem sossego enquanto não me procurar com ninguém ele não terá sossego onde estiver a senhora não vai perder comigo, levarei muitas flores ao seu tumulo só a senhora podera me ajudar eu

acredito e tenho muita fé que meu sonho vai realizar com ele por favor faz com que ele não tenha paz nem na casa dele nem no trabalho, ele trabalha naO nome dele é ...deixe ele também desesperado ao lembrar em mim e marcar encontro comigo....Deus lhe pague por enquanto (esteja?)no reino da gloria

maria jandira"

Ora, estes pedidos que de algum modo reproduzem, na vida do pedinte, a triste biografia da santa, alternam com outros em que as desgraças amorosas se combinam com outras formando uma espécie de catálogo da vida pobre:

"Estou escrevendo para pedir uma graça forte. Estou numa face muito difícil fazer com que eu pague todas minhas dividas...Eu tenho uma bronquite forte fazer que eu sare e também que eu pare de fumar...porque quero viver muitos anos para ver meus filhos mossos fazer que meu irmão vanderlei seja um homem trabalhador arrumar serviço...fazer que eu consigo o meu Botijão de gaz e se fazer que esta que pegou meu gaz fazer que fique três meses de cama e assim vou descobrir que pegou e que nunca mais de força para esta pessoa ...ninguem mais entrar na minha casa, para me dar coragem de trabalhar...preciso comprar móveis bonitos fazer que o Antonio de Oliveira pare de beber e de fumar...que seja feliz ao meu lado...e que o meu outro irmão valdemar pare de catar papel e também tire seus documentos e arrume um bom serviço e fazer que a fatina e o nego brigar bastante porque de maldades que eles me fizeram não esta escrito se eu receber todas estas graças tenho no meu pensamento que tu vai receber suas rosas e cravos e 1 maço de velas grandes porque eu estou precisando muito estas ajudas e que você descanse em paz: você é um milagre que apareceu na minha vida fazer que eu joga no bicho que ganho para acabar com minhas dividas. Estas graças é para (nome) que pede com muita fe e com amor me estenda a mão que eu também estenderei a minha mãos. Esteja com Deus."

Isto pode provar que Jandira, mulher infortunada, é uma santa padroeira das mulheres infortunadas. Mas nesse caso encerraríamos aqui um capítulo desnecessário, porque já no seu princípio registramos os comentários de Benedetti e Pagundes em prol dessa que poderíamos chamar "homeopatia religiosa" que transparece em suplicas como a do primeiro texto citado. A frequente homologia dos fiéis com a santa não dá conta, porém, de todo o campo da devoção, do que podem dar idéias pedidos tão variados quanto os seguintes:

"Por favor eu lhe peço uma felicidade com uma mulher que me ame que pode ser a Eliana mais eu não tenho certeza e queria ter certeza disso. Por favor, se eu não me-

recer essa graça tudo bem...Serei feliz do mesmo jeito tendo ou não tendo ela..."

"Faz com que eu passe no vestibular amanhã"

"Maria Jandira, me ajuda a deixar de fumar"

"Lhe peço que me arrume um serviço bom para mim, se for possível na VETU....."

Valham, em suma, estas digressões para mostrar que o que se encontra junto ao tumulto de Jandira não é nenhuma experiência extrema, social ou religiosa. Jandira não é só uma santa padroeira de prostitutas, ou de mulheres desgraçadas em amores, ou de mulheres em geral. É fácil notar do mesmo modo que não são só negros os que recorrem a Antoninho, nem crianças os que se encomendam ou são encomendados ao poder dos inocentes.

Tampouco se trata de um culto privativo de camadas sociais rigorosamente despossuídas, e afastadas assim da ética comum e da religião da maioria. A história de Jandira - como a de outras santas prostitutas ou pomba-giras - é uma formulação radical de tensões corriqueiras. É uma "redução ao extremo" de dramas confundidos no cotidiano. É habitual se assumir que a biografia do santo é um dado fundamental deste, que sua eficiência milagrosa e a adesão do fiel estão de algum modo vinculadas a ou qualificadas por ela. Ora, do modo como foi aqui apresentado, o modelo biográfico de Jandira afeta potencialmente, e de um modo total ou parcial, o conjunto da sociedade; não alcança somente aqueles cuja história se assemelha à de Jandira, mas a todos aqueles cuja história possa chegar a assemelhar-se com a dela. *Tem algum sentido, então, postular a relevância do relato com relação à eficiência simbólica? Não estarão melhor tratados por separado essa eficiência-centro da experiência religiosa - e o discurso construído em cima dela? Deverá se esclarecer mais adiante qual seja a função ou as funções do discurso no conjunto do culto.

III

ANÁLISES

ATE O BAGAÇO

Tento agora analisar o "mito" de Antoninho, usando como primeiro contexto as outras histórias de escravos e senhores cruéis. Existe um inconveniente principal: a disparidade em volume e detalhe dos relatos de que dispomos. O do Negrinho do Pastoreio, por exemplo, poderia perfeitamente se beneficiar dos modelos de análise de narrativa padronizados por Propp (1970 (1928)) ou Greimas (1970 (1966)), quer dizer análises que começam trabalhando a ordem sintagmática-sequencial da narração.

O modelo de Propp - do qual o de Greimas é uma espécie de extrema simplificação - está fundado no estudo do conto fantástico russo: localiza a utilização de uma série de segmentos narrativos, as "funções" que se repetem em todos os contos - exemplos: rapto da princesa, achado de objeto mágico, tarefa irrealizável, luta com o dragão, etc. Algumas destas funções podem faltar no relato (são 33 ao total); porém nunca mudar de ordem. A extrema variabilidade do conto procede da transformação dos elementos que encarnam essas funções invariáveis. Antes de Propp, os estudiosos do folclore esbanjavam engenho para identificar por um único traço cada conto ou cada mito, para depois elaborar mapas de difusão e áreas de abrangência dos diversos "temas" míticos. O mérito fundamental de Propp foi substituir estes "temas" por uma unidade analítica de menor porte, a "função", basicamente invariante e autônoma, capaz de se juntar às outras para formar uma narrativa. Algirdas Julien Greimas substituiu as funções proppianas, numerosas e prototípicas, por três modalidades abstratas de função: Contrato/Quebra de contrato; Provas; Conjunção/Disjunção. A ênfase se desloca, desse modo, dos elementos constituintes da narrativa para a ordem do relato em si. Aplicados a materiais extensos, análises semelhantes servem para introduzir uma primeira organização no texto, mas isso é de utilidade limitada em mitos tão sóbrios e fragmentários como os referidos a Antoninho, e sobretudo como o único que desfruta de uma ampla difusão na unidade etnográfica que nos ocupa. Assim, o esquema a seguir almeja unicamente por o conjunto dos relatos em situação de ser

comparados - e obviamente os reduz de um modo que anula a especificidade de cada um.

NEGRINHO	ANTONINHO	B. GERALDO	IANÉ SANTANA	FAÇARANDUBA
Estancieiro novi na, ama só seu filho, seu baio e seu negrinho.	Escravo muito bom e querido de seu amo, o Barão.	O B. Geraldo ama da Toninho pôr a coiza no boi e em pai e mãe 6 Peira Santa.	Fazendeiro muito ruim, batia até em pai e mãe	Dono do engenho muito rico. Tinha com Satanás.
Negrinho fraco, sa em várias provas (corrida, prova da tropilha, etc) e é surrado cruelmente. Korto, é jogado no fogo migueiro.	O Barão faz surrar Toninho até que este morre.	O boi fala, e se recusa a trabalhar dia e noite.	Fazia os escravos subirem na árvore para examiná-los a espingarda. Fazia com que a roda d'água chicoteasse os escravos.	Estava gente, jogava escravo no fogo da formiga. Mandava empregar os remos com tra a vazante na subida, com tra enchente na hora de baixar.
Mas seu corpo sai dele milagrosamente inteiro.	O Barão sente remorso pela sua crueldade. Vanda enterrar em jazigo viziinho ao seu.	O Barão não acredita no milagre, e morre quando o boi volta a falar na sua frente.	Quando morreu, desapareceu seu corpo. No caixão foi enterrado um pedaço de banana.	Quando morreu, seu corpo desapareceu. Parece prodígio sarnento. Enteraram no seu lugar uma caixa de banana.
Agora corre pelo campo afora montado no baio e acha os objetos perdidos.	O escravo faz agora nada, gres no seu túmulo.	O Barão andava à meia noite ao sombrero, no seu coche, entre a Santa Casa e sua fazenda.	Anda desolado no seu trole entre duas fazendas de sua propriedade.	

Mais do que uma análise sequencial, o que aparece no quadro é um mínimo comum denominador que extrai de cada um dos relatos um esquema semelhante ao esquálido relato "b", que nos interessa prioritariamente. Seja qual for a violência feita assim às narrações, o quadro faz visível a constância, e talvez a prioridade, de um argumento. As histórias de escravos mártires e senhores ímpios narram a criação de um ser "prodigioso" no passo da vida à morte. As histórias são simétricas de escravos - quer dizer, aquelas cujo final se ocupa

do destino último do escravo - partem de uma situação "harmônica" e dão lugar a um ser benéfico; as de senhores partem de uma transgressão e produzem um ser, senão maléfico, ao menos temido. Porém, se os processos são diferentes, o desfecho se produz sempre quando se dá um destino final ao corpo do protagonista. O destino do cadáver é sempre anormal e - é uma hipótese - condensa a significação de todo o relato.

No caso dos senhores, a anormalidade está clara: o Barão Geraldo, em lugar de ficar frio na Santa Casa, passeia no seu coche, à meia-noite, entre ela e a sua fazenda preferida. Não descansa no além quem não respeitou o descanso dos vivos. Mané Santana também não conhece repouso: continua rodando e fazendo negócios (segundo alguns informantes) pelos caminhos, e deve ser substituído na tumba por um toco de bananeira (como também acontece, de resto, com aquele João Magaranduba do Pará). Aos dois é recusada a sepultura, mas não estão sós. O Negrinho anda como eles assombrado, desenterrado, mas este desenterro, além de aparecer como glória e não como castigo, não o afasta de uma sepultura, senão do formigueiro aonde foi jogado para pasto dos animais. O escravo Antoninho recebe quando morre um destino razoável, no bairro rico do cemitério, mas este é precisamente um destino anormal para o corpo de um escravo, ainda mais se assassinado. Antes seria de regra aquele fim que caracterizava o fragmento folclórico anotado por Arthur Ramos:

Preto velho quando morre
vai na tumba de bangué
Os parceiros vão cantando
Urubó tem que comê

Há destarte um primeiro eixo, sugerido pelo folclore, que opõe o enterro excepcional de um escravo ao seu habitual "antienterro", sua entrega como pasto dos animais:

enterro ----- antienterro

O que uma e outra versão tem em comum de qualquer modo é que ambas tiram o morto de cena, o imobilizam - no primeiro caso, porque o corpo é guardado; no segundo, porque é consumido. Por oposição a este eixo, os relatos míticos criam um outro que une, pelo contrário, mortos que se movimentam: os fazendeiros assombrados e o Negrinho. Ora, essas duas anormalidades não se circunstanciam do mesmo modo: os maus opatrões não chegam a ser entregues à tumba, e o bom escravo é sepultado em algo que não chega a ser tumba - uma tumba natural, não sagrada, que paradoxalmente reconstitui seu corpo lançado. Se o castigo dos amos é o desenterro, poderíamos chamar "antidesenterro" o prêmio do escravo.

desenterro ----- antidesenterro

Digamos que há dois critérios relevantes nesta pequena mitologia da escravidão:

a) há (+) ou não há (-)
uma sepultura "cultural"

b) o corpo do morto
repousa (+) ou não (-)
repousa nela.

O que, convenientemente ordenado, pode nos fornecer um retângulo semântico assim:

TONINHO																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
---------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Seria interessante agora saber de que modo este xadrez serve para dar sentido ao resto dos detalhes dos relatos e seu contexto.

Cada esquina do retângulo equivale a uma qualificação outorgada ao corpo: o de Toninho é "guardado", o do negro velho "consumido"; o do amo cruel "substituído", e o do Negrinho "reconstituído". Não é estranho que o folclore referido à escravidão utilize constantemente o corpo como veículo simbólico, pois a escravidão dá realce ao corpo. O corpo é a unidade de medida (peça) própria do trabalho escravo; seu aproveitamento não se determina em função do valor da força de trabalho em abstrato, senão da resistência biológica. Tratando-se de escravos negros o corpo é ainda significativo, enquanto conota, como uma tatuagem, o status da pessoa. O destino do escravo - e, correspondentemente, o destino do seu senhor - é sobretudo o seu destino como corpo. As histórias que aludem a enterros ou desenterros fornecem versões extremas dos usos cotidianos do corpo no cativeiro: no trabalho, o escravo se consome, substituindo seu corpo ao do amo. As alternativas que tem para escapar a esta sorte são associar-se estreitamente ao amo, como Toninho - o que equivale a poupar o corpo - ou fugir dele, o que equivale a restaurá-lo, como no caso do Negrinho.

Estas alternativas do corpo não são oferecidas como qualidades isoladas, mas como resultado de relatos, de processos. Tanto a história de Toninho quanto a do Negrinho começam com uma situação harmônica - o que Greimas chamaria "contrato inicial": o estancieiro sovina amo no mundo três coisas (seu baio, seu filho e seu moleque escravo); Toninho é um

escravo bom, pelo qual deveria ser logicamente bem tratado. Mas no mito - que não é piedoso - toda situação é o embrião de seu contrário, e esse contrato é desfeito. O Negrinho, que é prezado como objeto, perde seu valor quando é usado como meio de atingir outros objetos. No caso de Toninho, o dilema se concentra na própria pessoa do escravo - desperdiçado se morre, mas também desperdiçado se não se lhe extrai todo seu rendimento pela força do mau trato. A moral da estória é em princípio pessimista: usando seu escravo como mediador entre ele e outras riquezas, o estancieiro sobrevive, perde riquezas e mediador. O Barão da "versão mulher", de sentimentos um pouco inconsistentes, estraga com surras seu escravo quando poderia aproveitá-lo bem, e o conserva numa tumba quando, já morto, de nada lhe serve. Mas os mitos, que são impiedosos, também carecem de moral, e esse final negativo não é tanto um final quanto um novo começo da estória do negrinho, reconstituído, serve depois de morto para aquela função que não servia em vida, a de procurar coisas. O túmulo milagroso em que Toninho é depositado tem a eficiência duradoura que o escravo vivo não tem.

Senhores de engenho

Os senhores podem fazer tudo isso e ainda mais, porque são de engenho fértil. Os relatos mostram também como eles chegam a se converter em corpo substituído: são transgressores, que mandam trabalhar na Sexta-Feira santa ou batem no pai e na mãe. Sob seu domínio, as normas da natureza e a cultura se alvoroçam, e o mundo vira uma espécie de carnaval sadiano: a água, por meio de uma maquinária, açoita os negros, que também são obrigados a subir às árvores, como se fossem pássaros, para servir de alvo à espingarda nova do senhor. Não é por acaso que o boi aparece como protagonista da estória do Barão contada por Seu João, fazendo uma espécie de duplê do escravo imaginário do sistema escravista não concede um espaço autônomo à natureza, que só aparece nos seus mitos como permutação de algum elemento já dado nesse sistema. No caso, o boi é uma metamorfose do escravo assim como o escravo pode substituir o pássaro na caça. A associação de escravo e boi não é da minha safra: a sugere Gilberto Freyre (1931 pgs 138-39) e a utilizou o Barão Geraldo chamando a seu rebo "13 de maio", um apelido usado com alguma frequência para designar negros. O poder sobre a natureza destes senhores de escravos vai muito além destes trocadilhos. Os coronéis da Amazônia, como Romualdo Gomes, conseguem fazer do rio um instrumento de tortura, convertendo-o para seus escravos numa corrente sempre contrária. A transcendência triste desta façanha fica em relevo se percebermos que inverte a façanha dos gêmeos da cosmologia indígena (resenhada em mitos que se encontram em pontos muito dispares das Américas, segundo Lévi Strauss 1981 pags. 131 e ss.), que conseguiram criar um rio que fluía nos dois sentidos e permitia assim às canoas andar sempre a favor do fluxo.

Os senhores, ainda por cima, oíram donos do tempo: o simples gesto de desrespeitar a sagrada Sexta Feia ganha profundidade se levarmos em conta algumas conotações dos elementos da história. Quando o Barão comete seu sacrilégio, desprezando a santidade do dia, elimina de algum modo o tempo histórico, que na cronologia popular gira em torno da sexta-feira em que Cristo morreu. O resultado é que o boi fala, como se tivesse voltado àquele tempo dos primórdios, quando — como se diz no Brasil — os bichos falavam; e que o Barão, depois de morto, continua visitando as suas propriedades como no tempo em que era vivo. Este ponto final, em suma, parece decepcionante do ponto de vista da justiça divina, e seria bom explicar porquê.

Note-se que entre as opções incluídas no retângulo semântico há uma realizada em dois relatos diferentes — o do boi que falou e o de Mané Santana — e outra à que não corresponde relato nenhum, a do negro velho que será pasto dos urubús. Será que neste caso tudo se reduz a esse elemento do corpo "antienterrado"? Arthur Ramos não fornece texto mais amplo que acompanhe a cantiga, mas em troca faz uma anotação lexicográfica: esse bangué que leva o escravo gasto para o monturo é uma palavra africana, quimbundu, com que os escravos batizaram, de longa data, o engenho de açúcar nordestino. Se procurarmos esse mesmo bangué no Dicionário Aurélio, encontraremos uma riqueza de acepções que tem algo de surpreendente:

„Padiola em que se conduziam cadáveres de pretos escravos.

„Padiola de cipó trançado na qual se leva à bagaceira o bagaço verde da moenda.

„Canal ladrilhado por onde escorre a espuma dos tachos de açúcar.

„O conjunto da fornalha e as três tachas sobre ela assentadas, nos engenhos de açúcar.

„A propriedade açucareira no seu conjunto, com engenho e canaviais.

O que com um pouco de imaginação se desenha aqui é um desses jogos grotescos — parte precisamente do maracatú pernambucano — do tipo "O morto carregando o vivo", em que se nos faz crer que a marionete é homem e é marionete o homem que a dirige. O bangué é quase tudo: transporta tijolos e gente para o engenho, é o forno onde se cozinha o caldo da cana, o canal por onde sai a impureza em forma de espuma, a padiola que leva o bagaço verde da cana já moída. Enfim, o bangué é o engenho mesmo com seu canavial, que nós sabemos construído, plantado e movido pelo braço escravo; mas nos enganamos, porque quando o escravo morre, aí está de novo o bangué que o conduz à mesa dos urubús. Pode ser excessivo converter um elenco léxico em relato, mas serve ao menos para destacar um fato digno de alguma reflexão: o escravo consumido é uma consequência desse bangué polimorfo, nome único de todos os elementos de um mesmo processo produtivo. Um veículo mortífero que consome a quem nele viaja, oposto inverso do

trole assombrado do senhor, que leva intatos seu corpo e seu poder. A mitologia da escravidão não é um acerto imaginário das contas deste mundo; mesmo quando narra o castigo eterno do senhor, não esquece que o castigo dos escravos o acompanha. Não é uma ideologia religiosa que aguarde do outro mundo a resolução dos males deste: muito ao contrário, prevê uma tenacidade desses males maior da que o crítico mais irado possa prever; segundo Manoel Querino, "Diziam que as almas vinham, à noite, cada uma exercer a função que tinha em vida. Ouviam-se cantos, batidos de sola, por sapateiros, lavadeiras esfregando roupa, quitandeiras mercando, batimentos de pratos, etc." (1938 p.280)

Opílos do Povo

A interpretação dos mitos que venho fazendo até aqui parece apontar no sentido de uma espécie de crítica da economia política em clave religiosa - nada novo, em suma, pois já teólogos medievais como Guilherme de Auxerre e Duns Scoto condenavam o juro e o trabalho por diária, como modos de comerciar com o tempo, que é de deus (in Le Goff 1977). Ora, essa interpretação, acertada que seja, tem uma linearidade de que o mito carece, como carece de piedade e de moral. Serve principalmente para por em relação os fragmentos de discurso mítico que aqui me ocupam com um conjunto mais amplo de narrações que me permito chamar míticas referentes à escravidão de um lado das Américas. A mesma distribuição do material brasileiro é indicativa: é fácil perceber as similitudes existentes entre histórias paraenses, gaúchas e paulistas. O ciclo da escravidão é uma isotopia - um feixe de categorias semânticas redundantes que subjazem ao discurso, na definição do citado Greimas - cuja abrangência permite, por exemplo, que o Negrinho do Pastorão seja uma entidade que "abaixa" em alguns terreiros do Norte (Fagundes 1984 pag. 103) ou que o folclore dos engenhos pernambucanos ilumine alguns aspectos do imaginário dos cafezais campineiros. No livro que Antonio A. Arantes dedica ao cordel nordestino, é fundamental essa visão "canibal" do engenho de açúcar, que nega aos trabalhadores o seu fruto e, pelo contrário, os devora indevidamente: quem é apanhado bebendo garapa é jogado na fôrnalha para alimentar o fogo, por exemplo, (Arantes 1982).

Saindo fora dos limites brasileiros encontraremos um universo muito afim ao tratado aqui no Caribe, e concretamente no Haiti. Algumas crenças e práticas marginais relacionadas com o vudú tratam precisamente dos limites do enriquecimento (no caso, do perigo que representa a aquisição de um "point chaud", uma espécie de graal canalha que dá muito dinheiro ao feiticeiro que o possui) ou da possibilidade de explorar o corpo, mesmo além da morte, mediante recursos mágicos: isto é, da criação de zumbis. (Métraux 1958) Um livro inteiro de Michael Taussig dedica-se a estas mitologias críticas, sobretudo no caso colombiano: o título é revelador - *The Devil and Commodity Fetishism in Latin America*. Outro livro, que Taussig cita fartamente, *We eat the mines and the mines eat us*, de June

Nash, mostra como partindo de uma herança cultural diferente, e se referindo a um universo socio-económico muito longe da cana-de-açúcar, os mineiros bolivianos desenvolvem um folclore centrado no "enterramento" do corpo do trabalhador, equiparado a uma consunção recíproca entre ele e a mina. Aquele juízo de Marx sobre a religião - que é ao mesmo tempo um ópio do povo e um grito de revolta do oprimido - tem-se repetido e parafraseado muito. Acho que está na hora de apreciar alguns de seus matizes, ou de inventá-los caso não os tenha. Um matiz do ópio, que a bem da verdade não é um simples narcótico. Literatos ingleses contemporâneos de Marx, como De Quincey, fizeram os melhores elogios do ópio, capaz de traduzir o pensamento em imagens poderosas. Desse ponto de vista, a comparação de ópio e religião não precisa ser simplesmente uma censura.

No outro matiz, o do grito, os cristãos (ou muçulmanos) de esquerda gostam de ver uma contraparte do ópio, uma guinada benevolente de Marx, já envergando vestes de profeta. A resposta dos oprimidos à opressão seria assim instintiva, visceral - desde esse ponto de vista, talvez não seja um comentário tão favorável.

Digo isso para dedicar um comentário final às páginas anteriores. O que nelas se expôs foi um discurso religioso com um sentido político radical, mas que no entanto está mais para ópio que para grito. O modo em que estes mitos descrevem o mundo colonial é ainda mais preciso que o léxico socialista habitual. "Opressão" e "exploração" são metáforas parciais da relação entre amos e escravos, e convertem a escravidão em um avatar abstrato, equivalente a outros abusos históricos de antes ou depois dela. Os mitos, pelo contrário, desenham o específico da escravidão por meio de detalhes marginais, que pouco importam nas obras dos historiadores: um excesso de crueldade que leva à morte, ou o destino dos despojos de senhor e escravo. Um retrato feito com refugos alheios à suposta racionalidade da história. A tempera política destes mitos não parece cordial nem utópica: é um comentário da história que não exclui o protesto, mas tampouco o inclui, que não prevê ou imagina um mundo diferente daquele que condena. Uma visão complexa porque colada àquilo que vê.

Porém,

Devemos considerar, porém, se a interpretação política esgota o mito. Recapitulando um pouco, veremos que começamos tomando várias narrações de formato muito diverso, que tem em comum oferecer uma visão crítica da escravidão, e que desenvolvem o tema em torno de um episódio concreto: o destino reservado ao corpo de um homem morto. Tentei justificar a ênfase dada a este episódio mostrando que, longe de ser idiossincrásico e bizarro, aparece com frequência nos desenvolvimentos americanos do tema da escravidão. A análise serviu, em primeira instância, para "orientar" em torno dos relatos uma série de discursos sobre a escravidão, que vão de falas cotidianas, a elaborações teóricas, passando por classificações léxicas. De

todos estes discursos, um deles - o que dá sentido político ao conjunto, parece ganhar um especial significado. Mas para chegar a ele, a bem da verdade, não precisava de tanto aparato analítico, nem sequer de muita observação dos relatos: o discurso político, por muito linguajar religioso que adote, é explícito em todos os relatos. Se a análise vai ser de alguma utilidade, será para estabelecer um leque de interpretações alternativas que ao menos esclareçam porque e como essa mitologia da escravidão está viva muito depois de esgotados os cafezais e, sobretudo, entre pessoas cuja relação com a linhagem dos escravos é nula.

Dicotomias e quadrângulos.

Sigamos, então, a análise, que até agora se limitou à comparação de elementos isolados. Para justificar o excesso gráfico dos esquemas mostrados acima, seria interessante continuá-los para extrair deles ao menos umas fórmulas:

enterro	-----	antienterro
(guardado)		(consumido)
(substituído)		(reconstituído)
desenterro	-----	antidesenterro

De donde podemos extrair os seguintes afinidades :

A-C: passividade, simplicidade
 A-B: conservação
 A-D: relação intersubjetiva
 B-D: mobilidade, complexidade
 B-C: relação sujeito-objeto

que podemos organizar a nível mais complexo do seguinte modo:

A/D vs. B/C # relação sujeito-sujeito vs relação sujeito-objeto (# política vs técnica # religião vs magia)
 A/C vs B/D # passividade vs mobilidade
 A/B vs C/D # conservação vs transformação

O quadro propõe um elenco de relações de afinidade e oposição entre termos. Distribuídas em duas colunas, tal como aparecem na parte inferior do gráfico, nos forneceriam uma matriz interpretativa muito semelhante à que usavam, anos atrás, os estudiosos da "mudança cultural" - quase os únicos que tem prestado alguma atenção a estas mitologias de se-

gunda ordem; e semelhante também à que resultaria de uma "tradução" política dos relatos.

Pólo folk, arcaico. Pólo urbano, moderno.

Conservadorismo pro- Cambio económico e político,
ductivo e político.

Relações pessoais, Fetichismo da mercadoria, in-
patriarcalismo. trodução do mercado.

Religiosidade tradi- Expansão da macumba, instrumen-
cional. talização do sagrado.

Fixação à terra. Deslocamento, desenraizamento.

Porém, se respeitarmos a matriz quadrangular da que foram inferidas as equações, o resultado será, pelo contrário, o seguinte esquema, do qual é impossível auferir dicotomias absolutas.

religião
conservação
passividade

A

técnica
transformação
passividade

C

B

técnica
conservação
mobilidade

D

religião
transformação
mobilidade

E sempre arriscado extrair significados concretos de termos de abrangência tão ampla quanto a dos anteriores. Mas no contexto da escravidão será bastante lembrar que os diversos binômios incluídos no quadro tem sido relevantes nas diversas ocasiões em que o "problema negro" tem se colocado no Brasil. Mobilidade-passividade são as duas faces, com frequência incompatíveis, de um aproveitamento integral do escravo, que o coloque lá onde o ciclo económico do momento o exige, e que minimize sua resistência ao trabalho. Já vimos que ambos os aspectos eram problema no boom do café campineiro. Conservação ou transformação é o problema que se coloca a seguir, após a Abolição, quando se quer definir a mão de obra desejável para o Brasil, e se discute seriamente nos fóruns políticos a substituição do negro nacional por imigrante europeu, ou, ainda, o "branqueamento" do negro brasileiro. Enfim, não é necessário lembrar a violência das campanhas dirigidas durante a primeira metade do século contra os chamados "cultos africanos" num país cuja constituição garantia a liberdade religiosa; com o argumento de que não eram religiões, senão magia ou curandeirismo, isto é, uma técnica perversa ou uma técnica deturpada. Tudo isto, afinal, não mostra senão a afinidade entre a mitologia que trata do negro escravo e o pensamento nacional a propósito dele. A maior utilidade das análises possa ser talvez esclarecer a natu-

reza dessa afinidade, que não pode ser estabelecida, como sugerem as colunas dicotômicas, como uma equivalência entre os mitos e um "significado" sociológico, senão como afinidade estrutural entre o discurso mítico e o discurso intelectual.

Cirandas

Quero, com isso, me encaminhar a outros aspectos da elaboração mítica - da mitopoiese, se quisermos completar o helenismo.

O melhor para tal fim será voltar ao mais completo dos relatos, o do Negrinho. O Negrinho do Pastorão percorre de algum modo o conjunto dos relatos considerados:

O negrinho é (a) jogado, como o "negro velho", aos animais devoradores, porém é (b) visitado pelo seu assassino, no lugar onde jaz, intato e em companhia da Virgem; a partir de então (c) percorre os caminhos, como um assombrado; em suma, ele pode recapitular toda a mitologia dos escravos, porque (d) voltando anualmente, na Páscoa, junto às formigas, reconstitui o ciclo todo. Provisto que tenha a suficiente riqueza e extensão - o que ocorre no caso do Negrinho -, cada relato tende a oferecer as mesmas oposições paradigmáticas que os relatos vizinhos, percorrendo-as, porém, em ordem diferente. Cada relato pode ser assim considerado como uma via natural de acesso ao paradigma simbólico, e a oposição entre relatos como uma oposição entre diferentes "leituras" deste. Procurar um "significado" isolado da história do Negrinho, diferente dos "significados" particulares das outras narrações é uma opção analítica de abrangência inferior à da elaboração mítica. Há no mito uma vida que extrapola da interpretação e que se concretiza no ato de sua elaboração e transmissão. O relato se mostra assim como uma "obra aberta" sem limites necessários, capaz de abranger uma totalidade de episódios. O acerto de Propp no tratamento dos contos foi privilegiar a ordem da sequência sobre a interpretação dos episódios concretos.

Luzes e fumos.

Existe um elemento não contemplado até agora na análise, por ser privativo da história do Negrinho, mas que marca o "compasso" deste relato: a alternância de luz e escuridão. As tristes aventuras do negrinho são uma luta constante com a escuridão, que frustra sua procura do gado. A conversão do escravinho perdido nas trevas em santo que acha durante a noite objetos perdidos, é possível por meio de duas alianças muito diversas: de um lado, o negrinho consegue uma luz permanente - a da vela, que toma de M. Sra. Aparecida, um ser celeste; de outro, fica amigo das formigas, seres ctônicos que vivem em permanente escuridão.

Esta acumulação de poderes opostos levanta alguma dúvida; sugere, de fato, uma duplicação do final. No esquema de Propp, segundo comentamos no início, se prevê a rigidez da se-

quencia narrativa do conto maravilhoso: isto é, uma função narrativa pode desaparecer, mas nunca trocar de ordem. Tem, porém, exceção: acontece às vezes nos contos que o herói, uma vez superadas as provas que constituíram o nó do conto (vencido o dragão, achado o anel no fundo do mar ou desencantada a princesa) vê sua glória frustrada pela intervenção de um traidor, que lhe arrebatou os signos ou o fruto de sua vitória - o herói, para recuperar-se, deve começar uma nova série de provas. É uma espécie de conto superfetatório, que no caso que nos ocupa fornece não só um final duplo - com ele a entrada em um novo labirinto de histórias - como também um duplo princípio de interpretação.

Os dois finais são, como vimos, muito diferentes. Um deles desenha um ser sobrenatural submetido a ciclos anuais, muito semelhante a um pequeno Cristo negro a cavalo. Seu poder se baseia na desigualdade das duas fases deste ciclo - com uma única "noite" de três dias de duração. O outro final dilui por meios religiosos (ou seria melhor dizer "técnicos"?), a ameaça noturna e remete ao ritual. É como se um elemento do relato saísse, no caso, do papel para se pôr ao lado de quem o lê: a vela, que o negrinho tomou do altar para procurar as coisas perdidas que encontrará se o devoto pôr no altar do negrinho uma vela.

Essa vela aparentemente anódina é um marco da história. Quando é substituída em algumas versões por um pedaço de tabaco, o resultado é preocupante, porque um moleque negro que encontra as coisas perdidas em troca de uma mascadinha de tabaco se parece muito a

Saci-Pererê ou a Romãozinho. As encarnações de Saci não tem número, mas em geral se trata de um duende negro de uma perna só, como o escravo Antoninho, com um barrete vermelho e um cachimbo na boca; por um pouco de fumo faz pequenos milagres como achar o que se perde. Romãozinho era um negrinho traquinas que, levando o almoço na roça para seu pai abriu-o e viu que era galinha. Deu vontade e comeu e ao pai deixou os ossos. Como este assuntasse, Romãozinho inventou que

um homem a quem a mãe recebia tudo dia com muitos afagos fora quem comera a galinha. Antes de morrer com a peixeira atravessada a mãe lançou praga no filho, que agora anda assombrado pelos caminhos, mas pode achar objetos perdidos ou fazer outros favores a quem lhe faz ofertas nas encruzilhadas de (Teixeira, José A. pags. 187-194) Indicar algumas constantes que se acham nestes relatos nos levaria a um outro ciclo folclórico, em que os elementos até agora conhecidos são organizados de modo muito diferente; em que os personagens até o momento tratados convivem com outros dos que ainda não tratamos e ainda com outros com os quais melhor é nunca tratarmos.

Fiquemos com a vela.

Fiquemos então com a vela, e que ela nos ilumine na continuação da análise. A vela, de fato, tem aparecido varias vezes em páginas anteriores, sem que se lhe tenha outorgado o devido lugar. A vela é a oferta básica de nossos santos, dos nossos pretos velhos e das nossas pombagiras. A vela chega a servir como unidade de medida da "luz" que um espírito possui, o seu posto na hierarquia. A vela, dependendo de sua cor, pode expressar qualidades ou graus dessa luz. A vela, como luz, esclarece e sistematiza.

A primeira vista, não parece necessário fazer distinções entre os relatos do ciclo dos escravos e o das prostitutas. Tanto uns como outros tratam da origem de um ser sobre natural, e são relatos extremadamente variáveis que giram em torno de temas fixos. Mas, observando com maior atenção, apreciaremos em cada caso uma equação muito diferente entre redundância e variação. Quando tentamos encontrar um esquema comum ao conjunto das histórias de santas prostitutas/pombagiras, vimos que este se reduzia a uma relação conflitiva entre os sexos, na qual a mulher aparece alternativamente como vítima ou carrasco. No relato que demos como exemplo em primeiro lugar, a moça consegue acumular ambos papéis, um deles antes e o outro depois da morte. Se compararmos estas histórias às dos escravos e os senhores cruéis, podemos perceber algumas diferenças: as últimas repetem com frequência os mesmos gestos, os mesmos episódios, e seus personagens são planos, simples. Já as histórias das prostitutas, dentro da semelhança, mostram uma variedade potencialmente infinita de circunstâncias e caracteres que não se repetem, e que às vezes sugerem uma psicologia complexa. Quanto às relações entre os distintos papéis, a situação se inverte: as histórias de escravos giram em torno de um sistema amplo de relações, em seu conjunto tingidas de ambigüidade, e as de prostitutas expressam oposições binárias muito simples, são relatos imóveis, em que as figuras se mantêm seguras nos seus ângulos:

Em um momento A,

Fulana é rejeitada
seduzida
prostituída
violada
degolada, etc. por Sicrano

Em um momento B,

Fulana distribui bençãos
recusa bençãos
seduz
castra
degola, etc. a Sicrano

Em cada caso, esse passo da mulher da passividade à atividade - ou essa mudança de sexo do pólo ativo - é marcado pela mudança sobre outro eixo fundamental: quase sempre, pela morte ou desencarnação da protagonista. São, em suma, relatos que

combinam o par macho-fêmea com outras antinômias não menos marcadas: vida-morte, luz-escurecimento, força-fraqueza.

Em todos os relatos possíveis nessa matriz, o pano de fundo sociológico aparece com total clareza; as hagiografias ou os pedidos dos fiéis expressam sem mediações as condições de vida que definem o culto. No caso dos escravos, o hipotético tema principal - por exemplo, a relação amo-escravo - aparece mergulhado em detalhes cuja relevância não aparece à primeira vista.

Em suma, é como se os mitos das prostitutas fossem transmitidos a partir de uma avaliação racional da narração, que conservasse com cuidado seu esqueleto, alterando os detalhes menos relevantes. A memória transmissora dos mitos de escravos teria um comportamento radicalmente oposto.

A diferença, porém, não é intrínseca às figuras (preto-prostituta) em que aqui encarna, porque alternativas semelhantes tem aparecido em pontos anteriores da análise. Por exemplo, quando em relação ao Negrinho, devemos escolher entre o fumo e a vela. O Negrinho que acha objetos perdidos em troca de uma mascadinha de fumo se parece muito a Romãozinho, que se parece com Saci Pererê, que se parece com Pé de Garrafa, que se parece com muitas outras assombrações que em conjunto não tem nada a ver com o que aqui estamos chamando de ciclo mítico da escravidão. Mas ficamos com a vela, e assim nos guardamos dentro de um mundo bem diferente. A vela é a mediadora entre a luz e a escuridão, uma oposição binária bem marcada. A vela sustenta uma hierarquia de quantidade (número de velas) e espectro cromático; as velas negras ou vermelhas produzem luz de baixa intensidade, as azuis ou brancas de alta intensidade. A luz significa força espiritual, e esse sistema simbólico organizado sobre a luz é precisamente o da Umbanda, em que as entidades, em lugar de ligarem-se umas às outras por sobreposição de fragmentos, se organizam segundo elementos contínuos. Assim, qualquer personagem, seja qual for sua biografia, poderá se inserir no sistema umbandista definindo sua categoria e seu grau, sua posição num sistema tanto cosmológico quanto evolutivo, em função da luz que possui.

O contraste que estabeleço aqui entre a estrutura dos relatos de escravos e prostitutas não tem nada de novo, porque é paralelo ao traçado por Lévi-Strauss entre pensamento selvagem e pensamento domesticado, ou entre bricolagem e engenharia. Não se trata, então, de definir tipos de pensamento, mas de indicar sua presença no material analisado, ora justapostos, ora como vias alternativas do mesmo relato. Acender o fumo conduz a uma mitologia sem centro, organizada em torno de temas e eixos muito diferentes, que requerem qualidades diferentes de fumo: o charuto dos caboclos, o cachimbo dos pretos velhos, a mascadinha do Corrupira, a cigarrilha de Pomba Gira ou o Holiudi com filtro do exú de um meu informante. A vela, mais homogênea, se presta com facilidade para um tratamento racional dos temas míticos, ao que poderíamos chamar de "exemplo".*

Magia científica

Pode parecer excesso falar de racionalidade com referência à cosmologia umbandista; no meio acadêmico é mais comum tratar esta como mitologia. Já que é impossível discutir neste espaço o que seja ou não mitologia, permito-me sugerir alguns limites dessa atribuição. A caracterização da cosmologia umbandista como "mitologia" segue um critério empírico, ou mais exatamente de senso comum: não temos evidências do ser e a ação de pretos velhos ou exús, e as evidências que os adeptos de umbanda fornecem não preenchem os requisitos que exigimos à experiência. Entretanto, os intelectuais umbandistas insistem em proclamar a racionalidade e a cientificidade de seu sistema, e para tanto o elaboram segundo critérios básicos do discurso racional: coerência e economia - umas proposições não desdizem das outras, e os princípios se mantêm em um número mínimo, e a eles pode resumir-se o conjunto das proposições do sistema. A elaboração de sistemas racionais a partir de elementos hipotéticos, ou de constatação empírica deficiente, não só é comum nas ciências mais avançadas, quanto tem sido a tônica geral da história da filosofia pre-kantiana. Mas não seria necessário estender estas linhas rumo a um exame da noção de racionalidade, tarefa além dos limites do autor. Basta examinar algum dos excelentes trabalhos de análise de sistemas míticos mediúnicos que tem sido citados neste trabalho (os de Paula Monteiro ou Liana Salvia Trindade, por exemplo) para constatar a limpeza com que se extrai uma interpretação racional do material analisado; prova, como toda análise intelectualista bem sucedida, de que existe um esqueleto racionalmente trabalhado nele. Caso contrário é o do conjunto que parte da história do Negrinho, e enlaça com a de Toninho ou o Saci através das histórias dos senhores cruéis ou de Romãozinho: é irreduzível à exegese e nele a coerência e a economia são irrelevantes. A cosmologia umbandista tem-se nutrido, está claro, de uma dispersa mitologia que continua a se manifestar fora da Umbanda; que os teóricos umbandistas oferecem, porém, não são mitos, senão uma racionalização, uma sistematização destes.

Em suma,

Analizou-se em primeiro termo uma série de relatos dotados da lógica que costumamos associar à bricolagem; no contexto descrito para eles no apartado B esclarece muitos de seus elementos, mas não os relatos em si. Quando se trata das prostitutas, o argumento mesmo do relato emerge da paisagem social que lhe serve de fundo; não é difícil entender esses relatos porque no seu contexto já encontramos uma elaboração, uma análise mais ou menos explícita vinculada a um sistema racional. Claro está que o mesmo poderia acontecer com os escravos. Se em lugar de privilegiar na análise algumas versões distantes no espaço e no tempo, ou devidas a informantes raros, relacionamos só aquelas diretamente a To-

ninho, muito divulgadas ou devidas a frequentadores habituais do culto, teremos o seguinte quadro:

Versão A - Toninho era o escravo preferido do Barão, a quem este maltratava com surras. Uma surra acabou com sua vida e o Barão, arrependido, fez-lo enterrar junto dele.

Versão B - O Barão judiou muito do Toninho, pisou na cabeça dele. Depois de morto, o Barão berrou na chácara dele, até que o Toninho perdoou ele. Agora estão ambos no céu.

Versão C - O Barão não matou o Toninho. Ele se suicidou, e queria que Toninho fosse enterrado junto, o que foi impedido pelo racismo do filho. Estão no céu, um lugar muito alto.

Versão D : Antoninho era o feitor do Barão que, em reconhecimento aos serviços prestados, fez-lo enterrar em túmulo vizinho ao seu.

Quer dizer, em lugar de um conjunto poligonal de histórias cruzadas, temos a transformação de uma história em outra através de câmbios graduais. Esse processo pode se qualificar de modos muito diversos. Para começar, supõe uma simplificação extrema dos relatos, próxima de uma racionalização: desaparecem inúmeros elementos dos relatos anteriores e os que ficam são aqueles melhor relacionados com um esquema sociológico - o par amo-escravo, conjugado com uso-abuso ou agradecimento-perdão. Um espírita veria possivelmente nesta sucessão de relatos um processo positivo de redenção de karma, uma evolução moral. Politicamente, não é difícil associar este esquema a um modelo conciliatório de resolução das antinomias sociais, que no Brasil tem encarnado em correntes políticas muito diversas, e que é caro ao espiritismo.

Isto tem a ver com a dualidade de cultos dedicados aos santos do cemitério, ou com a mesma equivocidade da palavra brasileira "santo". Para complicação deste estudo, não se trata de uma dualidade em paralelo, comodamente alocada na largura do campo religioso brasileiro, mas um par muito entrosado, no qual os arquétipos espíritas aparecem como uma variante narrativa das imagens católicas, ou à recíproca. Os temas que constituem o esqueleto semântico das histórias de escravidão servem também para caracterizar dois gêneros de santidade ou para mediar entre elas. Podemos - recapitulando o resultado das análises anteriores, escolher entre um santo "objeto" e um santo "sujeito", isto é entre um "deus otiosus" omnipresente na cosmologia mas cuja ação direta não se deixa perceber, e um santo protagonista, procurado e temido pela sua contínua interação com os humanos. Escolher também entre um santo "passivo" e um santo "móvel" que definem duas experiências religiosas máximas, respectivamente a peregrinação e o transe. E, finalmente, entre um santo "conservado" e um santo "em transformação", cuja caracterização deixo para capítulos posteriores, mas que de início se correspondem com cultos baseados alternativamente na imagem sagrada ou na tradição oral.

Não é recomendável, como já se indicou a propósito dos santos escravos, dicotomizar estes binômios para postular tipos puros. O que encontramos sobretudo é combinações e compromissos entre os distintos traços. Por muito que os santos apareçam diferentes à luz dos templos, distantes como casas de famílias inimigas, podem se surpreender estranhos encontros na treva do cemitério.

E as crianças? Não está claro como analisar a mitologia referida às crianças. Alguns relatos referidos a escravos tinham a complexidade necessária para fundamentar uma análise formal. Os relatos das prostitutas eram em geral pobres, mas o contexto os enriquecia e explicava. Os relatos referentes a crianças praticamente não existem, e aquilo que apresentei como contexto eram fatos demasiado universais ou exégeses muito particulares da infância ou a gemelaridade, cuja relação com o culto da Saudade é dúbia. Porém, do mesmo modo que a análise de Jandira se serve do contraste com o caso de Toninho, o das crianças pode recapitular o de ambos e apoiar-se em suas conclusões: o conjunto do velho, a mulher e as crianças alcança uma relevância que as figuras isoladas não possuem.

Sagradas Famílias

Pretos velhos, pombagiras e crianças são, como foi dito, linhas muito populares na Umbanda. Mas além desses limites, a mesma triade nos sai ao encontro. No santoral católico tradicional de muitos países mediterrâneos é comum a elipse do santo adulto em proveito de anciãos e crianças - e de mulheres de idade variável, embora com frequência adolescentes. O santoral católico trata em geral de indivíduos, mas não é extraordinário que narrações populares criem laços de parentesco entre santos muito distantes. Não por isso copiam os costumes das famílias profanas: os casais de santos são abstinentes, por uma razão ou outra, e as crianças são mártires temporais que não perpetuam a raça*. O culto da Sagrada Família formada por São José, a Virgem e o Menino Jesus, popularizado no catolicismo barroco, adotou exatamente este esquema. O sagrado encarna em estes três tipos de marginalidade que fogem do centro representado pelo santo macho e adulto que predomina nos hagiologios oficiais da Igreja ou das ordens clericais e que tem seu paradigma no Cristo crucificado aos trinta e três anos ou no sacerdote modelo. Em outras versões do sincretismo brasileiro essa triade aparece com igual importância. O profeta negro João de Camargo, de Sorocaba, começa sua carreira religiosa com uma visão em que conversa sucessivamente com três figuras: um menino loiro, uma mulher mulata que ele identifica como Nossa Senhora das Dores, e um preto velho que pouco depois se transforma em São Benedito (Machado, 1928 p. 40). No caso, a trilogia de idade e sexo se soma a trilogia de cores tradicional da sociedade brasileira. Muito mais longe, o mito de Auké, recolhido por Curt Nimuendajú mostra uma história da

origem do homem branco encenada por um grupo familiar peculiar, formado por uma mulher promiscua, seu filho, de pai desconhecido e de gestação prodigiosa, que alarma à comunidade com sua capacidade anormal de transformação, e um tio (irmão da mãe, que em outras versões aparece como "um velho"; Da Matta 1977 pags. 125-167.)

Roberto da Matta sugere (ibidem 149), embora não explicita, paralelos entre este mito e o de Cristo, e dedica sua análise à elucidação de algumas teorias indígenas sobre a autoridade no lar - uma das muitas abordagens cabíveis, que de outro lado vai de encontro à boa parte da análise dedicada anteriormente a escravos e prostitutas.

As triades citadas, a diferença de triades de outro gênero, como os grupos de deuses ou reis irmãos das mitologias ou crônicas indoeuropéias (por exemplo, nas obras de Dumézil) se encontram em religiões de algum modo subalternas, isto é confrontadas com outra cosmologia que ocupa um lugar central na cultura. A sagrada família do catolicismo popular não deixa de ser uma contrapartida popular da Trindade definida pelos teólogos. A triade umbandista é importante para a religião popular, mas de escasso relevo do ponto de vista cosmológico, centrado no conjunto dos sete orixás. O próprio mito krahô é, significativamente, uma explicação da origem do homem branco que põs em questão a autonomia da cultura indígena.

Parece como se, de encontro com uma cosmologia especulativa ligada ao poder e ao prestígio, o culto popular se voltasse para um imaginário bem enraizado na experiência quotidiana, e expressasse em termos desta algumas contradições fundamentais.

A triade velho--mulher-criança, cujo sentido varia muito, obviamente, de um caso a outro, manifesta porém uma certa universalidade, enquanto supõe sempre uma negação do átomo de parentesco, a unidade mínima proposta por Lévi Strauss (1985 pag. 90) composta por "um marido, uma mulher, um filho e um representante do grupo do qual o primeiro recebe a segunda". As distintas "sagradas famílias" propostas encenam esta unidade de um modo anômalo. A mulher seria uma mãe anômala, tanto como prostituta quanto como virgem. O filho, que deveria assegurar a continuidade do ciclo de aliança e filiação, morre antes de fazê-lo. A figura masculina é em qualquer caso imprópria para os papéis de pai ou de irmão. Não que os devotos pretendam que os diversos santos do cemitério formem uma família, sagrada ou não; mas cada um deles se adequa a um prototipo incapaz neste sentido. O preto velho, chamado habitualmente de "pai" não é concretamente pai de ninguém, e não tem analista do assunto que não insista na desagregação da família negra e especialmente da figura paterna dentro dela. As histórias das santas prostitutas, mulheres de todos e mães de ninguém, descrevem sempre vínculos sociais entre homem e mulher; eliminam o marido, e também o irmão.

As crianças, tão vagamente caracterizadas quando vistas como um "santo" autônomo, chegam assim a ser a chave do sistema: sem história, nome ou número fixos, resumem as possíveis

anomalias da infância. Gêmeos, órfãos ou nascidos para morrer, ocupam de pleno direito esse espaço liminar entre o ser corpóreo e o espírito, que as outras figuras só preenchem em função de biografias complexas*. Não é estranho, portanto, que como donos da casa, sua tumba seja a primeira que achamos ao entrar no cemitério. Tampouco que o discurso sobre gêmeos e crianças tomado de culturas longínquas chegue a ecoar na que aqui observamos. A mínima existência das crianças é facilmente associada à fronteira mesma da existência; ao nascimento, à morte e a sexualidade que média entre o um e o outro. Se os cemitérios brasileiros - como os de outros países - fossem lugares dedicados ao olvido ou a certos gêneros de memória, esses significados dormiriam um sono tranquilo. Não é assim; neles se cultuam santos que ilustram momentos diferentes do encontro do corpo e o espírito. O culto às crianças é o eixo em torno do qual gira um sistema religioso que combina as modalidades passiva e ativa do santo.

Três tristes triângulos

Se quiséssemos recapitular brevemente o escrito até aqui, poderíamos desenhar uma série de triângulos, e explicar como três casos citados se polarizam nos seus vértices. Um dos triângulos, digamos o primeiro, organiza modalidades de discurso:

mito

exemplo

teoria

O que chamo por enquanto de teoria é na verdade todo o contrário de um discurso: refere-se a uma série de saberes e supostos cotidianos que poderiam se formular mas nunca se formulam - o qual, no caso, tem-se aplicado ao folclore da gemelaridade e da infância. É uma dimensão implícita. O exemplo é, sim, um discurso explícito, mas cujo sentido depende de uma teoria abrangente que não precisa ser formulada a cada momento; é o caso das narrações referidas às entidades umbandistas. Já o mito deve ser uma narração totalmente explícita, da qual poderia se extrair algum sentido, em caso necessário, mas que se sustenta por se como narração. Considero "mitos" algumas das narrações que tratam dos santos escravos.

O segundo triângulo se refere a três acepções possíveis do que estamos chamando por enquanto de "santidade"

santo-reliquia

santo que abaixa

"anjinho"

Que corresponderiam a três "protagonistas" do corpo mesmo, o espírito na sua fase "conjuntiva" e o espírito na sua fase "disjuntiva".

O terceiro, enfim, poderia levar em seus três ângulos os nomes de Toninho, Jandira e Cosme e Damião, e poderia desdobrar-se em outros muitos triângulos. Três papéis sociais ou três pragas sociais - escravidão, prostituição e infância abandonada - ou três membros de uma antifamília, ou Cobiça Luxúria e Morbidez, três capítulos para um retrato do Brasil ao gosto de Paulo Prado. Esse triângulo postula de fato que os cultos do cemitério são de algum modo uma interpretação religiosa da vida brasileira, ao menos nos seus momentos menos glórios. É um sinal de vigor do que Roberto da Matta (1981 pp. 53-85) chama "fábula das três raças"; e ainda mais, de que não se trata de uma fábula, mas de um conjunto de transformações de uma fábula. Se Silvio Romero e Gilberto Freire formulam a versão "canônica" explicando o Brasil a partir das virtudes - e sobretudo os defeitos - de brancos, índios e negros, já Nina Rodrigues desloca esse triângulo à relação entre brancos e negros e sua mestiçagem. Os santos do cemitério, por sua vez, tomam a oposição branco-negro como um só dos ângulos de um sistema que se completa com as relações entre sexos e entre corpo e espírito, muito próximo a outra definição do Brasil que Paula Montero * extrai da Umbanda. Não se trata em definitiva de triângulos mas, como Da Matta indica (ibidem pag. 75) de mediação; por isso podem se considerar versões da fábula a sombria sátira de Paulo Prado sobre o ethos brasileiro - sobre os vícios que medeiam entre as categorias - ou as considerações de Sergio Buarque de Hollanda sobre a "fluidez" da língua portuguesa no Brasil, e demais parábolas da ambigüidade nacional. A fábula tem por isso, acrescento, a virtude de ser formulada desde perspectivas sociais diferentes, em âmbitos diferentes (científico, religioso, político) e ainda com significados diferentes; uma de suas versões é a que tentamos descrever aqui com detalhe.

O cemitério, essa cidade do além, foi construída na periferia da cidade viva; mas esta, se ampliando, incorporou-o no seu centro. Pode servir, por isso, como metáfora da cidade brasileira que o alberga. Uma metáfora impensada, com esse valor revelador que atribuímos às palavras quando libertas do pensamento.

ANTICAPÍTULO

Que está destinado a refletir sobre os problemas, ou excessos, do primeiro.

Podemos considerar que o escrito até agora se baseia em dados inadequados, ou em pressupostos que estão longe de serem óbvios; que os argumentos são sofisticados ou que as conclusões são confusas ou inválidas. O meu estudo se voltará agora aos pontos escuros acumulados até o momento. Mas para dar conta deles, tentarei formulá-los em três discursos diferentes:

Por exemplo, discurso crítico A:

O que se oferece no capítulo I desta tese é ao mesmo tempo etnograficamente nulo e etnograficamente falso. As informações dadas sobre o campo estudado são mínimas, e ainda aparecem resumidas, com mínimo contexto ou sem contexto nenhum. Nada dificulta assim uma apresentação tendenciosa dos dados. Os materiais analisados são heterogêneos em caráter e em procedência; alinham-se frases simples, contos de certa extensão arranjados por folcloristas, verbetes de dicionário e falas de especialistas religiosos. Só uma parte desses materiais tem alguma relação com o campo estudado: os outros provêm de regiões distantes do país, ou são materiais velhos não necessariamente válidos no presente etnográfico. Como argumentos favoráveis se agregam dados declaradamente alheios ao campo, como mitos tupi, rituais africanos ou doutrinas esotéricas. Inclusive admitindo - dado o extremo polimorfismo cultural brasileiro - que qualquer desses dados seja pertinente, não se justifica por isso que se conceda a todos eles uma relevância igual. Toda a análise do mito de Antoninho gravita em torno de uma versão inusitada, apoiada por outros relatos exóticos.

Poderia admitir-se que o que se procura é uma estrutura lógica, um paradigma, e que por isso a extensão de seus membros não importa. Mas isso não redime as falhas do autor, que em nenhum momento explica em que solo está enraizada essa estrutura lógica: se está presente na mente de um informante particular, ou em um corpus canônico de lendas, ou em qualquer espécie de imaginário coletivo. Como não parece que seja uma coisa nem outra, podemos suspeitar que todo o esquema, mais ou menos resolvido do ponto de vista lógico, está presente só na mente do autor, quem talvez o imagine por sua vez pairando no ar como a cidade voadora de Laputa que Gulliver conheceu, ou escrito no código genético. Brincadeiras a parte, é criticável que se pretenda falar do cemitério sem falar da cidade dos vivos que o sustenta, e suspeito que se anuncie uma história dos santos

como algo preferível a uma história de seus fiéis. O primeiro parece revelar algum desprezo pela História e a Sociologia; o segundo é uma flagrante tentativa de pseudo-teologia. Talvez o autor se corrija mais adiante, e nos forneça o contexto que até agora nos falta, se é que sabe algo dele; mas ainda assim subsistiria o excesso de começar seu argumento pelo telhado. "Avançar do que sabemos ao que não sabemos é um modesto costume científico; "para venir a lo que no sabes as de ir por donde no sabes" é um jogo de palavras do místico San Juan de la Cruz, que, como deve saber o hagiógrafo, levitava com frequência.

Por exemplo, crítica B:

O autor cita vários semiólogos que expõem métodos formalizados para a análise de relatos, como Greimas, mas está longe de explicitar e aplicar um método. Ou não conhece o que cita ou o material de que trata não se adapta a método algum. Em consequência, conceitos e regras de análise são abertamente readaptados para que combinem com o objeto do momento. Ora, um método ad hoc é o contrário de um método; e essa falta de controle propedéutico se agrava com uma falta paralela de controle empírico. O processo de análise aplicado por Lévi Strauss aos mitos ameríndios pode não se identificar a qualquer método padronizado na semiologia, mas ao menos remete constantemente ao contexto social, ideológico, etc. do grupo ao qual se refere em cada momento. Em outras palavras, para expor significados devemos contar com essa isotopia, esse espaço comum de significados mais ou menos estáveis - caso contrário, a análise se converte facilmente em um exercício arbitrário. O autor enfrenta um campo e uma teoria reciprocamente inadequados. O mesmo Lévi Strauss se recusou repetidamente a estender a análise estrutural de mitos a campos afins, como a "matéria de Bretanha" - as novelas referidas ao Rei Artur e seus cavaleiros - ou os relatos bíblicos. Não cabe aqui fazer uma exegese dessa recusa, mas sim sugerir algumas razões fundamentais. As novelas artúricas e os relatos bíblicos são elaborações letradas que partem de velhos mitos, o que altera a forma do relato. Em comparação aos mitos, as novelas apresentam umas oposições de grau menor e tendem à reiteração de episódios; em outras palavras, em lugar de por em jogo a virtual totalidade das categorias do pensamento, as novelas se desenvolvem em um espaço restrito, e as polaridades que expõe tem menor fôlego. Em lugar de astros, deuses, homens e animais interagindo, temos no palco pouco mais que os personagens de uma corte. No mito, Auké se converte em onça. O cavaleiro Ivain, na novela artúrica, se apresenta acompanhado por um leão, mas já não se converte em leão; no desenvolvimento do romance, essa referência à animalidade desaparece, e dá lugar a uma cifra da fúria em termos psicológicos. No caminho da metamorfose ao matiz, o mito morre. Mas não se trata somente de uma diferença formal. Se a novela ou o romance ocupam só uma fatia do

espaço próprio do mito, é porque outros herdeiros lhe disputaram o resto. O mito estava plenamente conectado com o mundo cultural da "tribo", cognitivo e semântico, e extraía seu sentido desta comunhão. O escritor e o leitor são contemporâneos da fragmentação desta, e recolhem o sentido do mito, que era consubstancial à cultura, para o interior da obra.

Por tudo isso, tratar como mitos os produtos do catolicismo popular ou de qualquer outra instância paralela, está cheio de riscos. Já em relação a mitos Gê, Manuela Carneiro da Cunha sugere que existem diferenças notáveis de pertinência entre uns mitos e outros. Há, digamos, setores do imaginário submetidos a um severo controle consensual, há uma visão comum que podemos interpretar. Outros, pelo contrário, são objetos de uma enorme variabilidade individual. Qué sentido tem a análise estrutural do que não está estruturado - a não ser que abandonemos a própria antropologia e nos aventuremos a especular sobre o funcionamento do cérebro? E qué chão mais inseguro para a análise que uma religião em cuja transmissão intervêm a escritura e um clero formal, herdeira de tradições míticas e imposta a tradições míticas diferentes, instaurada ainda em sociedades tão complexas, atomizadas e desiguais como as da América Latina? O catolicismo está longe de ser "isotópico". Poderíamos aceitar até a presença no meio dele de - digamos - "ilhas tribais" em que os mitos funcionem, por terem sido criados ou reconstruídos. Mas o trabalho que aqui se critica não fala de nenhuma ilha, e sim de um cemitério, talvez o espaço mais indistinto e promiscuo da grande cidade brasileira.

Por exemplo, crítica C :

As análises do autor denotam, pelo menos, um certo senso de humor; nada que objetar, se o aplicasse a assuntos menos fúnebres. Refiro-me a aquele retângulo semântico sui-generis que lhe serve de eixo: enterro, antienterro, etc. Se, com uma equação congruente com o estruturalismo, emparelhassemos ritos funerários e ritos culinários, qué tal esta outra formulação do conjunto dos mitos de escravos?

cozido ----- podre

encruado ----- liofilizado

Onde encruado e podre incorporam a falta de ritual, que em um caso conduz à naturalização (o escravo devorado pelos urubus) e em outro a uma culturalização "selvagem" do mundo (submetido ao poder despótico do senhor assombrado). E onde cozido e liofilizado são vias rituais eficientes, que em um caso socializam adequadamente o morto (Antoninho, como santo) e em outro permitem inclusive sua volta regrada à natureza.

A adscrição a um paradigma já homologado por uma certa tradição, sequer culinária, daria algum sentido a esse mapa do sentido.

Do jeito que está, esse mapa parece contribuir mais para a perdição de quem o utilize. Já que a exegese do relato se consegue por um uso liberal da metonímia, a possibilidade de multiplicar quadros deste tipo são amplas. Pensemos em algumas possibilidades. Sabemos da associação de cada personagem com um meio de transporte: o fazendeiro cruel com seu trole, o preto velho com seu banguê, o negrinho com seu baio e Antoninho com seu boi católico. Esse boi, porém, pode ser considerado de outro modo, como animal digamos "totêmico" e ser assimilado ao escravo, do mesmo jeito que o cavalo com seus sininhos é assimilado ao senhor; as formigas ctônicas e restauradoras e o urubú aéreo e devorador completariam este quadro zoológico:

boi ----- urubu

cavalo ----- formigas

Cada um desses animais poderia ocupar um lugar numa teoria da morte cujos ecos seria fácil encontrar em livros ao estilo de Frazer ou Jung: o Boi, que abre a terra, aparece como causa da morte; o Cavalo, que anda sobre ela, é quem anuncia o passo do morto com seus sinos; o Urubu, agente celeste, destrói sua carcaça, e as Formigas, que construindo seus formigueiros prolongam a terra, a recompõem. Ainda mais um quadro poderia formar-se com o comportamento das diversas figuras no espaço, começando pela estabilidade de monumento de Toninho, seguindo pela ida sem volta do preto velho em seu banguê, os percursos fechados dos barões (idas e voltas ao boi falante, rondas noturnas de uma fazenda a outra, viagens rio acima e rio abaixo, etc.) e a corrida dispersa do negrinho com seu baio. As metonímias possíveis de um texto são demasiadas.

O objetivo desta crítica, porém, não é o uso da metonímia como instrumento exegético, já que poderia ser congruente com um uso intensivo da metonímia como elemento construtivo. Assim Sperber -1982 pag.96 - caracteriza, por exemplo, o trabalho de Lévi-Strauss sobre os mitos. Isto é, a análise se baseia em esquemas de metonímias porque os mitos se elaboram sobre esquemas de metonímias. Mas ainda assim seria necessário explicar qual é o estatuto epistemológico dessas análises.

São modelos, estruturas heurísticas? Não, porque carecem da generalidade e o grau de abstração necessários. Não servem, por exemplo, para inverter o caminho e prever a forma de outros mitos. As deduções de mitos a partir de outros

mitos que aparecem em *Mythologiques* parecem proceder de um uso intuitivo das inversões - e ainda ninguém nos certifica de que não sejam deduções a posteriori. O mesmo Lévi-Strauss negou a importância neste sentido de seus gráficos e equações, dotados de um valor mais ilustrativo que metodológico (L.S. 1983 pgs. 572-573)

Se não são modelos, serão então "significados"? Tampouco, porque o autor deve ainda reinterpretá-los para contar uma teoria mais ou menos parecida com o que entendemos por "significado".

Catálogo de signos com uma escura função mnemônica, como sugerem de novo Sperber (1979) e Thoren? Também não, porque nem sequer foram extraídas de um conjunto real de narrações orais que pudessem se sustentar sobre tal arcabouço.

Enfim, não temos significado, estrutura, modelo ou qualquer outro produto homólogo aos que costumam ser oferecidos nas análises antropológicas. O autor parece ter seguido com fidelidade o conselho de Lewis Carroll: "tome conta dos sons, que o significado tomará conta de si próprio".

Isto é, o que se oferece como método de análise - cheio de diagramas - é um artifício retórico que confere autoridade a um comentário ensaístico do campo santo estudado. Os críticos ingleses de outro tempo gostavam de mostrar as afinidades do estruturalismo com tendências como o maneirismo e o barroco, o que é uma via fecunda. Fondere-se, senão, o seguinte texto:

"(mi quinta transmigración)... Yo, señores míos, nací en Triana, un tiro de vista de Sevilla, por no tropezar en piedra. Mi padre fué doctor de medicina, y mi madre comadreja ella servía de sacar gente al mundo, y él de sacarlos del mundo; una les daba cuna, y otro sepultura. Llamabase mi padre el doctor Guadaña y mi madre la comadre de la Lux; él cuidaba lo mejor del lugar y ella tentaba lo mejor de la ciudad; quiero decir que él curaba al vuelo y ella al tiento. Andaba mi padre en mula, y mi madre en mulo, por andar al revés, y todas las noches, después de vaciar las faltriqueras, se contaba el uno al otro lo nacido y lo muerto. No comían juntos, porque mi padre tenía ascos de las manos de mi madre, y ella de sus ojos, por haberlos paseado por las cámaras o aposentos de los enfermos. Cuando había algún parto secreto, el sobreparto curaba él, y el parto ella, y todo se caía en casa..." (Vida de Don Gregorio Guadaña - El Siglo Pitagórico, por Antonio Enriquez Gómez, s. XVII)

Sugiro ao autor que se delicie na análise deste texto, que mostra o nascimento - a rigor, a reencarnação - como uma conjunção de dois fatores opostos, um feminino, a mãe parteira, e outro masculino, o pai médico, associados a dois conjuntos ordenados antiteticamente: o alumbramento e a morte, o berço e a sepultura, o mulo e a mula (animais estéreis, e por isso homólogos ao doutor e a parteira, que não comiam juntos e, como se lê no segundo capítulo da obra, tem

que recorrer a meios de exceção para conseguir a gravidez) os olhos e as mãos, etc. Nas entrelinhas, uma série de duplos sentidos sugere a relação dos personagens com várias atividades ou identidades ilegítimas: engano, bruxaria, judaísmo. Trata-se de parte de uma obra bastante extravagante, que narra as transmigrações de uma alma, e está escrita num estilo sequelado do "conceptismo" que grassava nos meios literários da época. Duas características vale a pena assinalar nesse conceptismo: uma, o uso maciço do que poderíamos chamar recursos retóricos bifrontes (antinomias, epanadiploses, etc) que tem a virtude de ordenar o texto em uma sucessão de pares de termos. Outra característica é o fomento da polissemia mais extremada, a valorização dos duplos e triplos sentidos das palavras e dos complexos de palavras; levado a um ponto que congela o texto - perdemos de vista o fluxo narrativo para enxergar só um campo sincrónico de sutilezas. Com que parece tudo isso?

É comum nos críticos pos-modernistas da antropologia ocupar-se dos artificios retóricos que aparecem na escritura etnográfica; sugiro como novo tema o que poderíamos chamar de barroco etnológico, com tantos sentidos e tanta falta de um sentido só.

CAPITULO SEGUNDO

CAMPOSSANTO E OUTROS CAMPOS

I TRABALHOS DE CAMPO

"Para venir a lo que no sabes has de ir por donde no sabes" é certamente um jogo de palavras místico. Mas pode ser também uma descrição rápida do modo de saber que é próprio do antropólogo ou do viajante em geral. Os descaminhos são um patrimônio importante da pesquisa, e seria torpe baní-los absolutamente da redação final.

O capítulo anterior tem algo de descaminho. Não porque o modo de análise seja sofisticado ou porque os materiais nele incluídos sejam de origem heterogênea - tais pontos são ao menos explícitos. O que pode levar ao engano é a falta de dados. Os santos detalhados até aqui, os mitos e o ritual relatados, não são os únicos encontrados no Cemitério da Saudade; levando em conta os que até agora o autor escondeu, talvez deveremos repensar a análise anterior.

Essa mistificação, porém, não é mal intencionada; a visão seletiva que apresento no primeiro capítulo é a que eu mesmo exerci nos primeiros tempos da pesquisa, até que o esquema inicial do estudo se abriu para novos dados. Não que estes se esconderam antes; pelo contrário, pareciam óbvios a ponto de dispensar qualquer atenção.

O filho e o irmão

A um deles já fiz uma referência marginal. Junto ao túmulo de Jandira, e de costas para este, se encontra uma capelinha de mármore preto, com portas e janelas de metal e vidro. Dentro dela pode-se ver um altar com numerosas imagens, fotografias, fitas, exvotos de cera. Sobre a porta dois retratos, o de uma senhora que teria alcançado uma idade venerável (morreu em 1962 com cento e seis anos) e a de seu filho, José Paulo, que, ao contrário, morreu ainda jovem, com 30 anos, em 1940. Uma imagem pequena de N. Sra. de Aparecida sobre o dintel, algumas chapas de ação de graças, e um cartaz que anuncia: "Rezamos o terço aos sábados e domingos".

Quem cuida do lugar e dirige o terço é um ancião, filho e irmão dos ali sepultados, Seu Bento Pinto de Paula, que gosta de ser chamado "Padre Bento" - mostra sua fotografia com o hábito de Filho de Maria, com orgulho, assegurando que está facultado para exercer todas as funções de um padre, exceto consagrar - e já apareceu no primeiro capítulo narrando um

mito crítico a respeito do santuário vizinho. Perguntado sobre o que ele administra, Padre Bento relata o que aqui resume:

"Quem está enterrado aqui é um congregado mariano, é a sepultura dele. E (quando morreu) como era congregado mariano, os colegas dele de congregação começaram a sonhar com ele, e ele pedia uma coisa, foi perdendo... duas, três pessoas sonharam. Quando dez pessoas sonharam com ele, e é difícil dez pessoas sonhar a mesma coisa, ninguém descobria o que ele pedia, eu sou irmão dele e eu não descobri... Ai fomos falar com o bispo, o bispo naquele tempo era Dom Paulo de Tarso... (e ele falou) 'Vocês são congregados marianos e não sabem o que ele está pedindo?' 'Não, não sabemos; o mesmo gesto que fez comigo fez com os outros.' 'Ele quer uma imagem de Nossa Senhora na sepultura dele, porque o congregado mariano morre amando Nossa Senhora, quando ele vê que não tem mais cura, que vai morrer mesmo, se entrega aos braços de Nossa Senhora.' Ai nos fomos a Aparecida do Norte a buscar essa imagem em romaria, compramos essa imagem e trouxemos, e o dia que estávamos colocando a imagem na sepultura, que então era só uma sepultura rasa (um paralítico começou a rezar com eles o terço e ao acabar) deixou as muletas e pulou, começou a dançar na nossa frente e a falar 'Um milagre! Um milagre!' (tinha paralisia infantil; quando, no domingo seguinte, acudiram ao lugar para rezar o terço de novo, encontraram no lugar 9 objetos de cera de pessoas curadas durante a semana. Desde aí até o final do ano, houve mais 2656 pessoas curadas, documentadas, com nome e fotografia) Ai fomos falar com o bispo, e falou 'Não, não quero ver nada. O que faltava ao congregado mariano era o instrumento, era a imagem, e agora está aí junto'. E essa imagem ganhou uma Igreja, pequena mas é uma igreja, e embaixo é que ele está sepultado, e depois quem está lá é o retrato da mãe verdadeira, da mãe material, minha mãe e mãe dele. Ela morreu 12 ou 13 anos depois que ele, que era o cangaço, quando a mãe morreu nós pusemos junto com ele, estão os dois só, lá dentro. Não é deles a Igreja, a Igreja é de Nossa Senhora. Ai a Igreja me chamou... a ser Filho de Maria"

O relato do Padre Bento continua com suas dúvidas antes de assumir essa dignidade, superadas quando "a Igreja" lhe reconhece a abnegação que ele dedicou à sua mãe, por quem fez coisas "que Jesus Cristo não fez pela mãe dele"; e dando uma amostra dos milagres que com enorme frequência se produzem no lugar: "mudo falar, cego enxergar, aleijado andar".

Não pode se dizer que o santuário gerenciado por Seu Bento questione as análises do capítulo anterior. Antes, as consolida e alarga com um campo de sentido oposto ao de Jandira. Em Jandira se cultua uma jovem suicida e disoluta, equiparável à Pomba Gira mulher de sete exócio terço de

Seu Bento se reza na tumba de uma mãe virtuosa que morreu em idade avançadíssima e depois de longa enfermidade, ainda posta sob guarda da Virgem-mãe. Jandira matou-se abandonada por seu amante (um aliado ilegítimo), e Dona Virgilina Maria da Conceição morreu rodeada pelos cuidados de seu primogenito, um legítimo consanguíneo, e ainda congregado mariano. No caso de Jandira, é um indivíduo histórico, e não o paradigma mítico com que aparece vinculado (Pomba Gira) quem aparece como destinatário do culto individual; ao lado é um ritual coletivo dedicado a uma figura - a Virgem - paradigmática, e o caráter subalterno das figuras históricas (o congregado mariano e sua mãe material) é condição de legitimidade do culto. O culto surge, no caso de Jandira, pela iniciativa de médiuns umbandistas, em um exemplo de interesse dos vivos pelo além, e no outro caso, em um percurso oposto, pela mensagem muda, em sonhos, do irmão morto. Seria possível, enfim, tecer mais e melhor estas e outras contradições, mas será bastante dizer que -paradoxalmente, aliás - a tumba de Jandira é branca e a capela da Virgem é negra.

Almas cruzadas

Seria tentador também estender dicotomias semelhantes aos outros santuários sumamente concorridos que o cemitério alberga e que não foram tidos em conta na minha pesquisa durante um tempo. Um deles é o chamado Poço das Almas. Foi criado este espaço há dois decênios quando numerosas tumbas velhas foram removidas; as ossadas foram concentradas sob um monumento alto de alvenaria, fechado com uma grade de ferro, ante o qual se estende um enorme queimadeiro de velas. No tempo da minha pesquisa vi aparecer no lugar as primeiras placas de ação de graças. As oferendas às almas são fundamentalmente velas brancas, e com muita frequência copos ou garrafas de água - às vezes em grupos de sete ou treze, como se faz também com as velas. A exegese habitualmente aplicada ao uso de velas se relaciona vagamente com o acervo ritual espiritual: estão destinadas a dar luz à alma a que se destinam. Já os copos d'água, que nas sessões de mesa branca estão para ser fluidificados pelos espíritos e usados depois pelos encarnados, aparecem no Poço das Almas com intenção normalmente diferente: trata-se de fixar no cemitério uma alma inquieta, ou de dar força a uma alma de quem se espera algum favor especial. São, em definitivo, as mesmas oferendas que aparecem às vezes nos panteões individuais ou familiares, mas neste caso dirigidas a uma entidade vagamente coletiva. Os números 7 e 13 são recorrentes nas diversas práticas religiosas do cemitério: o 7 é o número organizador da cosmologia umbandista, e o 13 é o múltiplo típico das almas, como demonstra uma das orações que com maior frequência se encontra repartida nos lugares de culto aos mortos, a poderosíssima "Oração das treze almas":

"Oh! minhas 13 almas benditas, sabidas e entendidas a vós peço pelo amor de Deus, atendei o meu pedido. Minhas 13 almas benditas, sabidas e entendidas a vós peço pelo

sangue que Jesus derramou, atendei o meu pedido. Pelas gotas de suor que Jesus derramou do seu sagrado corpo, atendei o meu pedido. Meu Senhor Jesus Cristo, que a vossa proteção me cubra, vossos braços me guardem no vosso coração e me proteja com os vossos olhos. Oh! Deus de bondade vós sois meu advogado na vida e na morte, pego-vos pois que atendei os meus pedidos e me livrai dos males e dai-me sorte na vida. Segui meus inimigos que olhos do mal não me vejam, cortai as forças dos meus inimigos. Minhas 13 almas benditas, sabidas e entendidas se me fizerem alcançar essa graça, ficarei devoto de vós e mandarei imprimir 1 cento desta oração mandando também rezar uma missa. Rezar-se 13 Pai Nosso e 13 Aves Marias 13 dias .

(MHSC)"

As almas são entidades que contam com um espaço legítimo dentro do catolicismo romano - que será descrito na terceira parte desta tese -, que lhes dá como coletividade uma importância que lhes nega individualmente. Existe, porém, a possibilidade de traduzi-las para um código diferente. A Umbanda conta no seu sistema com uma "linha das almas", e Arthur Ramos (1951p, 146), em uma de suas tabelas de equivalências sincréticas, vincula as almas aos Quilombos (no Rio, segundo próprias observações) ou a Vumbé (na Bahia, segundo dados de E. Carneiro). Não faltam no Poço oferendas afins ao mundo do candomblé: desde galinha preta sacrificada no alguidar com farofa e cruzeiros ou círculos de pipoca, oferenda adequada para Omolô. Uma "Oração das nove almas sofredoras" recolhida por Mário de Andrade, se aproxima, pelo contrário, a temas tratados anteriormente:

"Almas - Almas - três das que morreram afogadas três que morreram queimadas três das que morreram arrastadas por mal de amores ajuntem-se todas três todas seis e todas as nove e dêem um abalo e um aperto no coração de (F) para que não coma e não beba e que não durma e não pare e não tenha socorro em parte alguma sem que não venha falar comigo e que esteja sempre em minha companhia se estiver dormindo acordará pensando em mim; com poder que tem esta faca com poder que tem este chão, não fura o chão que fure o coração de (F) para que não coma...etc" (Andrade 1963 p 122)

Semelhante ao Poço das Almas por seu caráter coletivo é o Cruzeiro que se ergue frente à porta do Cemitério, e situa lá um ponto de principal importância ritual. O Cruzeiro, mais que um símbolo, é um marco básico que tanto dá nome à moeda, a um jornal ou a uma viação aérea. É o carimbo da civilização europeia; levantar uma cruz é o mesmo que fundar religiosamente um lugar. O Cruzeiro da Saudade se levantou cerca da virada de século, pouco depois de inaugurado o Cemitério. Seu promotor

tor foi o Barão Geraldo de Rezende, e construiu-se com madeiras da Fazenda Santa Genebra. Poucos anos mais tarde, morto o Barão, o cruzeiro apareceu derrubado, e grassaram os palpites sobre o sacrilégio. Incrédulos ou adversários políticos eram os culpados do fato, na opinião de cada qual, até que se falou do grave acidente de que fora vítima certo homem muito conhecido; sentenciou-se então que era ele o destrutor do cruzeiro, e seu mal um castigo pelo delito. O genro do Barão Geraldo - marido de Maria Amélia - dirigiu uma campanha para a restauração do monumento. Desta vez poupou-se trabalho ao castigo divino: plantou-se uma grande cruz de ferro, que perdura até agora. A parte seu significado global, o cruzeiro preenche funções rituais específicas, que o tomam como uma espécie de eixo que concentra o espaço; é, de um lado, o lugar onde se cultuam mortos enterrados alhures; de outro, para as oferendas e despachos da macumba, o cruzeiro "resume" o cemitério, representa seu centro embora esteja, como neste caso, fora de seus muros - as suas escadarias estão, assim, ocupadas pela soma das oferendas que podem se encontrar na soma dos túmulos e os santuários do interior.

O das Encruza

O santuário que melhor contrasta com o Poço das Almas é uma tumba negra e sem nome, devastada pelo fogo, situada à mesma altura do Poço, mas do lado oposto da avenida central. A diferença dos outros santuários, não dispõe de um queimadeiro de velas; o fogo é oferecido no seu próprio seio. Na medida em que era possível distinguir em anos passados, estava construído segundo um modelo antigo de túmulo: uma lápide muito simples e na sua cabeceira um pilar de alvenaria adornado por uma moldura. Em dezembro de 1988, a construção, que estava prestes a derrubar-se, foi reconstruída com outra forma: é agora um caixote vertical de tijolo e cimento com dois olhos, nos que se depositam oferendas e imagens. O lugar está consagrado a Exú Trancarrua das Almas, e em torno dele celebram-se rituais de Umbanda referidos a toda a linha de entidades "do cemitério" cujas imagens aparecem no túmulo ou que são incorporados por médiums em algumas sessões lá celebradas. Exú e Pomba-Gira em algumas de suas muitas versões: Zé Pelintra, Exú Caveira, Pomba Gira Cigana, Maria Padilha, etc. Em algumas ocasiões, o túmulo esteve corado por uma imagem de Exú Menino.

Não é fácil determinar desde quando este culto se realiza aqui. As primeiras notícias que tenho chegam a 1985, em que, no jornal Diário do Povo, e na reportagem habitual dedicada ao Dia de Finados, podemos ler uma cuidada reportagem sobre "Exú Tranca Rua das Almas, uma sepultura enegrecida pelas velas queimadas e que ninguém sabe quem está enterrado no local. Sabe-se apenas que é ainda do tempo dos escravos". O jazigo seria, ao que parece, de uma criança, segundo o adminis-

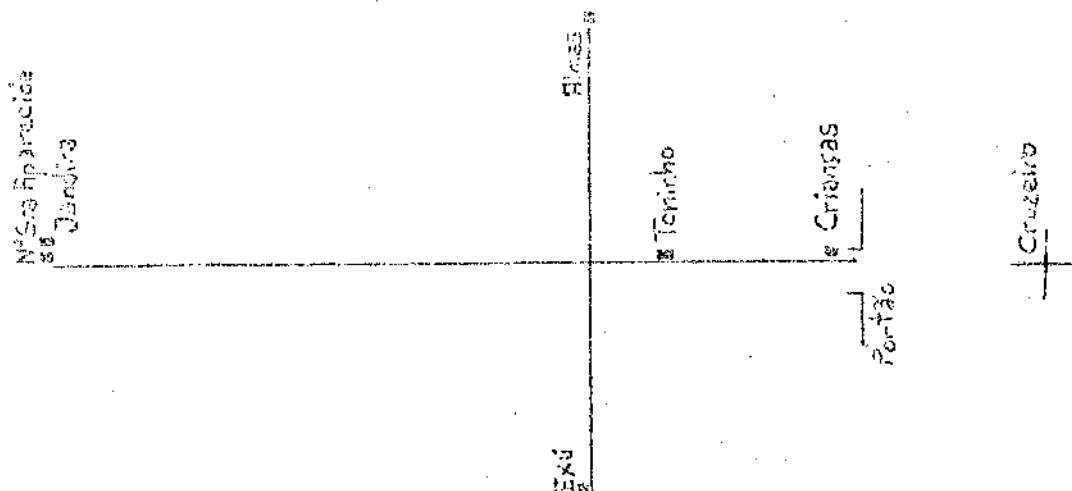
trador do cemitério. Um empregado caracteriza negativamente o culto:

"Seu Gerson - o diretor - diz que é a tumba de uma criança, mas eles invocam que é o exú, e agora qualquer um tira eles de lá, andam lá fazendo mal pros outros"

De fato, as práticas umbandistas tiveram poucas possibilidades de serem realizadas em um espaço público até recentemente. As restrições atuais existem: são muito comuns nos cemitérios brasileiros as proibições de acender velas e obviamente de deixar despachos - em lugares centrais, embora isso se tolere nas margens do recinto, ou se destinem lugares especiais para tal. O cemitério da Saudade de Campinas é especialmente liberal a este respeito. A atividade umbandista nos cemitérios, porém, está melhor regradada do que pode parecer a primeira vista. A existência de uma tumba dedicada a Exú está prevista em todos os receiptuários de macumba. Por exemplo, um "despacho ao Maioral da Calunga (cemitério)" isto é, a Omolú, deve ser feito, segundo o autor umbandista Antonio A. Teixeira (1974 p.151) no cruzeiro interior do cemitério, mas precedido pela oferta de uma vela "numa sepultura preta à esquerda do cruzeiro, um pouco depois" ou, segundo outra obra do mesmo autor "numa sepultura preta, geralmente existente nos cemitérios, à esquerda do Cruzeiro" (1975 p.113). As atividades contínuas no "trancarrá" da Saudade são despachos e oferendas diversas, mas em determinadas ocasiões se desenvolvem no lugar giras completas, com cantos, incorporação dos exús nos médiums e consultas. As sessões realizadas no cemitério seguem em essência o ritual comum de uma gira de exús em terreiro, mas são sessões especiais, raramente celebradas, que se concentram quase que exclusivamente em dois períodos ao longo do ano. Um, em torno do Dia de Finados; outro, durante a Quaresma e a Semana Santa. Essa escolha exige algumas explicações, que se acharão no próximo capítulo.

Almas em cruz

Devo indicar aqui um fato só em aparência anedótico. Quando situados sobre um gráfico do cemitério, os santuários tratados até o momento se ordenam em forma de cruz, o que não é em



princípio uma feição voluntária do culto. É muito comum que devotos de um deles percorram - deixando pequenas oferendas - os outros, ou parte deles, e os trajetos usados incluem sempre a avenida central, variando muito do resto e se afastando, claro está, do exú, sozinho no lado esquerdo do espaço.

As ampliações do campo dadas até aqui não diluem o esquema apresentado no final do capítulo primeiro, mas lhe modificam alguns critérios. Segundo a análise inicial, os três túmulos milagrosos do cemitério da Saudade formariam uma espécie de santuário comparável a qualquer outro, com um acervo simbólico que de algum modo resume uma versão do imaginário brasileiro. Sua localização no cemitério não teria mais razão que a legitimação de um culto de caráter sincrético e independente das grandes instituições religiosas; sabemos que uma boa parte dos cultos a santos no catolicismo surgiram em torno a tumbas cultuadas, o que apoiaria esta opinião. Os triângulos do primeiro capítulo descrevem um universo religioso ao tempo que afirmam sua marginalidade.

Mas se desse triângulo passamos à cruz que acaba de ser descrita, podemos reconhecer que Toninho, Jandira e as Crianças estão seriamente comprometidos com um conjunto ritual mais complexo no qual devemos contar os interesses de ultratumba das instituições religiosas da cidade dos vivos, e uma teoria mal definida mas poderosa que nessa cidade grasse sobre essa ultratumba e as nossas possibilidades de comunicar com ela. Também no próximo capítulo é que se falará dessas coisas.

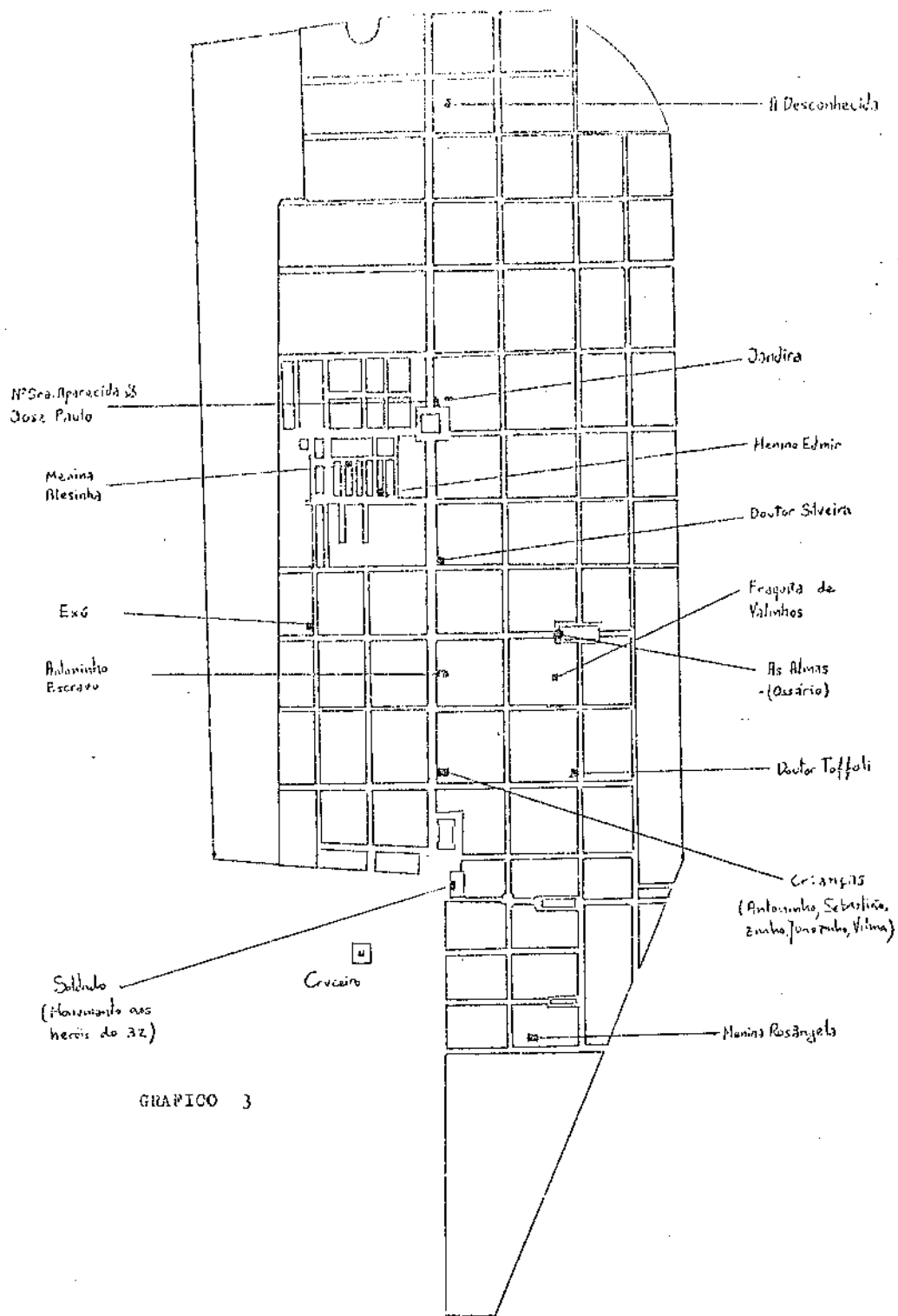
Santos em legião

Por enquanto, é necessário ainda discordar. Tudo que foi dito até agora alarga o esquema do primeiro capítulo, mas não o põe em questão. Se, saindo da cruz e do triângulo percorremos sistematicamente e sem geometria o espaço completo do cemitério, depararemos com uma prática cultural abundante da que não é possível dar conta sem uma certa desordem.

A direita do portão principal do cemitério, ao exterior deste, se encontra o monumento-mausoléu aos voluntários cam-pineiros mortos na revolução constitucionalista de 1932. No centro do monumento está a estátua de bronze de um soldado, com baioneta e capacete, de tamanho algo maior que o natural. Com certa frequência aparecem junto à estátua oferendas florais, que podemos supor de familiares ou de constitucionais. Também com frequência aparecem a seus pés velas e alguidares com comida de santo. A associação parece fácil: são oferendas para Ogum, que é identificado com São Jorge, e daí facilmente com outros guerreiros. Ogum é, ainda, guardião da entrada do cemitério, e por isso a situação do monumento ao patriotismo paulista é extremamente pertinente do ponto de vista "afrobrasileiro". As diversas entradas do cemitério, e sobre tudo a principal, são depósito habitual de oferendas de pipoca, grata a Omolú. Dentro do recinto, as crianças milagreas descritas no primeiro capítulo estão longe de serem as únicas. Em 3 de novembro de 1981 a reportagem do Diário do Povo falava em um túmulo onde eram cultuadas quatro crianças, mas eram crianças diferentes: "Jonas, Tacito, Ezilda e Luiza" sepultados em outubro de 1896. Em um ponto pouco frequentado do cemitério se levanta a tumba de Rosângela Fontes Camelo, falecida em 3 de Março de 1973, com três anos de idade. A família de Rosângela sobrepôs ao panteão familiar um santuário dedicado à menina prematuramente morta, um cubo de alvenaria fechado com uma rede metálica e cristal, dentro do qual podem se contemplar as fotografias, os brinquedos, as roupas e os sapatos da morta, junto com um Menino Jesus de Praga. Ante essa espécie de altar, uma lápide em forma de livro aberto põe na boca de Rosângela os seguintes versinhos:

"Foi no dia 3 de março
que do meu bercinho me despedi.
Não chore mamãe nem papai
porque eu gosto mais daqui"

e uma oração com espaços reservados para pedidos. É um convite explícito que muitas pessoas tem aproveitado; no interior do micro-santuário guardam-se numerosas fotografias de pessoas favorecidas por Rosângela e pequenas oferendas. Na quadra dedicada às crianças, o túmulo de Edmir, que tem encima dele seu próprio ocupante, vazado em bronze, escrevendo seu nome na lápide, possui uma meia dúzia de placas toscas de ação de graças, e são muito comuns as oferendas. Em alguma



GRAPICO 3

ocasião a imagem de Edmir contava com não menos de seis chupetas penduradas do pescoço; são comuns as balas, os doces e as imagens dos santos Cosme e Damião e também de Nossa Senhora de Aparecida. Tem se improvisado na sua frente um queimador de velas. Em 2 de novembro de 1988 um homem que passava junto à tumba de Edmir, acompanhado pela família, comentava: "Assim é que nascem os santos"

O lugar é muito propício para essa glosa. A poucos metros de Edmir vi, em 27 de Fevereiro de 1989 uma oferenda depositada na tumba de Alesinha, representada em pequena estátua de pedra: uma flor e uma pequena imagem de Nossa Senhora de Aparecida. Uma semana mais tarde, as oferendas tinham aumentado: doce de mocotó e abóbora, balas e uma velinha rosa. Dias mais tarde, Alesinha já contava com uma placa votiva, que meses mais tarde tinha a companhia de mais outras. Nas memórias de infância de Helena Morley aparece descrito um processo paralelo:

"Nessa ocasião tinha morrido Cacilda Pimenta. Era filha de Joaquim Coelho mas tirou o nome da Mãe que era Mariquinha Pimenta. Ela morreu tísica no Colégio das Irmãs e logo correu pela cidade que ela tinha ido para o céu e que os padres e as Irmãs acreditavam que ela tinha virado santa, pois sofreu com a maior resignação. A santidade de Cacilda cresceu tanto, que em pouco tempo já havia pessoas que tinham visto a nuvem carregar a alma dela para o céu e o Céu abrir-se para recebê-la. Só se falava nos milagres de Cacilda.

A cólica foi nessa ocasião. Mamãe ajoelhou-se e rezou uma oração a Cacilda, pedindo que melhorasse Luisinha. Lembro-me que eu, por tê-la conhecido, não tive a mesma fé de mamãe e lhe disse: 'Mamãe, peça a outro santo mais milagroso'. Ela respondeu: 'Não. Vamos ver. Quem está fazendo milagres agora é Cacilda'.

Dai a pouco Luisinha melhorou e eu acabei tendo confiança nos milagres de Cacilda" (vd. Morley)

Mas não são só crianças que contam com o interesse dos devotos. O Doutor Silveira Bueno, que ao que parece se distinguiu no combate à Febre Amarela, do mesmo modo que o Doutor Toffoli, galeno ilustre do hospital do círculo "Italiani Uniti" recebem com alguma frequência oferendas de velas, e o meu informante Pastor Guimarães conta com eles na avultada lista de entidades que incorpora. Fraquita de Valinhos, que foi benzedeira famosa nessa cidade próxima de Campinas, tem seu túmulo repleto de oferendas florais, velas e placas votivas. Tenho referência de outra benzedeira, Vó Carolina, cujo túmulo foi também cultuado mas não tenho localizado, e de uma religiosa, a Irmã Zefa, também desaparecido. Em um ponto muito distante do cemitério existe um outro túmulo dedicado à "Desconhecida", que algumas pessoas chamam "a moça da estrada". Essa Desconhecida recebeu sepultura, segundo consta na lápide, por doação da Fundação Princesa d'Oeste, e recebe algum culto esporadicamente. Atrás de sua tumba, pulcra e bem

pintada, presidida por um Cristo, tem um pequeno queimador de velas onde tenho registrado imagens umbandistas, entre elas as de um boiadeiro. Mais recentemente, podiam ver-se colocados sobre a lápide duas figurinhas de negros, aparentemente um enfeite kitsch, mas na verdade os poderosos Muquixis de Assié e Miamié, amuletos de grande eficiência vendidos via postal pela Norvin Comercial Ltda. Segundo uma mulher, adornada com colares de umbanda, que informou ao jornalista do Diário do Povo em 1982, a Desconhecida foi uma mulher que foi queimada em Sousas, de cintura pra cima. Era prostituta, e agora é considerada Pomba-Gira, acrescentou. Em 1987, o jornalista copia a matéria de 1982, ou a recolhe de novo com pouca variação: "De acordo com uma senhora que chegou à sepultura, com velas coloridas, flores e muito colar no pescoço, sem querer se identificar, 'A Desconhecida' foi queimada da cintura para cima, em Sousas, e como não tinha parente seu corpo ficou no necrotério algum tempo até que o entererrassem no Cemitério da Saudade. Em vida, de acordo com a senhora, 'A desconhecida' foi uma prostituta, que depois de morta foi enquadrada como pomba gira, daí advindo suas forças, como realizadora de milagres (3 de novembro, p.3). Quando uma de suas seguidoras habituais comentou a P. Guimarães a existência do túmulo da Desconhecida, e deu alguns dados sobre o caso, ele se mostrou sumamente interessado por visitá-la, confiando em que "se ela entrar na minha corrente, ela dirá quem era". Chegado ao túmulo, Pastor começou a rezar atrás deste, até receber o espírito da desconhecida. Chorou profusamente e contou sua história em voz atiplada e confusa. Chamava-se Maria da Luz da Silva e nasceu em 1953, morrendo com 18 anos. Foi queimada pelo seu noivo, ao qual ela recusava seus favores sexuais. Recomenda orações, e pede aos assistentes que transmitam suas palavras para o médium. Estas informações são na verdade extraídas da fala um tanto confusa do espírito pelo ouvido atento das duas devotas, dona Paula e dona Maria. Algumas incongruências do discurso - nascida em 1953, a desconhecida não podia ter 18 anos quando enterrada em 1966 - foram atribuídas a mal entendimento por parte delas das palavras do espírito. Quando foi perguntada pelo destino do seu terrível noivo, Maria da Luz da Silva manifestou que estava ainda vivo, mas não por muito tempo, pois padecia um câncer de fígado; os circunstantes receberam a revelação com severo espanto.

Noticias populares.

O caso da Desconhecida é uma boa ilustração do nascimento deste tipo de santos. O processo pode seguir-se pela imprensa da época. Em Setembro de 1963 foi achado no distrito de Joaquim Egidio, perto de Campinas, o cadáver, ainda em chamas, de uma jovem. Diversas circunstâncias do crime - a vítima estava totalmente nua e tinham-lhe retirado todas as possíveis senhas de reconhecimento, existiam evidências de sevícias que precederam o assassinato, etc. - converteram o caso em um

acontecimento popular, que merecia diariamente uma página inteira nos jornais locais. O enigmático do caso provocou uma espetacular exibição de técnicas policiais de identificação, que culminaram na publicação de uma reconstituição hipotética do rosto da finada. A continuação chamada à colaboração pública teve um resultado colateral: as filas de cidadãos formadas ante o cemitério da Saudade para reconhecer o cadáver acabaram tomando ares de romaria. Pouco mais de um mês após o óbito, no dia de Finados, se organizava de fato uma romaria com missa ao lugar de Joaquim Egidio onde tinha aparecido o cadáver, e onde tinha se levantado um pequeno monumento, com placa comemorativa e cruz. Um ano mais tarde, a Desconhecida ganhava um túmulo, e com ele um novo, embora pouco frequentado, lugar de culto, e um espaço garantido nas falanges das Fombagiras.

CAMPO GERAL

Os santos da Saudade não estão sós no panteão brasileiro. Pensei preparar um quadro de todos os que eu cheguei a inventariar, anotando nome, lugar, unidade federal e dados hagiográficos. Mas tanto enquadramento teria pouca utilidade e desvirtuaria o conjunto, que talvez pode ser melhor apresentado por meio de uma enumeração caótica, tão afim às capelinhas caipiras, às lojas de arte religioso e a outros bricabraques espirituais do país. Eis aí a enumeração.

Enumeração.

Há muitas crianças. Odetinha, no Rio de Janeiro; Marlene em Belo Horizonte; Alvarinho de Sorocaba junto a cuja cruz se iniciou o profeta João de Camargo; Menino da Tábua de Maracai (no estado de São Paulo, perto de Paraná) cujo corpo atrofiado atraía em vida e depois de morto peregrinos de cidades longínquas como São Paulo e Sorocaba. Mais um aleijado é cultuado em Itajubá, MG. A Menina Izildinha, o Anjo do Senhor, cujo cadáver está incorrupto segundo declarações de seu irmão, um comerciante português que o trouxe de além-mar para Monte Alto (próximo a Ribeirão Preto, SP) e ali colocou sua fábrica de avóia "Izildinha" benfeitora para crianças. Izildinha é muito popular; ganhou estátua em Monte Alto. Lá onde chega uma sua imagem gera-se um novo foco de culto: aconteceu assim com um retrato dela em poder de uma senhora de Lagoinha SP que recebe peregrinos da área da Serra do Mar, e também com um túmulo no cemitério de São Paulo em São Paulo onde um devoto prendeu na lápide um camafêu de Izildinha e daí viu seu repouso perturbado pelos numerosos fieis da santa que lá acodem como se fosse o repouso dela. Marcelina de Urucania (perto de Ouro Preto, MG) atraía nos anos 30 numerosas romarias.

Há muitos Toninhos. Além do Toninho escravo de Campinas há o Toninho da Rocha Marmo que deve estar enterrado em algum cemitério de São Paulo e tem suas imagens de moleque cordato espalhadas por toda a parte um pouco. Há o Toninho Pianista, cuja vida de artista foi prematuramente ceifada e que repousa em túmulo em forma de piano de mármore rosa em Marília SP (em uma quadra vizinha há um jazigo recente sem nome, mas com uma foto colorida de Papai Noel; mas ele parece que não faz milagre). Há mais servidores bons que não se chamam Toninho; segundo Camara Cascudo, uma tal Marçalina, serviçal exemplar, tinha seu culto no Maranhão. Há também mais negros: Negrinho da Sanga Punda foi roubado e assassinado no campo-era escravo em São Gabriel, RS, onde faz milagre como Izabel Guapa, mas também como A Cigana e os Irmãozinhos Afuzilados, dois praças coitados que foram condenados à morte - não todos os militares iam ser ruins, como os outros dois irmãos que mataram a mentada Izabel. E tem mais

mulher assassinada, como Maria Bueno, que também pereceu a mãos de seu amante cavalariano, ou a menina sem nome de Recife também estuprada e morta, ou a Aninha do Ceará que ao que parece levou o mesmo fim, ou morreu sem mais e alguns a viram subindo aos céus igual que aquela Cacilda Pimenta. Em Montes Claros (MG) tem mais uma mulher, cujo nome desconheço, que em vida era espancada pelo marido e cujo retrato começou a chorar no túmulo, e as pessoas recolhiam essas lágrimas milagrosas. Carmen Pérez, que morreu de parto junto com uma filha sem nome, no cemitério de São João no Rio faz também milagre, e inspira líricas psicografias alguma das quais está gravada na sua tumba. A Marquesa de Santos levou uma vida bem mais folgada, mas também faz algum milagre no seu túmulo no Cemitério da Consolação em São Paulo. Os santos paulistanos são brejeiros, como ela mesma ou o Chaguinhas, cuja memória se venera no santuário talvez mais popular do centro de São Paulo, a capela da Santa Cruz dos Enforcados; este Chaguinhas foi um soldado condenado a morte por mortim e saqueio e executado apesar de que a corda rompeu-se três vezes no seu pescoço, e isso deveria ter valido um indulto.

Enfim, tem de tudo. Tem até padres e freiras, sobretudo em Minas Gerais: a Irmã Beata de Montes Claros que continuou atendendo partos depois de morta, a Irmã Benigna de Belo Horizonte e também em Belo Horizonte o Padre Eustáquio, holandês, que curou da esterilidade o matrimônio Kubitschek. Muito poderia falar da Escrava Anastácia, cultuada no Rio de Janeiro, e pouco de muitos outros santos, como a Santa Cristina de Mogi das Cruzes, da qual só sei o nome, de outro em São Joaquim da Barra, do qual não sei nem o nome, e dos que há em Limeira, dos quais eu não sei nem o número. Fizeram alguma vez milagres depois de mortos Luiz Gonzaga e Tancredo Neves, pelo que me contaram; mas não sei nem onde. E aqui para a enumeração, que poderia não parar.

Para avaliar e comentar esse catálogo, nada melhor que explicitar o modo em que foi elaborado.

Uma das fontes foi a leitura de uma documentação heterogênea: obras de etnógrafos e folcloristas e artigos jornalísticos*. Pesquisadores e jornalistas enfocam o tema de modos muito diferentes. Os jornalistas reservam a estes santos sem eira nem beira o espaço do curioso ou do teratológico: os "santinhos" (uma anedota corriqueira, já que não há cafunô que não disponha de um santo ou dois); são algo próprio da devoção fácil do povo brasileiro. As matérias que eventualmente abordam o tema descrevem de início um caso, mas lhe acrescentam a seguir longa série de pares, colhidos ao acaso pelo mundo afora. Insistem, em suma, na dispersão, na ubiquidade e na heterogeneidade dos cultos. O critério de seleção é, claro está, o desvio com relação ao padrão comum de santidade da Igreja Católica.

Os pesquisadores acadêmicos procedem de modo bem diferente; nas raras ocasiões em que um "santinho" é tomado como

objeto de pesquisa, aparece isolado dos cultos semelhantes que se erguem ao seu redor, e analisado preferentemente em função da oposição das religiosidades "popular" e "hegemônica". Benedetti fala de Jandira no seu estudo sobre religiosidades em Campinas, mas ignora os outros santos que aqui nos ocupam. Fagundes analisa suas três santas prostitutas, mas exclui outras entidades que, segundo suas próprias informações, compartilham o mesmo espaço. Cascia Frade dedica sua tese de mestrado à menina Odetinha que é cultuada no cemitério de São João, no Rio, mas nada diz de outros cultos que se encontram à vista a poucos metros. Na medida em que os jornais distorcem o objeto, as teses o dissolvem no oceano epistemológico da "religiosidade popular".

Outra fonte importante do catálogo tem sido a "troca" casual de santos. Em conversas informais com colegas, amigos, vizinhos, etc., é muito comum conhecer santos novos. Surpreendidos e admirados de que alguém se ocupe dessas coisas, meus interlocutores se lembram com facilidade de cultos semelhantes na sua ou em qualquer outra cidade próxima. Os santos mesmos são informantes mais sistemáticos; é quase seguro que, achado o primeiro, algum outro espere à sua volta. Como vimos no caso de Campinas, não é comum o santo isolado, nem espacial nem culturalmente. É também muito frequente - e essa é mais uma fonte importante de informação - que entre as oferendas depositadas nos santuários se achem imagens de outros santos conhecidos pelos mesmos devotos. Os santos, ao contrário do que parecem supor muitos estudos, não são bichos do mato; convivem estreitamente com outros santos, como vizinhos ou até como hóspedes. Avaliando o catálogo à vista das fontes utilizadas, é possível arriscar alguns comentários.

O primeiro é que o modo aleatório em que o material foi coletado compensa de algum modo a falta de sistematicidade; isto é, considero essa lista uma amostra representativa de um culto muito estendido e com numerosos seguidores que está regularmente distribuído ao menos no sul do Brasil. Não corri atrás de dados mais do que os dados correram atrás de mim. Não me arrojarei a tirar qualquer conclusão sobre a falta de dados em terras ao norte de Minas e Rio; pode indicar uma distribuição diferente do campo religioso do Norte, mas também simplesmente minha falta de contato com essa região.

O segundo comentário se relaciona com essa sociabilidade que parece existir no meio dos santos, e que é tanto mais notável porque cresce num culto que os fiéis realizam individualmente, desprovido de qualquer cerimônia coletiva. Em outras palavras, trata-se de um culto individual no nível dos praticantes, mas social no nível dos santos; o significado, a estrutura ou a função destes cultos só poderão ser adequadamente compreendidos quando tomados em um conjunto de uma amplitude mínima, isto é, do ponto de vista dos mesmos santos.

O terceiro comentário traz à tona um paradoxo. Esse culto é ao mesmo tempo conhecido e desconhecido; sabido, mas inconsciente. Observando a lista em toda sua extensão, percebe-se a

recorrência de traços, de figuras isoladas ou de associações de figuras. A comunicação entre santuários indica uma provável difusão e a existência de itinerários no mundo da religiosidade marginal brasileira; mas não existe uma visão geral desse espaço, uma instância consciente que possa abranger a totalidade dos cultos. Existe uma trama contínua de conexões de alcance pequeno ou médio, mas não uma comunicação totalizadora.

Tudo isso vem ao encontro de uma das críticas formuladas no antecapítulo. Podemos reconhecer uma relativa homeostase nessa lista de santos; apesar de seu crescimento potencialmente indefinido, os santos surgem dentro de padrões análogos. Mas ainda não sabemos em que chço tem suas raízes essa homeostase, quem é o sujeito do paradigma: uma mente individual (nem que seja a do autor da tese), um corpus canônico ou alguma espécie de imaginário coletivo. As seguintes páginas vão dedicadas, por isso, à procura do chço.

Podemos examinar a hipótese de que o chço sejam os meios de comunicação. Quando os jornalistas se ocupam de santinhos alcançam, como já vimos, uma certa abrangência; sabem de mais santos que qualquer outro, incluídos os antropólogos. Imaginemos que isso se dê em razão de alguma sintonia entre o meio jornalístico e a rede de devotos. Os critérios com que as hagiografias são criadas, por exemplo, são visivelmente sensacionalistas. De fato, não poucos santos são promovidos à fama ou divulgados na imprensa arrrom, ou nas páginas marrons da outra imprensa. Um exame do influxo dessa imprensa na atividade religiosa brasileira poria em questão a suposta "oralidade" dos cultos aqui descritos ou ainda de outros melhor conhecidos. A relevância dos meios de comunicação "modernos" no campo religioso brasileiro já foi tema de reflexão de sociólogos como Douglas Teixeira Monteiro (1982) e Renato Ortiz (1980) mas seus estudos tem se centrado no que poderíamos chamar de "Igreja eletrônica", dos telepregadores ou telemédiums. Isto é, no uso de novos canais de comunicação por parte das instituições e agências religiosas, para difundir um discurso religioso já constituído. O que aqui quero destacar, pelo contrário, é a frequente aparição na imprensa "popular" de temas relacionados com o universo aqui descrito. Milagres, prodígios, devoções são temas atrativos, como o feitiço e o crime ritual. O famoso livro de João do Rio é um bom e clássico exemplo. O santo sente-se em casa nas folhas dos jornais ou nas telas da TV brasileira. Vimos no caso da Desconhecida como um culto nasceu a partir da observação de um crime por parte de repórteres e público. As ações de graças dedicadas no cemitério da Consolação de São Paulo à Marquesa de Santos, amante de Pedro I, sugerem, pela sua data, que a devoção começou na época em que a TV Manchete difundia sua versão do idílio. Seria possível, se for necessário, alargar esta lista. Mas o dito até aqui serve para mais dois comentários.

Primeiro, que o povo brasileiro encontra farta inspiração religiosa em jornais e TVs, mas não só nas suas páginas religiosas como sobretudo, nas páginas de notícias. O culto dos santos se difunde nessas páginas e, o que é mais importante, se modela em boa parte de acordo com elas. Os sóbrios mitos de que tratamos desde o começo revelam melhor sua natureza quando são comparados às manchetes dos jornais. Desenha-se uma afinidade entre o mito mínimo e a notícia que mais adiante será necessário examinar.

Segundo, deve-se lembrar que esta dependência do veículo escrito não equivale à vinculação a uma tradição escrita. A escritura jornalística não se opõe à oralidade do mesmo modo em que o faz a escritura "acadêmica", que é uma escritura centralizada espacial e temporalmente. Tal coisa aparece para quem vareja as crônicas dedicadas durante cinquenta anos ao Dia de Finados (é um exemplo). A crônica de um ano determinado copia com frequência alguma crônica anterior, mas não assume a linha genealógica das crônicas. Ano após ano se apresentam como mistério fatos cuja origem está bem descrita em outra matéria dez anos mais velha, publicada no mesmo jornal. A diferença da literatura, da produção acadêmica ou jurídica, mais escassas e com um elaborado sistema de autoreferência, o jornalismo, pela sua prolixidade cotidiana, entra em simbiose com a tradição oral. Confere a esta o prestígio da escrita e parte de sua retórica, e favorece uma expansão de temas e registros maior que a que permitiria a memória coletiva. Por sua vez, depende da oralidade para conseguir a parte fundamental de sua informação e se adequa a paradigmas simbólicos embutidos nesta. Em suma, temos um meio de comunicação híbrido entre o oral e o escrito que pode dar conta de outras hibridações que presenciamos no campo, mas não temos o chão que procurávamos. A imprensa, nutriz das notícias, está sempre ávida delas.

El campo de al lado.

Pode ser de algum proveito comparar a situação brasileira com a de países vizinhos. A literatura elaborada na América Latina sobre o santoral marginal é também escassa e dispersa. Mas com alguma atenção e boa sorte pode se reunir um pequeno acervo que serve para situar o caso brasileiro num contexto continental.

Em extremos opostos deste acervo quero situar o volume "Saints, Near-Saints and Society" compilado por June Macklin e Louise Margolies (1988) e o livro do folclorista argentino Félix Coluccio. O primeiro procede de um Symposium com o mesmo título celebrado no meio de uma reunião da AAA (American Anthropological Association). Os exemplos aduzidos (ver quadro) são variados quanto a procedência e caráter, e vão acompanhados de uma análise cujo objeto, além dos santos concretos, é a religiosidade popular na América Latina e a tradição de estudos a ela dedicados. Alguns aspectos dessa análise, porém, se concentram em pontos que interessam à nossa procura de chão. Um deles é a importância, para o bom entendi-

mento desses cultos, da história recente dos países latinoamericanos. O declínio do monopólio católico, e a aparição de ideologias laicas, que paradoxalmente se revestem pouco depois de religiões, é um episódio comum durante o século XIX, em todo o continente, e também no Brasil. O continuum de livre pensamento, positivismo e espiritismo decimonônico fornece um apoio a religiões como o Espiritualismo mexicano, o culto do Santo Niño Fidencio também no México ou o de Maria Lionza em Venezuela, cujos paralelos com a Umbanda seria interessante resenhar. Também a cultos de médicos como o doutor Noreno Cañas de Costa Rica ou José Gregório Hernández de Venezuela (Macklin & Margolies 1988 p.) cujos correspondentes no Brasil podem ser, em pequena escala, esses doutores Vieira Bueno ou Toffoli, ou mais amplamente aquele famoso Doutor Fritz, incorporado em outros tempos por Zé Arigó de Congonhas e que agora, em outubro de 1990, se candidata, via outro médium, a deputado estadual. O nascimento e ainda mais, as deficiências - de uma rede médica assistencial em países recentemente urbanizados, e o ascenso da medicina como instituição de autoridade e peso simbólico, são materiais de primeira mão no surgimento deste tipo de cultos. Significativamente, o culto de um médico aparece do mesmo modo - ver as notas de viagem de H.M. Enzenberger (1988) sobre o doutor Souza Martins - num país como Portugal, onde a Igreja Católica conserva um enraizamento importante e a medicina pública um certo aspecto heróico já perdido em países mais ao norte.

Ao lado do enfraquecimento da Igreja Católica em proveito de outras instituições religiosas ou afins, a intensa migração do campo às grandes urbes - é o fator mais abrangente mostrado pela análise de Macklin & Margolies. Este juízo já tem uma longa história. Já C.F. Ferreira de Camargo (1961) relacionava o auge do kardecismo e da Umbanda com o êxodo rural brasileiro. No caso que nos ocupa, porém, não se trata da adoção pelos novos habitantes da cidade de uma religião de tradição urbana, senão do transporte de práticas rurais para o meio urbano. Fica mais claro no artigo de Angelina Pollack sobre o culto às almas em Venezuela. Pollack mostra a ligação dos numerosos cultos venezuelanos com o universo religioso de Maria Lionza - á que já aludimos, mas lembra que o modelo básico de sua origem é uma prática camponesa.

Quando alguém morre no interior da Venezuela, se rezam terços durante nove dias a partir do funeral. Depois dessa novena, uma procissão leva e ergue uma cruz junto à casa onde o finado habitou. Nesta última cerimônia, é frequente que algum devoto das almas formule um pedido à que é celebrada naquele momento. Se o pedido for adequadamente respondido, pode surgir no lugar um pequeno culto. Outros exemplos indicados por Pollack - cruzes erguidas no local de acidentes, mortos famosos pelos motivos mais diversos, da mediunidade ao poder político passando pelo crime e as desgraças conjugais - simplesmente variam ou amplificam a primeira explicação, isto é, que o culto independente das almas desenvolve, e reinterpreta em

termos espíritas, uma matriz de culto já existente no catolicismo.

No livro de Coluccio conhecemos outra série de dados que poderão nos servir no próximo capítulo para uma avaliação geral do culto. O livro apresenta uma amplíssima seleção de santos de toda Argentina. As dimensões da lista permitem uma comparação detalhada com a que anteriormente oferecemos referente ao Brasil, sobretudo porque o mundo que se descreve está intimamente conectado ao brasileiro.

Entre os santos argentinos mais frequentes estão, por exemplo, as crianças. Pedrito Hallado ("achado" no dia de São Pedro), que foi abandonado, recém nascido, à porta do Cemitério do Norte em Tucumán, e lá devorado pelas formigas, é vizinho dos gêmeos Lucas Hallado, finados anos antes no mesmo lugar e em circunstâncias parecidas. Os comentários populares insistem em ambos os casos em sublinhar a figura culpável da mãe, desconhecida, mas agente sem dúvida de hipocrisias e preconceitos sociais. A condenação não é gratuita, porque a figura máxima de todo o santoral popular argentino é uma super-mãe, a Difunta Correa, que morreu no deserto à procura de seu marido, mas ainda assim continuou amamentando seu filho durante dias. Uns sitiantes descobriram o cadáver prodigioso com seu filho vivo, e lá ergueram um santuário.

O Negrinho do Pastoreio se localiza também na Argentina, mas não há - ou pelo menos Coluccio não recolhe - qualquer outra referência a escravos. O papel dos escravos, ou do negro, no imaginário argentino, é notavelmente divergente do que registramos no Brasil, mas dá-se, em troca, um espaço amplíssimo a duas categorias de marginais, o "gaúcho malo" e o "linchera". Ambos servem de exemplos de inadaptação a uma urbanização recente, ou como símbolos de um saudoso passado rural; vítimas da justiça ou justiceiros eles mesmos.

Outros santos recolhidos por Coluccio tem seus correspondentes no Brasil, mas não entre os que nos ocupam neste trabalho. Poderiam se comparar lideranças espiritualistas santificadas, como Pancho Sierra, Madre Maria, Irma de Maresco ou Tibor Gordon com brasileiros como Bezerra de Menezes, João de Camargo, Chico Xavier ou Zé Arigó. Ou comparar Carlos Gardel com Luis Gonzaga - ambos objeto de culto - ou definir paralelos brasileiros do culto de San La Muerte ou San San. Seriam, porém, digressões.

Pelo contrário será útil estudar com cuidado algumas santas mulheres argentinas. A Degolladita de Corrientes, morta junto com sua filha por um marido cioso da honra; Juana Layme, morta pelo contrário por evitar o incesto de seu marido com sua filha adolescente, ou a Finadita Juana, que morreu defendendo sua própria virgindade demonstram que a atração por episódios sensacionais ou a comunidade de experiências dramáticas entre os santos e seus fiéis não esgotam a explicação destes cultos. A atualização dos símbolos que encontramos entre os santos argentinos e os brasileiros é notavelmente diferente. Em seu conjunto, os mitos brasileiros colocam o conflito homem-mulher como uma negação da conjunção horizon-

tal, da relação de aliança; no caso argentino, encontra-se o mesmo conflito, mas desta vez a conjunção horizontal é negada em função de uma dimensão vertical prioritária, que liga a mãe aos seus rebentos. O argumento do drama consegue sempre traçar uma fronteira entre a mãe e seu filho(a) e o pai, cativo no deserto, incestuoso ou corno bravo; e a atenção religiosa é dirigida em qualquer caso para a mulher vitimada. É curioso ver como em outro caso de briga conjugal de consequências trágicas, mas desta vez em Arequipa, Perú, o santificado foi o esposo assassino, cuja bondade e mansidão na cadeia, à espera da execução, gostam de sublinhar seus devotos (Ronzelen de Gonzalez 1985). A imprensa marrom, ou a realidade marrom, serve de fonte, mas não de molde à devoção popular.

Existe, enfim, uma santa entre as resenhadas por Coluccio que sugere algumas comunicações reveladoras entre dois mundos vizinhos. Em Tucumán, no mesmo cemitério do Norte anteriormente citado, rende-se culto à sepultura de "La Brasileira". Esta mulher vivia na favela próxima ao cemitério, e praticava uma ampla variedade de habilidades, desde a cura com ervas e a benzeção até a reza nas tumbas a pedido de parentes de algum finado. O conhecimento desta série de magias - magias "de negros" - era, junto com seu sotaque e seu "aspecto físico", o que marcava sua identidade de Brasileira. De sua morte, queimada, dão-se duas versões. Segundo a primeira, dor que sentiu ao rezar, por fim, na tumba de sua própria mãe foi tão grande que caiu sem sentido sobre as velas votivas e ardeu sobre a própria lápide. Segundo uma outra versão, grande amante de farras e bebedeiras, incendiou-se espontaneamente num momento de dança desenfreada. Em ambos os casos, comenta-se que uma mina d'água surgiu da sua tumba, e que atende todas as súplicas de seus devotos. Um último detalhe completa o caráter especial de seu culto: lhe oferecem santos quebrados ou amarrados; santos - indica uma devota em uma reportagem que Coluccio recolhe - que não fazem os milagres que deveriam fazer.

"La Brasileira" sugere em primeiro termo uma ampla difusão de práticas religiosas ao longo do continente; mas, ao mesmo tempo, a existência efetiva de fronteiras entre conjuntos simbólicos. Os devotos argentinos, enfrentados com uma representante de um Brasil terra do curandeirismo, a magia negra e a comunicação com o além, são capazes de manter duas versões a seu respeito. Uma, reprodução fiel da Pomba Gira, associada com a perdição e à brincadeira, e outra voltada para a mitologia da piedade materno-filial representada pela Difunta Correa. A prática de depositar imagens sagradas nas tumbas, que no Brasil é de praxe - embora não necessariamente - uma atitude de respeito para estas, aparece aqui reinterpretada como uma agressão mágica - e estrangeira - aos santos acomodados do catolicismo nacional.

Ampliando o contexto dos cultos brasileiros com os casos latinoamericanos, podemos voltar sobre alguns temas discutidos antes. É comum em toda América Latina a aparição do espiri-

tismo como uma alternativa, em princípio laica e popular, ao catolicismo, que reinterpreta os temas e os modos do culto às almas próprio deste. É comum também um progresso destes cultos às custas do catolicismo ortodoxo, e que a tudo isso acompanhe um processo de urbanização.

É necessário porém matizar essa urbanização, que costuma ser tomada pelos analistas em sentido - digamos - sociológico e intelectualista. Isto é, como um conjunto de relações e categorias modernas que substituem as que foram próprias do mundo rural. É preciso evitar a tentação do continuum folk-urbano nesse ponto, e considerar a interação precisamente de modos polarizados do rural e do urbano. Vimos, de um lado, que o transplante desses cultos de origem rural à cidade se realiza frequentemente sem uma metamorfose intensa das categorias. De outro, que muitos cultos crescem em áreas bem distantes do âmbito dos grandes centros de migração. Se situarmos, no mapa da Argentina, os cultos resenhados por Coluccio, poderemos perceber sua concentração ao longo da antiga rota que unia o estuário do Prata às minas de Potosí e ao Perú; valhe dizer, na mais antiga rota colonial da América do Sul, pertencente a um mundo talvez urbano e moderno, mas dificilmente no sentido estrito em que costumamos tomar o urbano e o moderno.

II

O DIA DE FINADOS E OUTROS DIAS

DOBRAM OS SINOS!

A atividade ritual do cemitério se desenvolve regularmente ao longo do ano, sem mais mudança que uma maior afluência nos feriados e uma maior intensidade nas segundas feiras, que tanto católicos quanto umbandistas dedicam às almas. A Semana Santa é um período intenso, e o Dia de Finados é a grande ocasião. Ora, nas datas privilegiadas do ano e da semana o ritual desenvolvido na Saudade é o mesmo que pode se observar - bem mais ralo - ao longo do ano todo, da semana toda. A bem da verdade existe uma diferença talvez importante: no Dia de Finados esse ritual aparece nos papéis.

Desde que existe imprensa regular em Campinas, a publicação de alguma "matéria" especial forma parte dos rituais do Dia de Finados. Nos anos vinte e trinta deste século era rigor no *Correio Popular* uma gravura de primeira página, que mostrasse uma figura parnasiana chorando sobre uma tumba. O título, escrito com letras capitais: FINADOS! e sob a gravura um texto que invariavelmente começava repetindo esse Finados! e acabava quase sempre com novas exclamações: Saudade! ou Dobram os sinos! ou ambas, ou outras. No meio, declamavam-se dores de viúvas, órfãos, ou mães inconsoláveis. Com frequência apareciam, já em páginas interiores, sérias meditações sobre a vida e a morte, ou dissertações sobre os costumes funerários nos mais diversos tempos e lugares - os japonezes manifestam seu luto trajando de branco, as viúvas indianas queimavam-se na pira funerária de seus defuntos esposos, mas a administração britânica coibiu tão desumano costume, ou os piratas vikings entregavam às ondas os cadáveres de seus chefes dentro do drakkar que os levou em vida, e assim por diante.

A cada ano aparecia uma resenha dos túmulos que foram enfeitados, o que constituía uma variante fúnebre da coluna social. Algumas vezes criticavam esse culto aos mortos, por errôneo - tal dia deveria dedicarse ao estudo do nível econômico em que os mortos moram, opina o colunista, espiritista - ou por ostentatório: em 1928 Noemia Bierrembach propõe investir o alto custo de decorações e cenotáfios na construção de um hospital para tuberculosos. Dão-se as informações sobre os bondes que circulam, e poucos anos depois começa-se a fornecer a lista de preços das flores, seção fixa até hoje nos jornais locais.

O 2 de novembro de 1934, ainda no Correio Popular, um erudito local faz a história dos cemitérios de Campinas e relembra algumas cerimônias outrora dedicadas aos defuntos; são informações utilizadas em diversos momentos deste escrito. Desde essa espécie de tomada de consciência da historicidade dos ritos e dos túmulos, começa a ocorrer uma lenta evolução no tratamento jornalístico ao Dia. Junto à glosa retórica de ocasião, começa a registrar-se nos jornais uma descrição cada vez mais detalhada do que naquele tempo se chamava de "Romaria à Saudade": a glosa aparecia no Dia em questão, e a crônica dois dias depois, porque em Finados não se trabalhava, ou ao menos os jornais não o faziam.

Ora, quando o jornalista começa a descrever a romaria, parece descobrir repentinamente que o editorial de primeira página, publicado anos a fio, não tem a ver com a realidade, ou não tem a ver já com a realidade. Não só os jornalistas. Em 4 de novembro um tal Alberto Andaló reclama, em carta ao jornal, do pouco respeito tributado aos mortos. Os visitantes entram sem chapéu, sentam-se nas tumbas. Sobre uma delas, o senhor Andaló percebe uma aglomeração de gente: é uma tumba entreaberta, que os circunstantes espreitam, estiano a mão para tocar os ossos. Um moço sai correndo subitamente, levando um destes.

Os repórteres filosofam, um ano após o outro, que o culto aos mortos e a saudade são coisa de outros tempos; agora tem vendedor de garapa, e portugueses que vendem sardinhas fritas nas suas tendas. Os portugueses também acham que o culto decaiu, e clamam que em outros Finados já venderam muito mais sardinhas e garapa do que no presente. Tem casais de namorados que passeiam sensuais entre as tumbas, e crianças que brincam pelo cemitério. Há, em suma, uma diferença significativa entre o que se faz no Dia de Finados, e o que dele se diz; ou, em outras palavras, é costume dizer que o que se pratica nesse dia não é acorde com seu verdadeiro significado.

Um exemplo são as crianças. Um decreto do governador do Rio de Janeiro do ano 1928 proibia a afluência de crianças aos cemitérios no Dia de Finados. O Correio Popular de Campinas do dia 2 de novembro de 1928 aplaudiu a medida, argumentando que a vida que está brotando não deve murchar com a contemplação da morte. São critérios ainda vigentes de algum modo. Não é raro em Campinas que famílias da classe média restrinjam a visita infantil ao lugar, ou a rodeiem de algumas explicações sobre o significado do ritual, informando, por exemplo, um tanto confusamente, que "vamos visitar o tio Fulano, que está no céu". As crianças, porém, não murcham na contemplação da morte. Comparadas às áridas ruas da cidade, as avenidas do cemitério são de uma grande riqueza iconográfica. Mesmo con-

templando, as crianças se divertem no cemitério; quando se cansam de contemplar, brincam na medida da tolerância. As crianças pobres ganham a vida: concorrem com os funcionários do cemitério recolhendo a parafina derretida de milheiros de velas, nas tumbas ou nas capelas. Carregados de baldes e vassouras, oferecem a limpeza das sepulturas. Vagabundos e ruidosos, como uma pequena confraria de celebrantes, recebem o pagamento de seu trabalho e compartilham também as oferendas dos santos:

"Quem fazia a festa (no túmulo das crianças) eram os meninos limpadores de túmulo. Um deles, chamado João, disse que assim que as pessoas colocam os doces, eles avançam e comem tudo. 'Acho que os santinhos preferem assim, porque se a gente não comer as formigas é que comerão. Um dia veio uma mulher aqui e colocou duas travessas de bolo. Eu comi tanto que depois passei mal. Não sei se era muito glêce que tinha no bolo ou se os santos não queriam que eu comesse o presente deles' disse ele brincando" (Diário do Povo, 2-11-1984, p. 5)

Gostem ou não os santos estabelecem com os pobres uma comensalidade que não existe entre os vivos. O "verdadeiro significado" de que falam os jornais talvez dependa de uma separação rigorosa entre vivos e mortos que para o povo é imperceptível em comparação com outras separações.

Os trabalhadores da cidade dos mortos são muitos. No Dia de Finados a avenida de acesso está entupida de bancas que vendem sobretudo comida, sanduíches, doces, mel, garapa e uma lista aleatória de artigos: bexigas e bonecas, camisetas de algodão e macacões de carro.

Mas os vendilhões do templo não são necessariamente alheios ao ritual. Antes e depois do Dia de Finados, ao longo de todo o ano, a nômima fica mais curta e significativa. Restam os floristas, instalados em bancas permanentes, que além das flores vendem velas e fósforos. Restam o pipoqueiro e o doceiro com seus carrinhos. Flores e velas são oferendas explícitas; pipoca e doces são ao mesmo tempo oferenda para os defuntos e iguaria dos vivos que os visitam.

O trabalho e o ritual se aproximam com frequência. Pastor Guimarães, que elaborou no cemitério seu culto particular, trabalhou junto a ele como vendedor de sorvete durante muitos anos. Dona Joaquina, guardiã voluntária do túmulo de Toninho, ganha sua vida, ou parte dela, como faxineira assalariada de outros túmulos. A sacralidade do lugar contamina os funcionários da SETEC, ou mesmo os visitantes demasiado assíduos, que acabam servindo como guias e informantes dos devotos novíços. Quem mantém uma relação estreita e contínua com um espírito, costuma dizer que "trabalha" com ele. O português que vendia sardinhas era sincero quando lamentava o desrespeito dos tempos: seu modo era mais um sacerdote do lugar.

Os pentecostais acodem também ao Dia de Finados. Mas, caracteristicamente, levam com eles o ritual de cada dia. Situa-se no largo frente ao portão principal, ou na avenida central, e se revezam nos seus discursos, expondo um

posto de vista bíblico sobre o culto aos mortos que desautoriza a prática da maioria dos assistentes. Os crentes na sua prédica sublinham duas dicotomias. Uma, entre a morte e a ressurreição final. Outra, entre uma ressurreição para a morte e uma outra para a vida. Ao lado, daquela certeza e desta dúvida, cultivar os mortos pode ser inútil ou indevido. Há uma terceira dicotomia, a que existe entre os crentes, que clamam, e os outros, que falam baixo. O que os crentes clamam são verdades acatadas pelos outros, que, porém, não acatam a ênfase. Seja verdade, mas não seja lembrada em má hora. Em outros tempos, a atitude dos crentes pode ter sido mais agressiva. Talvez refira-se a eles um repórter do Correio Popular que critica em 3 de novembro de 1956 aos que fazem na Saudade uma "predica inumana". Impera agora a paz, mas não menos uma diferença radical: os crentes neutralizam o espaço sagrado do cemitério, instalam-se nele como em praça pública, quando a presença dos outros é particular, e mais exatamente familiar.

Finados é um dia em família. Em família estão, para começar, os mortos. As sepulturas exibem os arranjos de parentesco mais aleatórios, embora pareçam gravitar em volta de uma norma, a de duas gerações - e parte de uma terceira - de parentes consanguíneos centrados em um "ego" masculino da geração mais velha. Um estudo de parentesco - que não cabe aqui - se beneficiaria muito do exame desses acordos de última hora. Há jazigos grandes e fechados com uma inscrição seca:

"Família Crespi"

onde nem sempre se especificam os indivíduos incluídos. Outras sugerem uma família com uma notável variedade de vínculos, com sobrenomes heterogêneos, e inclusive adição de empregados domésticos. Existem ainda os túmulos com mensagem, que em geral é positiva - exalta as virtudes familiares ou pessoais do finado, sozinho na terra ou destacado sobre outros colegas de tumba menos prezaos. Um panteão de mármore negro mostra, sob um dosel, uma cena exemplar em bronze: um ancião agonizante e um moleque ajoelhado junto ao leito. É o avô, que entrega ao neto um relógio de bolso; algum circunstante me explica que o avô, abandonado no final de sua vida pelos seus familiares, quis agradecer deste modo a seu único herdeiro devotado. A cena foi depois imortalizada - imagino que por este último - para escárnio dos próprios e edificação de alheios. Ao relógio faltam os ponteiros, que levou algum passeante quem sabe para quê.

As relações familiares, assim, aparecem expostas de modos muito diversos aos olhos dos vivos, que também passam o dia em família. Grupos de parentes, que raramente hão de reunir-se fora de casa, passeiam juntos pelo cemitério e atualizam, com suas visitas às tumbas, alguns vínculos de família cotidianamente vagos. São visitas "guiadas" pelos mais velhos, ou por parentes laterais, que explicam aos outros o laço familiar entre os enterrados ou entre eles e os presentes vivos. Analisam alguns parentescos intrincados, e eventualmente narram aneddotas. Um dia dos mortos em família

é assim um instrumento de duplo gume. Não existe uma norma fixa para determinar as agrupações familiares na sepultura, e, embora a individualidade seja preservada, é raro o repouso individual dos mortos. Os mortos se apresentam assim unidos por laços de parentesco que costumam se explicitar por meio de relatos que podem ser laudatórios ou críticos. A família poderia se apresentar e autocelebrar mudança de costume não o faz, e por isso às vezes fica falada.

Uma das oferendas mais habituais é a do "santo quebrado". Nos lares paulistas, são abundantes as figuras religiosas, de caráter variadíssimo. Apesar de sua precariedade - comumente são de gesso, baratas e danificadas com facilidade - pedem algum respeito. Quando é preciso um santo novo, vai-se à "loja de velas"; mas nessa loja a pessoa devota não compra, senão troca o santo. O santo velho não deve ser jogado no lixo; é depositado preferentemente no cemitério - no jazigo familiar, num túmulo milagroso, na porta de uma capela ou no cruzeiro. Por assim dizer, são santos mortos, que vão dar no lugar dos mortos. Lá não faltam - sobretudo no Dia de Finados - pessoas de escassos recursos econômicos que selecionem alguma das figuras e as levem para sua casa, fazendo delas de novo santos vivos; a analogia continua, porque também parece de pobres essa coisa de dar nova vida a certos mortos para fazer deles seus santos protetores.

De volta aos santos quebrados, acontece igualmente um processo oposto; novamente quebrados ou deteriorados pela intempérie, ou acumulados em excesso, os santos quebrados são retirados pelos funcionários do cemitério, e são destinados a um conjunto de detritos cuja vista poderia impressionar, mas não impressiona a ninguém: folhas secas, virgens, cabeças de cristos, pedaços de gesso, flores murchas, cacos de vaso, torsos vermelhos de exús, restos de comida das oferendas, fitas douradas e poeira. Lixo santo. De novo a analogia se mantém; também os cadáveres são lixo; não se encontra no Brasil o uso intenso da relíquia que é comum no catolicismo mediterrâneo; o único destino sobrenatural que pode esperar o corpo morto é seu uso para uma "macumba", que continua de qualquer modo dentro da categoria de "lixo", e é como ele intocável. Santo que é bom é fundamentalmente espírito, e não corpo santo.

Profanações.

A partir daí podem se matizar algumas atitudes extremas. Há usos ilegítimos do cemitério. Tem festa noturna, com atabaques e bebida, dizem uns. Não poucos mendigos moram nos cemitérios de São Paulo, e se fala de bandidos que fugiram da polícia escondendo-se entre as tumbas. Não há muito, uma criança apareceu abandonada dentro de uma sepultura, em um cemitério da capital do Estado, e foi adotada pela sua diretora. A profanação de tumbas é muito frequente. Ouvi queixas de que é fácil demais entrar no cemitério à noite. Há mais ou menos dois anos, e pouco antes do Dia de Finados, correu a notícia de que

oite sepulturas tinham sido violadas. Várias pessoas comentaram suas suspeitas de que teriam sido os próprios corvoeiros; carente de qualquer tipo de prova, a acusação define um lugar único no imaginário para todos quantos manipulam o cadáver - legítima ou ilegítimamente. O diretor de um outro cemitério de São Paulo, em uma entrevista, descreve uma situação angustiosa, em que os mortos, para desespero de seus familiares, estão expostos a todo tipo de abusos. Esses assaltos de última hora visam arrancar deles algum objeto de valor, especialmente próteses dentárias de ouro. Em outros casos, como já se indicou, procuram-se restos humanos, fundamentalmente ossos - embora também alguma víscera ou testículo, em casos especiais - como ingrediente para feitiço singularmente poderoso. Lima Barreto escreveu há muitos anos uma amarga fantasia sobre a magia, a cobiça e a profanação de cadáveres*. É paradoxal essa convivência no mesmo espaço social de uma atitude abusiva e destemida face aos cadáveres*, e essa confiança no seu poder mágico, quando instrumentalizado pelo feitiçeiro. No caso parece atuar uma dicotomia entre corpo e alma bem mais radical que a que consideramos própria da tradição cristã. A profanação, sem dúvida temível como aproximação abusiva do além, confirma porém a prioridade ontológica das almas, relegando os corpos à condição de continuo acidente.

Gira

As pessoas vão se congregando em volta da sepultura enegrecida, nessa atitude das aglomerações nas praças públicas, mais atraídas pela presença de espectadores que pelo próprio espetáculo. Tem quem saiba melhor que outros a razão de estar aí, mas nem por isso vai ao centro do palco. Vão se acendendo velas e mais velas, e aos poucos uma fogueira de parafina ocupa o túmulo, rodeado por um público distraído, sentado ou encostado em jazigos vizinhos. Tudo isto acontece quando começa o cair da tarde, entre três e meia e quatro, e ainda passa mais uma hora até que alguém, sem muita ênfase, começa a cantar pontos de exú. Dentre os assistentes, alguns mostram uma maior atividade: colocam oferendas de comida ou alimentam o fogo com cachaça, bebem um gole da garrafa do santo, passam para os companheiros. Há dois grupos diferentes de celebrantes, um na frente do túmulo e outro atrás dele. Neste último um jovem negro tem incorporado um exú e fuma charutos, de côcoras, ante uma oferenda de cachaça e velas vermelhas e pretas. Duas mulheres, descalças e vestidas de branco como ele, recebem uma atrás da outra seus exús e permanecem com o tronco dobrado e as mãos engarfadas às costas, respirando com um ronco profundo. Uma terceira balouça como sonâmbula, sem entrar em transe; o homem se aproxima, e toca com sua fronte na dela, que agita o corpo em violentas flexões de cintura, emite um blubblu em alta voz e se emparelha com as outras na mesma atitude. No outro grupo, outros figurantes tem entrado em transe. O grupo canta desajeitadamente, salvando toda a falange espiritual dos cemité-

rios: Pomba Gira Molambo ou Maria Padilha, Exú Caveira, Omolô. O centro da gira é um jovem de cabelos ondulados que fala com voz de falsete, ri e dialoga com bom humor com o público que para então já se apinha em volta do santuário dos exús, sobe nas tumbas e nas cruzes vizinhas para ver os reis da quimbanda. Uma mulher loira bebe vinho espumante, passáia de um lado para outro feito um atleta se concentrando antes de um salto e de vez em quando se detém, inclina para atrás a cabeça e lança uma gargalhada teatral. Do outro lado, uma jovem negra que assistia entre o público responde com uma gargalhada semelhante. Uma família de japoneses tenta tímidamente chegar no seu panteão familiar, tomado pelo público. O Exú do primeiro grupo da consultas ao ouvido, fumando um cigarro depois de outro, e os outros três grosnam em volta.

Além dos espectadores que assistem abertamente ao culto, há observadores furtivos ou críticos. Uma mulher comenta com outra que acredita, sim, em guias de luz, nesses casos de pessoas que, sem instrução, fazem prodígios, ou escrevem, como Chico Xavier. Mas esses pobres espíritos - e aí mostra os exús que brincam no círculo - temos é que rezar por eles. Outra mulher chega e pergunta quem é essa Pomba Gira, e outra mulher lhe responde que "faz o bem e faz o mal". Vale notar que, embora não poucos assistentes condenem a sessão - pela sua maldade intrínseca ou por julgá-la feita em lugar ou de modo inadequado - é raro que duvidem de sua autenticidade. A crença no guia de luz ou no espírito escuro equivale não na aceitação da sua existência, que é automática, mas a um preito de estima ou devoção. Do mesmo modo, quando se pergunta por determinada entidade, a resposta não busca defini-la, mas classificá-la dentro de uma matriz muito simples. Uma mulher em transe sai correndo entre o público, que foge espantado a seu passo, até que o pai-de-santo a segura, e domina à força suas convulsões. O pai-de-santo do outro grupo faz comentários jocosos e admirados. Não muito depois um funcionário do cemitério, que passa pela avenida atrás do público, produz novo pânico entre os congregados dando um forte alarido, e segue seu caminho entre risos.

O que se assiste no cemitério em determinadas datas é em suma uma sessão de quimbanda como outras, um ritual da cidade transplantado ao cemitério porque dedicado a uma linha específica de entidades sagradas afins ao cemitério. Uma sessão, também, com meios limitados; pelo menos nesta ocasião, faltavam elementos importantes como atabaques, pólvora, defumadores. Deslocada também de seu palco habitual. Em determinado momento, o pai de santo do grupo de trás comentava em voz baixa a uma das participantes, que desenvolvia um transe violento: "não gira tanto, que não estamos no terreiro". Era um matiz; fora de lugar não equivale a fora de contexto.

Não faltam, ou não tem faltado, restrições à prática mediúnica no cemitério. Esta se celebra sempre em lugares do cemitério relativamente afastados do centro, e em túmulos abandonados, sobre os que ninguém reclama direitos de memória. A tole-

rância observada em Campinas não é de sempre. Afinal, se trata de um espaço relativamente recente, cuja apropriação pela cultura popular se gestou nos últimos cinquenta anos. Em 1938 o repórter do *Correio Popular* conta, na sua crônica do Dia de Finados, que um policial impediu seu ingresso no recinto com lápis e papel, até que um cidadão de prol que passava por lá deu um jeito, explicando sua qualidade de jornalista. O costume de depositar pedidos escritos nos túmulos deve estar na origem dessa proibição. Quando anos mais tarde um funcionário explica para outro repórter o culto de Toninho, tem cuidado em afirmar que seus devotos "não fazem nada errado" (2 nov. 1977). Ainda anos depois um outro funcionário me explica que os macumbeiros se juntam naquele túmulo negro sem dúvida para fazer o mal, para estragar a vida do próximo; mas se encolhe de ombros: quem os tira daí? Os quimbandistas tem restaurado o túmulo de Exú obviamente com permissão da direção, e suas cerimônias lá não tem nada de secreto - pelos menos no que diz respeito a cerimônias como a descrita; a tolerância substituiu a perseguição de outros tempos e os cultos mediúnicos alcançaram uma certa legitimidade que antes lhes era negada. Porém, talvez existe ainda um fator: é muito difícil, dentro do cemitério, saber o que é ou não é macumba. Toninho, Jandira e as Crianças tem um duplo culto; mas a complexidade a que estou me referindo ultrapassa os limites dessa ambivalência para entrar no campo da confusão. Na quadra 21 do cemitério, junto a um jazigo familiar, se ergue a estátua em tamanho natural de um monge de longa barba, com hábito franciscano e lendo um livro. Anos atrás correu entre o público assistente ao Dia de Finados a crendice de que passando a mão na barba do monge, as mulheres poderiam arrumar um bom namorado. É uma prática complementar de outras atribuídas a Jandira ou à Pomba Giratum: santo varão há de achar um bom namorado do mesmo jeito que Pomba Gira ou Jandira servirão para afastá-lo ou dar um jeito nele quando torne-se ruim. Ora, é de domínio público que essa função de casamenteiro tem sido durante muito tempo própria de Santo Antônio, cuja figura, com a criança nos braços, está colocada nos pés da tumba de Toninho. Dona Joaquina, ao tempo que arrumava as flores e as oferendas desta, falava em certa ocasião com uma senhora elegantemente vestida, que a consultava sobre problemas de seu filho. Dona Joaquina atribuiu esses problemas a uma mulher que andava atrás dele. São os homens, explicou, que comem coisa macumbada, e assim se amarram: caso só tem solução no preto-velho. Depois expõe em voz alta, como falando para todos quantos estavam por perto, que agora todos os casamentos são por amarração, e que é por isso que existe tanto divórcio. A imagem de Santo Antônio recebe atenções por parte de todos os devotos. As vezes exclusivas - quem chega no túmulo reza com a mão na sua cabeça, ou na cabeça do Santo Menino que esta segura - ou partilhadas com outros atributos presentes na sepultura: cruz, cabeceira da tumba, um recipiente de água colocado sobre esta, etc. O conjunto parece um ideograma do que muitos autores entenderam por "sincretismo": na superfi-

cie, um santo católico, branco, e no fundo um santo negro, de um panteão em qualquer medida africano - invólucro e significado, máscara e cara, forma e substância. Mas esta dicotomia mal resiste a uma recapitulação de nossas informações. Sugerimos antes uma complementaridade de Santo Antônio, ou de monges afins, com a Pomba Gira; de fato, esse santo está de tal modo associado a ela nas fórmulas quimbandistas, que bem se poderia considerá-lo uma de suas variantes; em livros de receitas mágicas, os feitiços amorosos - de "amarração" são dirigidos aos dois em conjunto. Conta Fagundes que a santa Maria do Carmo de São Borja (RS) não gosta de atender pedidos de seus fiéis que tratem de coisas de amor; mas uma imagem de Santo Antônio situada na sua mesma sepultura se encarrega desse trabalho sem fazer reparos. Assim, o Santo Antônio situado sobre a tumba de Toninho pode facilmente urdir ligações perigosas que o preto-velho deverá desurdidir: o santo católico pode descambar para a magia negra, e o finado preto defender os foros da religião.

Toninho, como já se indicou, pode assumir outros matizes; ser associado a um preto velho cuja faixa vermelha mostra sua capacidade de fazer o mal. Ou receber chupetas e doces, quando alguém o identifica como Toninho, o menino escravo.

Os santos nascem e crescem em vários sentidos. A proximidade ao além que é atribuída às crianças - testemunhada ainda pela grande mortalidade infantil - faz com que nas suas sepulturas apareçam com frequência as pequenas oferendas e os pedidos que, obtendo algum resultado, podem originar um pequeno culto. Cada segunda-feira e especialmente o Dia de Finados, é uma ocasião para testar a ajuda dos que atravessaram o umbral. Velas e outros dons, facilmente distinguíveis dos que procedem da família dos finados, aparecem semeados ao acaso ou atraídos por associações nem sempre identificáveis. Mas a maioria se dedica a crianças. Se o culto pega, a frouxidão da tradição oral que se desenvolver no lugar faz com que, eventualmente, quando alcançam determinadas dimensões, possa acabar sendo vinculado com a estória de um santo paradigmático, como parece que foi o caso do Exú Transcarrã de Campinas que durante um tempo, porém, exibia a figura de um exú menino no seu topo. Os limites entre exú e criança sempre são sutis, e por eles o diabo se esgueira com facilidade. No estudo de Trindade Serra amplamente citado no primeiro capítulo, se indica que o balbucêio agitado dos erês lembra o dos exús; que existe uma variedade de exús-crianças e ainda certos exús que gostam de incorporar se fazendo passar por erês. No meio que nos ocupa as coisas não acontecem de modo muito diferente. A santa criança vira santo adulto, mas de algum modo permanece qualquer santo adulto pode ser considerado criança, como acontece com Toninho. O complexo papel que Trindade Serra atribui ao erê - estágio de desenvolvimento de um santo, personalidade alternativa deste, ou associada a este - vai além dos limites de uma dou-

trina esotérica, para converter-se em uma peça fundamental da teoria brasileira do além.

O suposto paralelo entre um paradigma de santos "formais" e outro de santos "reais" introduzia no cosmos religioso "popular" uma certa ordem, cômoda mas superficial. A intolerância religiosa era, neste sentido, um princípio de restrição, de discreção: uma vez afrouxadas, os santos proibidos não substituíram os outros, mas se uniram a eles. O culto que antes se desenvolvia em segredo é agora um operador a mais, um segundo código em que jogam os santos de ambos os níveis. A pesar de Seu Bento, tem um crucifixo na cabeceira de Jandira, e quem reza a ela reza também a ele. Em frente à capela de Seu Bento vi uma vez depositada uma imagem de Zé Pelintra; como sempre arrumado e humilde, parecia esperar a hora do terço.

É difícil acreditar que exista por baixo desta fluidez uma ordem de significados que transcenda a desordem da manifestação. Isto não teria maior consequência se esse ajuntamento de mitos, oferendas e imagens se revelasse estéril, mas é o caso que demonstra sua eficiência simbólica e se reproduz sem freio. Devemos examinar bem se esse significado que os jornalistas-filósofos do começo do século imaginavam perdido desde dias veneráveis ainda existe, mesmo oculto, mesmo sem significar mais nada.

Os dois atores

Algo dessa confusão pertence de fato ao cemitério: a morte dizem que iguala e confunde tudo. Mas não há só morte no cemitério. Há muros, portas, avenidas. Os mortos não deveriam se preocupar com a hora, mas os agentes religiosos que atuam no cemitério são de uma rara pontualidade: entram, transitam, atuam, saem sem se encontrar um com o outro, às vezes por menos de um minuto. Conhecem-se de longe e se evitam; talvez instintivamente, mas com a exatidão de um pacto minucioso. Cada um deles produz uma ordem detalhada a partir do acervo confuso de rituais que até aqui foi descrito.

É possível expor as práticas de Seu Bento e Pastor, meus dois melhores informantes, como dois modelos opostos. Seu Bento é velho-algo mais de 70 anos-e lasso. É ainda alfaiate e veste, com decaído dandismo, trajes de cores marcadas. Amarelo, por exemplo. Mora sozinho desde que ficou órfão, perto do centro.

Pastor é talvez dez anos mais jovem, de aspecto sanguíneo e energético apesar da perna manca. Veste sempre de branco ou muito claro - sempre a mesma roupa. Foi por muitos anos sorveteiro à porta do cemitério, e mora sozinho desde que ficou viúvo, num bairro afastado.

Seu Bento reza seu Terço das Almas aos sábados e domingos de manhã. Nunca na segunda, apesar de ser a segunda o dia consagrado pela Igreja ao culto das almas. Isso o diferencia do capelão católico e mais explicitamente dos "espíritas e umbanda" que também gostam da segunda-feira. Pastor vai cumprir suas obrigações espirituais nesse dia à tarde; não comparece no Dia de Finados, que é um grande dia para Seu Bento.

A religião do sorveteiro é nômade e a do alfaiate sedentária. Seu Bento detém a propriedade do túmulo familiar sobre o qual celebra o rito. Mantém o seu controle - segundo ele comenta - contra alguns colegas ambiciosos da Irmandade do Terço das Almas, e contra a hostilidade de algum diretor do cemitério. Acarinha o sonho de ampliar a capela, fazer dela uma pequena igreja.

Na verdade, uma pequena casa. O Credo é apresentado por Seu Bento como um contrato de construção. Com o batismo, diz, compra-se uma casa no céu, que só é entregue no momento da morte, e então Nossa Senhora é a encarregada de nos lá mostrar. Seu Bento, pelo que soube depois por ele mesmo, comprou e vendeu por negócio muitas casas na vida, mas sua insistente alegoria imobiliária do Além não é uma extravagância dentro do catolicismo; aparece já nos Patriarcas da Igreja Oriental*. A capela dentro do cemitério, administrada por uma família, pode ser rara em Campinas, mas resulta comum em pontos do oeste paulista; não esqueçamos que Seu Bento é originário de Ribeirão Preto. Lá os cemitérios são com frequência conjuntos de capelas cuja arquitetura está

especialmente comprometida com o modelo da casa familiar comum. Cada uma delas é dedicada a um santo sob cuja proteção jaz toda uma família - ocasionalmente o patronímico do chefe desta. Um dia Seu Bento esboçou uma variante reveladora de sua cosmologia:

"...aquela mulher quisesse ser sepultada no céu junto com o esposo"

embora se corrigisse a seguir:

"que digo, no céu não tem sepultura, tem casa".

O cemitério, glosando o lapso de Seu Bento, vira assim uma imagem do empireo católico, um amplo condomínio de casas em que vivem os santos rodeados de suas linhagens.

Pastor, muito pelo contrário, percorre devotamente uma variedade de túmulos. Entra pela porta principal, se detém um instante frente às crianças, segue até o Toninho onde demora uns minutos, e o mesmo faz perante o Pogo das Almas; daí, finalmente, passa ao túmulo de Jandira. Lá o esperam seus seguidores; e com eles segue para realizar sua sessão sentado sobre uma tumba qualquer, ao abrigo -relativo- de curiosos.

A grosso modo, pode-se dizer que os milagres de Pastor tem relação com a aliança e os de Seu Bento com a filiação. Pastor ouve queixas de maus maridos - ou de bons maridos com problemas no trabalho -, de maus vizinhos e de maus inquilinos. Com alguma frequência, dona Paula, uma de suas seguidoras, coloca problemas referentes à sua mãe anciã e a seu filho. Mas os problemas do filho são na verdade problemas da sua namorada inconveniente, e os problemas da mãe são sempre desprezados pelos guias de Pastor, como coisa "natural", produto da idade e do "sangue índio".

Relações -nunca conflitos abertos - entre pais e filhos são o pano de fundo do culto de Seu Bento. Em torno de Seu Bento se reúne um grupo de umas 10 pessoas, com uma média aproximada de 50 anos. Há, porém, um fluxo de frequentadores ocasionais que podem incrementar a assistência até um número de cinquenta, em dias como Finados. Os seguidores de Seu Bento se vinculam ao culto por duas razões fundamentais, que caracterizam ao mesmo tempo duas idades e duas categorias de participação, mas que constituem, em qualquer caso, razões familiares. Estão de um lado aqueles que chegam para pedir alguma graça, habitualmente para um parente e por causa de doenças. É frequente, na opinião de Seu Bento, que estes não assistam mais ao culto quando a graça já foi concedida. Do outro lado, os devotos mais persistentes - e costumeiramente os mais idosos, são aqueles que manifestam um interesse especial pelas almas, entre as quais contam já com vários parentes. Duas devotas, irmãs que formam uma espécie de estado maior de Seu Bento, participam do terço há sete anos, mas acentuaram sua participação por motivo da morte de seu pai; o avanço da idade determina uma solidariedade crescente com essa sociedade dos mortos à que a pessoa se aproxima.

Seu Bento chega antes que todo mundo e permanece dentro da capela, sentado ou arrumando alguma coisa; depois, à porta, conversa com os que chegam e espera que a "turma" costumeira se congregue. A partir do meio dia começa seu terço. Ele o dirige, invariavelmente em pé na soleira da porta, encostado a um lado dela, olhando alternadamente para dentro e para fora. Dispersos em um semicírculo irregular na frente da capela, os fiéis seguem a reza, agrupados um pouco ao acaso. Quando da ausência de Seu Bento, por razões de saúde, as duas irmãs citadas, junto com uma outra assídua, tomaram a direção da reza, e frente a elas se dividiram exatamente dois grupos, um de homens e outro de mulheres. Poderíamos dizer que a tensão entre homem e mulher, fortemente presente nos ritos de Pastor, reassume seu valor organizador no terço quando desaparece a figura mediadora entre um lado e outro do umbral; ou que é essa oposição entre os gêneros "vivos" que favorece a proximidade entre este mundo e o além.

Seu Bento dirige o rosário regularmente, segundo o modelo católico. O terço é um excelente exemplo de ritual verbal, sobretudo nas suas formas mais elaboradas - incluindo ladainhas, das que Seu Bento prescinde. Combina a quase infundável reiteração de uma mesma oração breve - que deve ser controlada com a ajuda de um instrumento de contagem, o rosário - e uma variação serial do refrão, responsabilidade de quem "dirige". Monotonia de um lado, arte da memória do outro. Seu Bento, artista da memória, acrescenta algumas glosas oratorias entre os mistérios e sobretudo no final; ao abrir o que ele chama "hora da graça" - quando os presentes formulam mentalmente suas petições à Virgem - e antes do Credo. Nas duas ocasiões Seu Bento se estende em louvores sobre a generosidade de Nossa Senhora. Ela é sem dúvida a personagem principal no ritual celebrado sobre a tumba da mãe centenária, e o elo entre o catolicismo global e a mitologia particular de Seu Bento.

A apropriação simbólica do culto não requer muita heterodoxia. Como o Manuelzão de João Guimarães Rosa, Seu Bento pode erguer sua capela sobre ou junto à sepultura e associar sua família ao panteão do catolicismo. Ou melhor, a um setor dele, recortado pelo padrão da "família parcial": Nossa Senhora-Mãe e um Jesus Cristo que não aparece como Redentor autônomo, senão como Filho de relativo mérito - curiosamente afim na idade com o irmão morto prematuramente, que em sonhos anuncia a todos o poder da Mãe.

O sistema de Pastor é bem mais complexo. Pastor tem suas próprias técnicas de preparação; em determinadas circunstâncias deve praticar um jejum de três dias - quarta, quinta e sexta para receber alguma de suas entidades mais fortes. No convívio com elas, e na abertura a quaisquer novas incorporações, Pastor garante uma abrangência virtualmente ilimitada para seu sistema. Se o sincretismo fosse um espírito suscetível de se manifestar através de um médium, Pastor poderia ser

esse médium. Ele não deixa nenhuma pergunta sem resposta nem santo fora de seu quintal, e representa uma vontade patente no meio religioso brasileiro de integrar e articular a totalidade das expressões sagradas.

Na primeira sessão a que eu assisti, Pastor incorporou Jandira, Pai Joaquim - um preto velho - e Trancarrua. Antes de chegar tinha sido o momento das crianças, e no caminho de saída incorporou ainda a Desconhecida - o que foi relatado anteriormente - e o Doutor Toffoli, nas suas tumbas respectivas.

Mas a lista cresceu em outras ocasiões, e aumentou especialmente nos dias em que a assistência era maior. De um lado - digamos o esquerdo - apareceram com certa frequência várias pombagiras não identificadas, a Escrava Isaura, Zé Pelintira, Exú Caveira e um outro exú vampiro chamado a responder dos males que estava infligindo a uma das pacientes. Pastor, porém, se gaba de "não trabalhar com pretos velhos cruzados, caboclos e essas coisas": Ele dá a máxima importância dentro de seu panteão particular, a certas linhas brancas, cujos componentes são inéditos neste tipo de culto. Padre Cícero, dentro de uma linha de padres que incluía entre outros o padre Donizetti que "trabalham com Nossa Senhora de Aparecida"; Amada Maria, uma santa muito poderosa, a Presidente das Almas, dona de todas as almas de todo o mundo, que somente obedece a Nossa Senhora de Aparecida, Nossa Senhora das Dores e Deus.

A identidade de todos esses "santos poderosos" tomados do catolicismo não é segura. Segundo Pastor, por exemplo, Nossa Senhora de Aparecida era filha de uma brasileira e um italiano. Estudou com as freiras e quando tinha 18 anos morreu e foi posta em um quarto fechado (entre o céu e a terra) onde um anjo lhe levava comida a cada 15 dias; ficou lá estudando, e anos depois subiu ao céu. Os elementos dessa hagiografia não são alheios às cosmologias umbandistas, que provêm um céu acadêmico com estudos, exames e reformatórios. No entanto, a síntese que Pastor realiza se refere abundantemente ao catolicismo, e é digno de atenção que Nossa Senhora de Aparecida, personagem central do sistema de Seu Bento, cumpra um papel nominalmente semelhante para Pastor, que a considera seu santo-guia. Pastor narra as incorporações de Nossa Senhora de Aparecida como experiências raras e extremas que fazem elevar extraordinariamente a temperatura de seu corpo. Pastor se mostra também orgulhoso de ser o único receptor de Jandira, à qual designa explicitamente como "santa", aproximando-a das grandes entidades, e diferenciando-a por conseguinte dos espíritos corriqueiros que alternavam nas sessões.

Os estilos das diversas entidades que participam na sessão variam segundo sua situação na hierarquia. Quando recebe os santos superiores, seja o Padre Cícero ou Nossa Senhora de Aparecida - ou os Apóstolos, ou o Papa - Pastor permanece em atitude hierática, imóvel e de olhos fechados. Toninho e Jandira, e sobretudo Jandira, servem de transição entre eles e os níveis inferiores da escala, onde alternam vários pretos vel-

hos e exús. Entre eles pode se contar também São Benedito, que às vezes é denominado "O Macaco" por outras entidades, especialmente pela Escrava Isaura. Além de Zé Felintra e Trancarrua, que chegam para ajudar, existe uma multidão de exús mais ou menos tresloucados, que só aparecem nas sessões para ser expulsos do corpo ou do caminho de algum paciente. E neles que Pastor intensifica seus dotes de representação: o mais espetacular é sem dúvida Exú da Porteira, que confessou ter atrapalhado o curso de minha papelada no Ministério da Justiça em Brasília: babava e punha os olhos em branco descrevendo o fato. Em duas ocasiões compareceram exús vampiros, macho e fêmea, que tinham causado problemas de saúde às clientes de Pastor. As relações entre as entidades nem sempre são cordiais. Jandira tem suas dúvidas sobre Isaura, que faz o bem e o mal; eu mesma, diz Jandira, "não faço o mal, só queimo". Uma Fomba Gira, com as mãos nos quadris, começa a paquerar Toninho, diz que gosta desse negro lindo. Depois a atitude do médium muda, adota sua voz habitual, ri das insinuações e chama a Fomba Gira de "fedida". As entidades superiores ficam fora dessas brigas, e às vezes devem impor disciplina. Zé Felintra foi, por exemplo, quem produziu aquela ferida na perna de Pastor; por isso, Nossa Senhora de Aparecida o teve oito dias preso no céu.

A relação de Pastor com suas entidades é complexa e cotidiana. Os santos o acompanham durante o dia, preenchendo um "horário". Jandira está das 6 às 10 ou 11 horas, e aí chega Toninho. Sempre fica algum, trabalhando durante a noite. Nunca está sozinho. As cinco e meia, porém, todos sobem ao céu, para assistir a missa. Alguém jogou para ele o "Boracho de Supriano" e descobriu duas santas, uma no ombro esquerdo, a "Doutora Odete" e outra no ombro direito, Jandira.

As metamorfoses de Pastor

Antônio Guimarães, que costuma se nomear Pastor em suas sessões, começava ou recomeçava em março de 89 uma modesta carreira como médium e curador. Na tarde da segunda-feira, às 14:45, e vestido com sua melhor roupa branca acende umas velas atrás da tumba de Toninho e ora com as mãos levantadas e os olhos fechados. Treme, se convulsiona um segundo e abre os olhos, como que despertando. Pouco mais tarde repete a mesma atitude ante o Poço das Almas, e as convulsões são mais intensas. Depois se instala hierático ante a sepultura de Jandira; toca a lápide, levanta as mãos com um gesto parecido ao da bênção românica de Cristo - com o anular e o mindinho colados ao polegar e os outros dedos esticados, ou junta os indicadores de ambas as mãos. Depois aperta fortemente a fronte nos pés da tumba por longo tempo, e inspira e expira profundamente. Depois se incorpora, com as mãos levantadas e esfrega o próprio corpo, da cabeça para baixo, levanta-as de novo e treme com os olhos fechados. Sem transição, olha uma mulher que o observa ao lado e diz vamos aí, e ambos saem; mas antes, se volta, e indicando com o dedo uma das placas de ação de graças da tumba de Jandira, diz em alta voz: "Essa moça soufreu muito de câncer; falou para eu pedir uma graça a Jan-

dira, e sarou" e dessa vez vai embora mesmo, conversando animadamente.

Segui as sessões de Pastor por algum tempo. Primeiro à distância - o que acabo de descrever não era senão a parte mais pública do seu ritual, que no limite incluía a incorporação de alguma de suas entidades favoritas, especialmente Jandira. Um dia, nesta situação, e rodeado por um certo número de devotos, olhou na minha direção e com a voz atiplada da santa perguntou se queria eu trabalhar com ela. Como não soubesse com certeza se a pergunta se dirigia a mim, e tampouco sabia naquele tempo como conversar direito com um espírito, não respondi nada.

Uma semana mais tarde abordei Pastor. Confiei-lhe que devia uma graça a Jandira - ela tinha me arrumado trabalho - e queria saber como agradecê-la. Pastor me convidou a acompanhá-lo e foi-me explicando que devia levar flores brancas e rezar pai-nossos. Saudou as diversas entradas do cemitério, e ainda antes de entrar fez oração no Cruzeiro, e chutou um alguidar com carne e pimenta vermelha. Uma das vendedoras de flores se dirigiu a ele: "Você não pode estar quieto?" e ele respondeu "Não posso ver coisa mal feita". Lá mesmo comprei as flores brancas que deveria oferecer a Jandira, e com elas entramos no recinto. Pastor é bem conhecido lá: sauda aos funcionários, ao vendedor de pipoca. Me explica que vem toda segunda-feira por obrigação. Ele recebe habitualmente Jandira e Toninho desde há muito tempo; Jandira trabalha bem; essa mesma manhã recebeu Toninho quando estava em casa. Quando passo frente ao túmulo das crianças vê lá um bolo grande, branco e verde, partido em oito fatias. Põe um dedo na lápide e fala como criança: "Que coisa gostosa trouxeram, ô, que bom". Mais tarde, depois de orar no Antoninho e no Poço, se instalou ante o túmulo de Jandira. Lá, arrancava com desprezo as flores vermelhas, e polemizava com quem quisesse oferecer velas, pouco gratas para quem morreu queimada. As flores vermelhas, ou as velas dessa mesma cor, ou pretas, são, explica, "porcarias para Pomba Gira, para Satã".

No caminho, Pastor tinha me contado brevemente a história de Jandira; ela estava com um namorado, não largava ele, e ele queria ganhar dinheiro às custas dela, ela era prostituta. Quando Jandira fala por sua boca, já junto à sepultura, revive o momento de seu suicídio, chora, geme de dor; no mesmo momento em que ateou fogo às vestes já estava arrependida, agora gosta de fazer caridade.

Atraídas pela caridade de Jandira e das outras entidades encarnadas por Pastor, várias pessoas - um conjunto um tanto menor, mas não tão diferente daquele que segue o terço de Seu Bento - assistiam às sessões. Duas mulheres entre 50 e 60 anos acudiam toda segunda-feira, e às vezes traziam familiares ou vizinhas, em uma pequena rede de comunicação feminina que, salvo raras exceções vai tratar lá problemas causados ou sofridos por homens próximos. Encontravam-se com Pastor em algum ponto do seu percorrido pelos santuários - as crian-

cas, Toninho, Poço das Almas, Jandira - e daí procuravam um lugar tranquilo, guiados por Pastor, que eventualmente incorporava Jandira e começava a sessão em nome dela. Entre os muitos modelos de sessão mediúnica descritos na literatura brasileira especializada, o que melhor corresponde às sessões de Pastor - fazendo a ressalva da falta de cantoria e de jurema - é o catimbó descrito por Andrade (1963) Câmara Cascudo (1978) ou Vanzenande (1975). O ritual em seu conjunto implica um complicado jogo de identidades em que pela boca de Pastor falam personagens muito diferentes, mas não sempre fáceis de identificar para o público assistente.

O ritual elaborado por Pastor começa e é entremeado por um acrescido número de orações católicas, e consiste na sucessiva incorporação de entidades, que conversam com o público ou comentam a intervenção das entidades anteriores. Cada uma dava consulta a algum dos presentes, ou remete o problema colocado por este a uma outra entidade mais adequada. Em alguns casos, a entidade administra passes, ora junto ao cliente ou benze este; em outros, pede alguma oferenda ou receita algum remédio mágico, ou simplesmente chás ou garrafadas. É mais comum, porém, que olhe diretamente o paciente e pretenda expulsar o mal imediatamente, sem fórmulas. A mediunidade de Pastor se apresenta como veículo não só de entidades espirituais, como também de percepções físicas; quando incorpora um exú que estava bebendo cerveja, espera que a pessoa tratada por ele tenha percebido o amargo de cerveja na boca. A mediunidade aparece manifestada nele, exclusivamente, embora possa se transmitir aos circunstantes: certa feita, uma mulher branca de uns trinta anos comparece ante Toninho e lhe conta alguns problemas que fazem referência ao trabalho de seu marido. Pastor-Toninho a olha e aponta com o indicador diretamente os olhos. Ela, fixa, vai ficando pálida e adormecida, em um momento balança para trás e parece que vai cair. Pastor-Toninho começa uma espécie de exorcismo, incitando o espírito a falar, a dizer seu nome, e a ir embora. No meio da operação a mulher parece se recuperar um pouco e ri. Pastor a pressiona na boca do estômago e lhe diz que não ria, e a cliente esfrega a cabeça como se doesse muito, voltando por fim ao seu estado semiconsciente. Quando por fim se recupera, sem que tenha acontecido mais nada de notável, está visivelmente preocupada pelo acontecido. Pergunta o que foi e porque, diz que nunca aconteceu com ela. Toninho, indicando para Pastor, responde que aí tem verdadeira força. A mediunidade é um ponto importante para mostrar a articulação entre o tipo de culto praticado por Seu Bento e o que Pastor encena.

Nas declarações de Seu Bento a mediunidade é o estigma dos servidores de Satã; espíritas e umbandistas. Mas essa mesma mediunidade se reintroduz no seu sistema inadvertidamente por meio de lapsus. O céu, como já vimos, pode ser abocanhado pelo cemitério - o que conduz a cosmologia para um paradigma espírita em que o outro mundo é só uma transição entre sucessivas reencarnações. Em outras ocasiões outros lapsus

trouxeram a palavra "desencarnado" em lugar de morto, defunto ou finado, e a palavra "mediunidade" em lugar de conceitos católicos como "carisma" ou "graça". Como os praticantes espíritas do cemitério - dona Joaquina ou Pastor - Seu Bento comenta às vezes que falou com alguém que estava sendo enterrado de manhã; como eles, gosta de dar palpites sobre os recém-chegados e dar palpites sobre seu destino no além. A própria preocupação pelos mortos, tão longe da ortodoxia atual da Igreja, leva Seu Bento muito perto de seus adversários espíritas. As fontes de seu léxico espírita podem ser as diatribas católicas, mas também é possível que Seu Bento tenha se aproximado do espiritismo em outros tempos. Tanto faz o importante é que contra essa referência está construída sua identidade, e que os lapsus - como uma espécie de recurso retórico involuntário - desvelam o voluntarismo dessa construção de um outro palácio com os mesmos tijolos.

Em muitos casos, trata-se de agressões. O mundo natural e sobrenatural que aparece no ritual de Pastor está articulado por uma estrutura complexa de agressões entre humanos, diretamente ou através de espíritos, entre espíritos e humanos, e entre os espíritos mesmos. As suas clientes mais assíduas, Dona Rosa e Dona Paula, reclamavam a solução de atritos mais ou menos constantes com vizinhos e parentes "que atrapalham sua existência". A moral vinculada a essas agressões não carece de ambiguidade. Comentei durante uma sessão o caso contemporâneo de um homem que tinha sido morto por uma facada de sua esposa. Jandira comentou que o homem não tinha ido a bom lugar, pois ainda lhe faltavam 20 anos de vida, que deveria passar pensando, sem repouso. A homicida, pelo seu lado, "agora não pode mais dormir, nem tem sossego, e morrerá na cadeia". As assistentes - durante todo este tempo fui o único homem a frequentar as sessões de Pastor - apóiam essa condenação. Em outras ocasiões, pelo contrário, são as entidades de Pastor que se oferecem para acabar com alguém. Certa feita, uma das habituais trouxe para a sessão sua irmã, uma mulher de uns trinta e cinco anos, bancária, em sério conflito com seu marido, homem que não presta e que ainda a trata indignamente. Quando a mulher sentou junto ao médium, ele estava com Jandira; pouco depois, e como a cliente fumasse, ela manifestou que iria procurar alguém que gostava também de fumar, e convocou Zé Pelintra. Zé Pelintra garantiu mais tarde que pensava dar um couro no marido, que já passou da medida bastante para deixá-lo na cama por uns meses, ou lhe quebrara uma perna - como fará também com alguns garotos que infernizam a vida de dona Rosa. A mulher se alegra com a notícia e insiste para que se cumpra; confessa que às vezes sente desejos de pegar uma faca e acabar com seu marido. Todos os assistentes intervem então, recriminando a idéia, e recomendando que se arrependa de tê-la sequer formulado. Pastor exorciza a mulher; primeiro ordenando ao espírito que deve ocupá-la que se retire, e depois incorporando ele mesmo a entidade, retorcida e muda.

Maior espaço ainda ocupam as agressões mágicas, sobre cujas táticas e perigos as entidades ou o mesmo Pastor conversavam com frequência. Pastor tinha sido objeto de inúmeras agressões desse tipo, das que só tinha sobrevivido graças à sua força espiritual e à presença de alguns santos especialmente poderosos ao seu lado. Dona Paula explicou em determinada ocasião que anos atrás uma mulher incorporava Jandira no cemitério, mas tinha morrido; com frequência, as entidades encarecem a força de Pastor. As mesmas entidades que habitualmente apóiam podem tornar-se às vezes perigosas; um dia, Pastor teve que lutar - explicava a mesma dona Paula - para não cair na fogueira frente ao Poço das Almas, para onde o puxava a Presidenta destas, Amada Maria. O inimigo habitual, porém, são os feiticeiros, movidos por inveja. Vários macumbeiros tinham sido enviados nessas lutas a fazer companhia a Satã.

O sistema de Seu Bento contempla também a agressão, embora de forma secundária e restringida a um só agente, o diabo; em ocasiões, Seu Bento sugere que a doença é algo assim como uma aparência - "na verdade o diabo estava metendo a língua aí", o que curiosamente faz lembrar a importância que nos casos de Pastor alcançam os exús vampiros. Seu Bento nega a legitimidade dos outros santuários, mas não nega sua eficiência. Ironiza sobre os milagres que se atribuem a Jandira: "uma mulher gostar do marido da outra e tirar dela, esses são os milagres que tem aí... o diabo sabe como faz as coisas". As agressões, no sistema de Seu Bento, não são conflitos entre indivíduos, mas entre blocos; a magia negra não é uma técnica senão uma marca de pertença à turma de Satã.

A comida e a bebida são para Pastor fontes de perigo, veículo muito habitual de feitiço. Cada vez que dei queixa de qualquer problema de saúde a alguma das entidades, recebi delas - e mais ainda das clientes que acompanhavam a sessão - a recomendação de não aceitar nada que me fosse oferecido para comer ou beber, sobretudo vindo de mulheres e companheiros de trabalho.

A comensalidade entre os humanos, é perigosa, deve ser evitada, a não ser entre consanguíneos; existe, porém, uma comensalidade entre humanos e espíritos, que apesar de não carecer de perigos é uma fonte de benefícios. A escrava Isaura pede comida no fogão da cozinha: São Benedito café preto - embora Isaura assegure que o que ele gosta mesmo é de carne, o que talvez o equipare aos carnívoros exús. O tabu que pesa sobre a comensalidade inter vivos é o mesmo que pesa sobre a violência humana, ao contrário consagrada quando é mediada pelos espíritos.

Se o sistema de Pastor se preocupa com os perigos da troca, o de Seu Bento especula sobre os benefícios da acumulação, possível mercê a uma doação desigual. Quem não obtém graça, diz Seu Bento, é porque não quer, porque Nossa Senhora distribui as graças à mancheia. "Ainda que fulano sarou - diz

seu Bento - vamos pedir graça por ele, porque a graça é como o dinheiro, nunca é demais". Essa doação unilateral por parte da divindade não deixa de ter uma contrapartida: o sofrimento que santifica, capital de compra de tanta graça. A economia sagrada é para Seu Bento um contrato entre o ser vivo e seres além da vida. Para Pastor, uma troca entre seres vivos que se servem do além como agente ou intermediário.

O trabalho da fala

Não é possível imaginar um polígono com menos de três lados nem um poliedro com menos de quatro faces. Um sistema simbólico deve ser uma forma muito complexa, e por isso - admitindo que um sistema simbólico seja feito basicamente de palavras - não há quase religião sem livros muito volumosos ou sem grandes tagarelas que a dirijam. Tanto Seu Bento como Pastor podem ser líderes religiosos porque falam muito. Pode ser um pouco cínico considerar como Carroll que dado o som o sentido cuida de si mesmo, mas é verdade que o sentido, havendo muitas palavras em campo, não precisa de muitos cuidados.

Palavra falada, se entende, é falada por um sujeito. Foi possível perceber ao longo deste capítulo a notável confusão que mostra um campo - como o do cemitério - onde se encontram sistemas simbólicos diferentes. A equivocidade dos símbolos se liberta de qualquer controle, e relativiza os sistemas. O ritual - como sugere Lévi-Strauss em sua breve discussão a respeito, no final de *L'Homme Nu* - opera uma espécie de regressão ao contínuo e indiferenciado desde o mundo discreto e cristalizado dos mitos, ou neste caso das crenças. A prática religiosa dissolve severamente a unidade dos esquemas simbólicos.

A palavra pode ser assim confundida pelo ritual, mas pode com facilidade reverter o caminho. Basta que alguém - mesmo alguém não modelado por um discurso religioso prévio, como Pastor - fale sobre essa confusão para que esta adquira uma ordem, ou gere o que os semiólogos chamam uma isotopia, um espaço de estabilidade dos significados. A fala dá às coisas o sentido que elas nem sempre têm.

Não é um milagre, ou ao menos é um milagre muito corriqueiro. Essa ordenação se opera em três níveis bem visíveis. A mesma língua é o primeiro. Que a língua seja um conjunto organizado de algum modo é uma proposição banal, admitida por qualquer linguista ou qualquer antropólogo; igualmente óbvio é que a língua é a primeira instância modeladora de uma cultura. Não sempre se leva em conta, porém, o corolário extremo destes princípios: é virtualmente impossível, dentro de uma língua, dizer algo carente de sentido. Isto é, a onipotência da interpretação - a infinita possibilidade de atribuir algum sentido a não importa que segmento de discurso - é um correlato da onipotência ordenadora da língua. A língua, quando ativada, permite estabelecer uma primeira dicotomia entre o dito e o não dito. O dito é informação. O

destino do não dito - antes que o silêncio - é a não existência, a anulação*. Foi necessário o meu alheamento de estrangeiro para perceber uma atividade ritual anômala com respeito aos esquemas simbólicos estabelecidos no Brasil. A fala coloca os fenômenos em relação os uns com os outros, e relega o não falado à margem. Mas essa margem - como pode-se ver pelo auge dos silenciosos cultos nos cemitérios brasileiros ou argentinos - constitui uma reserva de poder simbólico que pode se manifestar a qualquer momento. São as benesses do silêncio.

A um outro nível, o relato exerce uma intensa ação ordenadora. As análises de Greimas certamente reduzem os relatos a uma forma básica e inexpressiva. Na medida em que poderiam se aplicar indiferentemente a qualquer relato*, seja um mito, uma reportagem ou uma piada, esse modelo de análise parece incapaz de dar conta de relatos concretos. Mas em contrapartida tem o mérito de mostrar o caráter de formalizador básico que o relato possui. Na medida em que um sujeito narra qualquer sucedido, cria uma estrutura de oposições entre actantes e de transformação de uma situação em outra; todo depoimento que vai além da designação permite, em alguma medida, sua análise como relato.

Ainda mais concretamente, o relato autobiográfico eleva ao máximo a capacidade de integrar qualquer elemento dentro de um quadro simbólico próprio, e de vincular este com a prática ritual. Tanto Seu Bento quanto pastor constroem uma hagiografia a partir de suas próprias memórias e de sua experiência na relação com o Além. Se o relato dá sentido à experiência, a autobiografia do líder cria a ilusão de unidade e coerência dos relatos, lhes outorga plausibilidade. Um indivíduo que fala é por si só um sistema simbólico; mas não qualquer indivíduo, porque não é qualquer um que tem o dom da palavra.

Limitar a descrição a dois informantes é um recurso que facilita as dicotomias; mas não é um recurso do autor. Procurei mais informantes, mas não os achei. Muitas pessoas assistem com frequência ao cemitério, e algumas desenvolvem lá uma atividade reconhecível, como Dona Joaquina. Mas em geral todas elas, quando perguntadas, oferecem respostas curtas, ou mesmo evasivas.

E idéia nossa, talvez não formulada, que o discurso reside no interior do indivíduo. Só um etnógrafo preguiçoso se resigna aos silêncios; para conseguir o precioso depoimento é necessário entrar na pessoa, conseguir que ela se abra. Depois de algumas tentativas, eu decidi seguir o conselho da preguiça e adotar uma outra idéia sobre o discurso. Talvez ele ocupa outros logradouros: o domicílio, o boteco, o ponto de ônibus ou o terreiro. Para a maioria das pessoas, o cemitério não é um lu-

gar bom para conversar, nem sequer um bom tema de conversa, por muito que possa ser um ótimo lugar de ação ritual. Assim, meu projeto original de recolher uma espécie de tradição oral do cemitério era inválido por definição.

As pessoas - ao menos no Brasil - não fazem segredo nenhum de suas relações com o Além; mas não falam delas no cemitério. Tanto Seu Bento como Pastor, pelo contrário, são seres marginais que o convertem num centro de sua vida. Seu Bento não tem uma paróquia para pregar; Pastor não tem boas relações com nenhum centro, e sua mulher, quando viva, não gostava que ele atendesse em casa. Ambos falam - e muito - no cemitério.

Mas ambos falam de modos bem diversos. O discurso de Seu Bento serve para um número amplo de pessoas que por sua vez não falam. Pastor é um primus inter-pares que coordina um diálogo amplo.

Assistir passivamente aos terços de Seu Bento e ouvir suas pregações é fácil - é afinal o tradicional modelo católico que exige só uma participação marginal. Já com Pastor isso é impossível. Desde o primeiro contato passei a formar parte de sua mitologia: eu tinha sarado de algumas moléstias por graça de Jandira, e nos sucessivos relatos que do milagre se ofereceram o episódio foi ganhando dramaticidade, e meu testemunho era solicitado para avaliar sua verdade nas sessões.

Os seguidores de Seu Bento estão organizados em volta do discurso de seu líder; quando interrogados sobre qualquer assunto referente à devoção, remetem a ele. Seu Bento monologa. As sessões de Pastor são impossíveis como monólogo, dependem da intervenção dos assistentes. Antes das rezas de Seu Bento, o público conversa sobre temas "profanos": os homens sobre o passado político de Almino Affonso, as mulheres sobre o trabalho em determinada fábrica de alimentos. Na espera de Pastor, pelo contrário, suas seguidoras falam em visões e feitiços. No esquema de Seu Bento é válida a dicotomia sagrado/profano tão alheia ao adurkheimiano mundo de Pastor. Não poucas abordagens teóricas dos fenômenos religiosos se revelam assim intrínsecas a certas manifestações de seu objeto. Assim, por exemplo, é difícil tratar o objeto aqui estudado como uma experiência interior, que possa se exteriorizar em forma de discurso. De um lado, os fiéis indicam fora de si mesmos a concretização de suas experiências religiosas, com uma certeza que seria arrogante contradizer. De outro, a verbalização se oferece como uma atividade claramente socializada; estamos longe da mística e da confissão*. A atitude dos clientes durante as sessões de ambos atores é diferente.

A primeira observação parece indicar que os presentes não depositam muita fé nas capacidades de Pastor. As duas amigas, Dona Paula e Dona Rosa, discrepam com frequência das opiniões das entidades; conversam com elas descontraidamente, usando com elas essa distância bem-humorada que às ve-

zes se usa também para conversar com crianças. Ao ar livre, sem música, defumadores ou acompanhamento de acólitos, o ritual de Pastor depende exclusivamente de seus recursos xamanísticos e/ou teatrais, que são desiguais dependendo dos dias e dos personagens. Pastor mede a cada momento a resposta dos presentes, a participação deles na sua medium-nidade: sentiu frio? notou algo passando ao lado?

Nem sempre consegue convencer. Em certa ocasião uma mulher negou todas essas questões indicando com educação que talvez estivesse muito velha para sentir mais nada. Foi o único caso, e durante algum tempo - durante as sete semanas em que segui o trabalho - a assistência se ampliou sensivelmente. A pouca solenidade observada na frente de Pastor e de seus santos e guias não impede que se lhe confiem assuntos graves e se retribuam pontualmente seus serviços.

Já Seu Bento desfruta de uma maior estabilidade. Os seus milagres aconteceram há muito tempo, ou acontecem lá onde ninguém pode vê-los. O Além de Seu Bento é tautológico, o de Pastor interage com o Aquém; por isso precisa de diálogo que ratifique sua realidade, como o de Seu Bento precisa de silêncio que não o questione.

O sistema mediúnico tende a ser sincrético porque é dialógico. No sistema católico o silêncio não é a carga senão o direito do fiel, que pode graças a ele ignorar ou desentender os limites estritos de sua doutrina.

Em suma, o que aparece aqui não são dois sistemas religiosos, escolhidos entre uma pluralidade e colocados em antinomia por um artifício retórico, senão os dois pólos de um único e bem bolado sistema de articular antinomias muito reais.

Desde a época colonial, a luta ou a barganha entre um catolicismo com estatuto de religião oficial e o resto das formas religiosas tem sido intensa; muitas energias se despendem afirmando a própria legitimidade e negando a de outros.

Seu Bento o faz assiduamente. Em outro tempo, diz, os gessos votivos estavam ante a porta, mas a prefeitura o obrigou a tira-los. Como? protestou, e esses outros, esse Toninho aí, essas placas de graças? Isso tudo bem, o senhor pode por na parede, e os gessos pode pôr dentro. Os outros não tem lugar onde pôr, mas não precisam porque não fazem milagre. Ou não fazem senão milagres de certo tipo. De Jandira comenta, por exemplo:

"Aí atrás é uma moça que era prostituta, uma rapariga, e ela morreu... tinha uma sepultura igual à do meu irmão, e essa moça era rapariga e se matou com suas próprias mãos, e então espírita e umbanda, quando viram os milagres que aqui aconteciam, achou graça fazer dela um santo... porque o demônio também faz milagres... aí nunca vi cego enxergar, aleijado andar. O único milagre que vi é mulher que quer marido da outra, e pedindo aí tira..."

Contesta-se a legitimidade; mas não, enfim, a eficiência. De Toninho comenta que é "coisa de uma preta que toma conta dele, que diz que teve um sonho em que o anjo lhe falou e ela foi falando e falando, é o povo mesmo que inventa essas coisas". Os devotos de Seu Bento não compartilham a exclusividade do líder, e muitos deles, de volta para casa, mostram sua devoção no túmulo de Antoninho; uma das seguidoras mais assíduas de Seu Bento costuma rezar seu terço em um local intermediário entre a capela de Nossa Senhora e o túmulo da prostituta, à qual sempre oferece algum tributo, mesmo discretamente.

Pastor não despreza, pelo contrário, o santuário de Seu Bento; refere-se a ele como "o missionário" e quando eventualmente passa na frente de sua capela vazia, para e faz alguns gestos de devoção - mas não de mediunidade. Talvez, invertendo uma fórmula anterior, podemos dizer que reconhece sua legitimidade, mas não sua eficiência.

A política no cemitério segue um jogo conhecido também entre os vivos: o do acordo tortuoso dos opostos. A legitimidade enlaçada com as relações de filiação, com o discurso centralizado no líder, com uma certa legítima ineficiência, com a ficção denunciada pelo lapso, com a imaginação de um outro mundo que obedece a uma moral familiar. A ilegitimidade marcada pelo ambíguo, pelo perigo da aliança e do convite, pela autonomia e o diálogo ritual, pelo além assimilado à experiência cotidiana.

Há, efim, duas maneiras muito diferentes de tratar esse outro mundo que convive com o nosso; ambas se dão na mesma língua e no mesmo léxico mas apesar de sua antinomia não concorrem pelo espaço. O equívoco faz o milagre de duplicar a amplitude imaginária desse mundo. Os dois Brasis são menos um dado sociológico que um a-priori político: esse que, entre outras coisas, nos permite superar a discórdia através do mal-entendido.

Mas este milagre não é possível sem atores. O caminho que vai do ritual ao teatro está bem pavimentado: um bom ator é um médium, um médium falso é um mal ator. Os textos teatrais, como o "texto" ritual, são fluidos, fracos, frios; só ganham volume quando incorporados no ator. Os atores ordenam a experiência ritual, mas sua ordem tem algo de precário, porque alcança só até onde eles pessoalmente alcançam. Pastor se esforça em dar vida a todo um além agitado, com poucos méios: às vezes não consegue, e deixa escapar um tom de voz masculino quando é

Jandira quem fala. Seu Bento leva uma peça de tão longa tradição que é difícil lembrar que também precisa de bons intérpretes. Seu Bento é um. Durante muitos anos foi artista de teatro, dirigia um grêmio de atores, e encarnava os papéis protagonistas. Teve ofertas de Hollywood. Depois mudou de vida e, como ele diz, passou

" a representar, que digo, a celebrar no cemitério"

III

OS CAMPOS SEMANTICOS

Porões da História

Nos escritos de intelectuais brasileiros das décadas de vinte a quarenta, a religião popular aparece como um caos, como a face mais extrema de um apetite desordenado por todas as culturas e todas as fontes. Quando nos livros de Arthur Ramos ou Waldemar Valente se ensaia uma classificação deste mar sincrético, o resultado se parece muito com uma dessas cantigas cumulativas do folclore infantil:

1) jeje-nagô ; 2) jeje-nagô-malê ; 3) jeje-nagô-banto ; 4) jeje-nagô-malê-banto ; 5) jeje-nagô-malê-banto-caboclo ; 6) jeje-nagô-malê-banto-caboclo-espírito ; 7) jeje-nagô-malê-banto-caboclo-espírito-católico ; 8) jeje-nagô-malê-banto-caboclo-espírito-católico-teosófico"

em formulação de Ramos (1940) a quem Valente acrescenta ulteriores desenvolvimentos:

13) afro (isto é jeje-nagô-malê-banto-mina)-tupi-espírito-cristão (isto é católico-protestante)-teosófico - esotérico; 14) afro-tupi-espírito-cristão-teosófico-esotérico-quiromântico (Valente 1977)

Mais do que governar esse caos, tais classificações sugerem a vastidão de seus domínios. Na tradição dos estudos iluministas da religião ao estilo de Salomão Reinach era bem conhecido o caráter sincrético das "grandes religiões, o cristianismo entre elas. Mas, submetidas a uma sistematização de séculos e vinculadas à racionalidade filosófica, essas religiões formavam um todo como que naturalmente articulado. A qualificação de "sincrético" se reserva então para as novas criações do povo, colocadas dentro - ou senão muito perto - do desarranjo psíquico ou social. No melhor dos casos são religiões sem lógica, porque confrontadas à lógica das religiões que lhes servem de fonte, apanhado de membros, e não corpo.

A situação mudou depois, principalmente sob o influxo de Roger Bastide, porque os pesquisadores começaram um contato pessoal e contínuo com as religiões em escopo, que mostraram assim sua coerência interna. Porém, a mudança é sobretudo na aparência. Primeiro, porque foi feita do modo mais expeditivo, quer dizer selecionando aquelas religiões que conserva-

vam com maior "pureza" um modelo básico inicial -no caso, o africano - e se afastando de outras, abandonadas no caos, como as macumbas do Rio ou São Paulo. Depois, porque a aproximação dos pesquisadores ao tema passa em boa medida por um processo de iniciação no grupo religioso, privilegiando assim a assimilação de "uma" ordem simbólica mais acurada, de um sentido justo para mitos e rituais. Já foi feita a crítica da pureza de Bastide, e aparecem trabalhos sobre cultos cada vez mais afastados de ortodoxias bem conhecidas. Mas persiste a ênfase na ordenação dos dados segundo a isotopia própria de uma instituição, mesmo que esta seja um modesto terreiro de periferia ou simplesmente um informante bem conceituado. Assim, subsiste uma brecha inquietante: os textos poéticos que apresentam a religiosidade popular brasileira como um apanhado irrazoável podem ser velharias preconceituosas, mas ainda contem o mérito de conservar uma percepção rica desse universo. A variedade reconhecida pelo simples viajante, e acinzentado nos trabalhos de sistematização, exige seu lugar na explicação da cultura popular. Os escritos de Arthur Ramos ou Mario de Andrade lhe reservaram esse baú das surpresas do "sincretismo" e a posterior sociologia da religião a favela conceitual do "desvio". Uma e outra solução obtiveram grandes resultados da oposição categorial de umas religiões e outras; mas algum fruto resta por recolher de uma oposição entre isotopias e caos.

AS COISAS E AS PALAVRAS

Como já foi dito, o cemitério parece ser um lugar privilegiado para o caos. A atividade ritual mais comum no cemitério é a colocação de algum objeto na sepultura. Habitualmente é uma oferenda: flores, velas, alimentos, brinquedos. Também santos, quebrados ou não, e nesse caso não pode se falar propriamente em oferenda; é mais uma "figuração", o equivalente de uma invocação material, não-verbal. Uma reflexão sobre esta antinomia. Falando-se de símbolos em antropologia é frequente atender só ao verbal, e neste momento quero contornar essa preferência. Não se trata de especular sobre uma "linguagem dos objetos" - expressão talvez incorreta, além de desnecessária; só quero lembrar que a correspondência entre objetos e discurso não é pontual. As oferendas ou figurações do cemitério, simples ou em arranjos complexos, têm significados virtuais que podem ser de conhecimento geral ou estarem codificados em algum dicionário escrito. Por exemplo, é sabido que velas vermelhas e pretas se acendem para entidades como Exú ou semelhantes, ou que água numa piazinha contém fluidos benéficos. Os modelos mais adequados para despachos e oferendas, ou orações fortes, podem encontrar-se em livros como o de São Cipriano (capa preta ou de aço) ou nas obras de teólogos umbandistas como Yapacani.

Considera-se que o ritual vive em simbiose com seu significado e assim o que se espera de um antropólogo frente a um ritual é que o decodifique. O antropólogo consegue decodificar por meio da exegese de um especialista indígena, ou com alguma metodologia "forte" de interpretação de textos, digna emula dos livros de São Cipriano. É uma abordagem pertinente, mas com uma ressalva que passo a expor.

A transmissão do discurso e das imagens seguem vias habitualmente - mas não necessariamente - paralelas. Há circunstâncias em que divergem com facilidade, como por exemplo em um meio com numerosas quebras (fronteiras) culturais e com volumosos contingentes de iletrados. O Brasil reúne ambas condições. O objeto se encontra com o fiel de modo imediato, possivelmente fora de contexto, livre das condições em que as falas se desenvolvem - quem, onde e para qué fala. As famosas equivalências sincréticas das religiões afro procedem às vezes da semelhança no "tipo" do santo e do orixá, como no caso de São Jorge/Ogum, ambos guerreiros; mas em outras ocasiões de uma sobreinterpretação de objeto - assim, Nossa Senhora do Rosário foi sincretizada com Ifá porque o rosário foi identificado com o fio adivinhatório da divindade africana. O processo é especialmente corriqueiro no cemitério, porque o culto se realiza lá de forma individual: a transmissão oral é frouxa e ainda menos existe um veículo escrito - salvo as notícias ocasionais da imprensa - que articule o culto. Boa parte das informações que os fiéis têm procede da sua livre interpretação dos objetos que aparecem nas sepulturas, e assim parece ter surgido pequenas devoções como a de Edmir ou Alesinha, sem que se fale uma palavra. A fluidez dessa possível interpretação é grande, e por isso o processo é altamente aleatório. Já foi descrito o caso de Toninho e sua complexa relação com a figura de São Antônio. O caso da Escrava Anastácia fornece talvez o melhor exemplo do desenvolvimento de um mito a partir de uma imagem; e o caso do já desaparecido culto da Santa Mãezinha de Itapira adverte que esse objeto não precisa sair do ateliê de um artista. No cemitério de São João no Rio, junto ao túmulo de Odetinha, existe uma tumba adornada com um títã de bronze que o escultor, não muito competente, quis moldar ao estilo de Michelângelo. O resultado é um rosto torto que o povo identifica como próprio de Exú, e o lugar está cheio de velas negras e charutos. No santuário de Seu Bento a multiplicidade de imagens - a mãe, o filho e Nossa Senhora, para não falar do eventual Zé Pelintra - cria no culto uma ambiguidade que relativiza os limites da doutrina. Não é por acaso que religiões que marcam a importância do texto desconfiam das imagens, que além de ter um significado incontrollável, possuem uma solidez material superior ao do próprio texto. Tampouco que a desordem sincrética em religiões como o candomblé esteja aliada ao uso intenso de imagens tomado do catolicismo.

As principais propriedades que estamos atribuindo aqui ao "objeto" não se limitam, porém, ao objeto tangível represen-

tado pela oferenda ou a imagem. As palavras, principalmente os nomes próprios, podem se comportar de um modo semelhante, que é necessário examinar para bem entender o campo estudado. O que caracteriza a imagem em contraste com a palavra comum é o fato de ser uma "caixa fechada" quanto à significação: isto é, uma combinação de um mínimo de semas necessários (explícitos) e um máximo de semas contingentes. Para o falante habitual de uma língua, a palavra é uma "caixa aberta" cujos semas são, ao menos em sua maioria, conhecidos e hierarquizados pelo uso. O luso-falante do Brasil sabe que a palavra "macaco" designa em geral um animal, e só em determinadas circunstâncias um artefato mecânico ou um número do jogo do bicho; a aceção principal é a de maior circulação dentro da linguagem. A circulação das imagens, e assim o controle que o corpo social exerce sobre elas, é bem menor. A interpretação da imagem é por isso mais livre, pode se apresentar isolada - a palavra aparece quase sempre dentro do discurso - e seus caracteres "acessórios" podem assim ser percebidos ao mesmo nível dos "relevantes". O tamanho, a cor ou o material de uma imagem podem resultar tão relevantes para sua interpretação quanto o que nós consideramos ser seu "conteúdo" icônico: o exemplo melhor são esses santos ou cristos idênticos em forma mas de tamanhos diferentes que são tomados no catolicismo espanhol como "moço e velho" ou "pai e filho". Mas como foi dito não existe uma barreira que limite essas condições de interpretação às imagens. É muito comum as palavras, e especialmente os nomes próprios, se aproximarem desse modelo. Nem todas as palavras têm uma socialização equivalente. Aquelas cujo âmbito de circulação é mais restrito, aquelas que em algum sentido são nomes próprios - de um objeto individual, de um grupo estreito de falantes, etc. - ficam, fora de seu terreno, entregues à arbitrariedade, são aqueles sons cujo sentido cuida de si próprio.

Um exemplo servirá para mostrar o encontro entre essa palavra nominalista - desconectada com qualquer objeto - e essa imagem desassistida da palavra: Nossa Senhora de Aparecida é um nome - e um ícone - sumamente popular no Brasil, sobretudo no Estado de São Paulo. Porém, de circulação restrita, como tudo que ingressa no campo do sagrado. Como imagem tem seus lugares próprios: medalhas no pescoço, altares públicos e domésticos, sepulturas, capelas. Como nome também dentro de algum tipo de fala religiosa - prédica, narrativa de milagre ou oração. A sua aparição mais comum na fala cotidiana, porém, é como exclamação - sintaticamente isolada. Em nenhum caso Nossa Senhora de Aparecida se manifesta dentro do paradigma que o catolicismo lhe outorga como legitimolista é, incluída nos relatos evangélicos. Esses relatos são conhecidos pelo povo em medida muito limitada, e ainda nessa medida não são necessariamente associados à imagem da Aparecida que se venera habitualmente. Assim, seria um abuso terminológico chamar de "anômala", por bizarra que pareça, a biografia de Nossa Senhora relatada por Pastor Guimarães, ou retratar a religiosi-

dade popular em geral em contraste com uma norma erudita, como "desvio" dela.

Toda esta digressão não tem outro escopo que lembrar algo que deveria ser obvio nas ciências sociais: se os significados são socialmente produzidos, não pode se esperar um significado concreto que chegue além de uma ação social concreta. A produção de um sentido comum para um panteão - por exemplo aquele em que aparecem Exú, Cristo, Nossa Senhora de Aparecida e Toninho - exige assim a comunicação - a circulação de um crescente número de relatos - mitos - em que essas figuras participem e ganhem atributos. Para criar uma isotopia, um âmbito em que se possa falar legitimamente em "significado" é necessária uma densidade de comunicação que nenhuma das instituições religiosas brasileiras atinge. É próprio da instituição - religiosa ou não - ampliar conceitualmente seu espaço qualificando como "desviante" qualquer instituição próxima que permaneça fora de seu canone. Mas não é conveniente que as ciências sociais assumam esse ponto de vista. É preciso que os elementos do sistema descritos sejam definidos "per se" e não como versões deterioradas dos deuses oficiais.

Taxonomias e Mana

Por falar em algo, falou-se até agora em santos, para se referir a Toninho, Jandira, as crianças e outros seres afins. Com alguma justiça: fazem milagre, têm devotos que lhes pedem graça. O povo se comporta ante eles como ante santos de altar; quer dizer, ante sua sepultura. Sabemos que o culto dos santos no cristianismo surge em volta de suas relíquias, e que isso marca uma certa diferença com o culto atribuído aos deuses, que ou não morrem ou não deixam relíquia. É com alguma razão de analogia que os chamamos de santos, então.

O problema é que os seus devotos não os chamam desse jeito. Nunca tive a idéia de ir perguntar a um deles se Jandira ou Toninho são santos. Provavelmente responderiam que sim, mesmo com alguma dúvida. "Santo" é uma palavra de curso muito livre no Brasil; precisamente aquela diferença essencial entre santo e deus carece de validade no Brasil onde, como já se falou, são santos os santos do catolicismo e os orixás do candomblé e afins, são santos as entidades que em outros catolicismos não recebem esse nome, como as Nossas Senhoras, Deus, a Trindade ou o Divino Espírito Santo; e são santos, enfim, as representações de madeira ou argila de uns ou de outros.

Mas estes outros que são o tema deste estudo, o quê serão se não santos? Essa é uma questão mais difícil. Para começar há vários léxicos se cruzando. Por exemplo, o espírita: são espíritos, são desencarnados. Por exemplo, o afro: são eguns. A umbanda: são eguns, ou exús, ou caboclos - quer dizer são eguns de diversas espécies. Por exemplo, o católico: são almas. Ora, essas identificações, corretas que sejam, nos deixam no mesmo começo

desta página há razões de sobra para chamá-los de egúns, almas ou desencarnados. Só que os seus devotos, que não são nunca rigorosamente espíritas, católicos ou macumbeiros, também não os chamam desse jeito.

Entre as devoções habituais dos frequentadores do cemitério temos santos, temos almas e temos crianças. As almas são um círculo nítido mas indiferenciado, um coletivo amplo às vezes concretizado nos números paradigmáticos da multiplicidade, o 7 ou o 13. Os santos, por numeroso que pareça o hagiológico popular brasileiro, estão limitados a um número mensurável de tipos definidos, incansavelmente repetidos. Essa tipologia deve muito aos panteões mediúnicos e afros, e à própria indústria das imagens sagradas. Caso muito diferente ao de outros catolicismos: um hagiológico vinculado à tradição oral e escrita cria, pelo contrário, um continuum de relatos em que é difícil separar uma vida das outras.

Santos e almas formam assim duas categorias de seres nítidamente opostos. Os santos constituem um conjunto de tipos sem limite preciso; as almas são um coletivo genérico, correspondente no além à humanidade encarnada. As almas são almas de mortos; para os santos a alternativa vida-morte não é relevante (neste, e só neste sentido pode-se falar neles como "imortais"). A essência das almas é por definição "espiritual", não materiais; os santos, fortemente associados com sua imagem, recebem desta uma sustentação material. Mediando entre esta dupla de marcada antinomia temos uma dupla menor, com uma oposição de menor grau: a formada pelas crianças e por esse grupo de finados milagrosos. As crianças, pelo seu caráter de coletivo (gêmeos ou duplas de gêmeos) e pelo mínimo desenvolvimento de suas biografias, ficam próximas das almas. Jandira, Toninho e seus iguais se aproximam dos santos pela sua afinidade com "tipos"; mas são chamados habitualmente pelo seu nome próprio. Eles e as crianças tem em comum precisamente a individualidade, expressa no nome e na ligação a um corpo; nessa base mínima de uma biografia se articulam o mundo histórico e o mundo do paradigma, e os santos penetram no continuum da vida cotidiana de seus fiéis. São também mortais e por isso escolhem como cenário as transações entre ambos mundos, o dos vivos e o dos mortos, e como palco o recinto do cemitério. No meio dos fiéis existem, claro está, subconjuntos onde estas categorias podem se ordenar de outro modo. Na cosmologia particular de Pastor Guimarães, Jandira e Toninho são chamados por uma vez de "santos", e mesmo não pertencendo ao topo da hierarquia dos santos mais poderosos se diferenciam assim dos simples "espíritos". Pastor considera o continuum, mas lhe dá uma formulação individual. A falta de uma análise mais demorada, o que aqui se explicou serve para sua cosmologia particular; a análise desta seria suficiente para os fins do estudo se procurássemos o "sentido" dos diversos cultos. Mas o que interessa prioritariamente é sublinhar a confusão da crença comum, que é algo mais que o conjunto das crenças individuais.

Nesse espaço comum, as fronteiras entre estas categorias de seres milagrosos estão abertas, e são ultrapassadas com frequência. Nessa fluidez é que toma força o próprio sistema. O nascimento de um culto pode seguir caminhos diversos, já descritos ou sugeridos ao longo deste capítulo. Uma alma pode ser individualizada; um santo historizado, ou um defunto milagroso dotado de características arquetípicas e assimilado a um santo. Também o culto de uma criança pode se desenvolver e eventualmente acumular história e valor paradigmático. O mais importante é que qualquer desses processos acontece por via da memória, da comunicação e da interpretação cotidianas; a religião deixa de ser um paradigma simbólico bem definido e paralelo à realidade que deva ser entendido por analogia - como sugerem os estudos semânticos do simbolismo - para converter-se em história.

A teoria da "religiosidade popular" segundo a qual os pobres tendem a venerar, devido a uma estranha solidariedade, aqueles santos sobrenaturais que lhes são próximos, pode ser uma boa intuição mal formulada.

Supõe-se, então, que o misero e doente adora misero e doente, malgrado as exceções. Eu pretendo, pelo contrário, que o que diferencia os deuses do povo dos deuses da elite não é a pobreza, a raça nem a condição de oprimido, senão a indefinição, a mutabilidade que advém da sua verbalização deficiente. Enfim, tudo aquilo que os faz semelhantes aos equivocados seres vivos, tantas vezes pobres, doentes e privados de discurso, mas por isso mesmo capazes de encarnar a força mágica da margem.* Ora, falar em marginalidade leva a definições circulares; tudo que é margem com respeito a um centro, como já dissemos, pode ter seu próprio centro*. Se essa desordem parabiológica dos santos margeia a ordem dos cultos particulares, do catolicismo e o espiritismo, não estará ela por sua vez apoiada na estrutura de uma ordem cultural mais ampla?

ISOTOPIAS MIRIM E GUAÇU

Podem se extrair do caótico campo descrito algumas bóias de ordem. Para começar, duas de alcance reduzido; a dos dois agentes, Seu Bento e Pastor Guimarães. Acho que a curta análise que acompanhou a descrição de ambos bastou para demonstrar que, extravagantes que pareçam, seus universos simbólicos são sistemáticos, e isso não pelo empréstimo de sistemas externos (que não são assumidos na sua totalidade, isto é como tais sistemas) quanto pela alta redundância com que os seus elementos aparecem no discurso.

Tanto Seu Bento quanto Pastor insistem em três tipos de falas: aquelas que formam o ritual, mitos de origem deste ritual ou de personagens que participam nele, e relatos autobiográficos. Os elementos do sistema ganham um sentido na passagem por estes três campos. Levando a sério uma deixa um tanto irônica de Bourdieu, "para criar mitos socialmente aceitáveis é suficiente, como vemos, deixar jogar as palavras" (Bourdieu 1980) A confusão de imagens do santuário

de Seu Bento ganha formas de paradigma quando se considera no contexto das relações do agente com sua mãe carnal e do finado com sua mãe espiritual. No sistema de Pastor Jandira e as pombagiras convivem e interagem e por isso não se confundem: uma rejeita as flores vermelhas que correspondem às outras, como rejeita um fogo que a converteu em santa e que ameaça no futuro às outras se por sua vez não se santificam. Padre Cicero e a Escrava Isaura tem seu lugar em um esquema bem organizado pelo diálogo de uns e outros no discurso de Pastor, e que ganha plausibilidade para outras pessoas na medida em que se estende o prestígio do agente.

Ora, como se efetiva essa transmissão? Pode ser que um jogo de palavras individual possa criar um sistema, mas como esse sistema pode ser plausível ou inteligível para pessoas diferentes do indivíduo criador? Por que outras pessoas aceitam um paradigma proposto de modo mais ou menos aleatório?

No caso que nos ocupa, é necessário saber se sistemas/isotopias como os traçados por Seu Bento ou Pastor Guimarães, ou por mim mesmo no primeiro capítulo, respondem, afinal, a alguma isotopia de maior abrangência que dê sentido aos cultos do cemitério no seu conjunto e que permita a fácil participação neles de pessoas cuja visita aos mortos acontece uma só vez por ano.

Inferir essa isotopia do inventário mítico-ritual do cemitério seria, no entanto, difícil; tanto, que parece mais fácil começar descartando vários critérios de ordem usados em outro tipo de análises mas que resultam inválidos aqui:

• Não há uma divisão clara da atividade em diversas modalidades religiosas. E essa divisão não existe nem da parte dos fiéis nem da parte dos santos; tampouco da parte das oferendas. Os fiéis passam com facilidade de um culto a outro, e misturam sem dó oferendas de todas as cores. Os santos apresentam acepções muito diferentes, e ainda opostas. As oferendas não estabelecem relações unívocas com nenhum dos lugares de culto.

• Não há uma equivalência entre as diversas acepções do mesmo santo: Jandira não é o mesmo que uma Pomba Gira, Toninho não se reduz a um preto velho ou a Santo Antônio.

• Não há, enfim, uma organização discreta dos personagens; é possível colocá-los em triângulos ou cruzeiros só quando limitados em número; a totalidade dos cultos carece da significação que mostra uma parte de si mesma.

Os critérios positivos de ordem que poderíamos aduzir são heterogêneos. Um deles é parcial: o âmbito do Exú - embora seus parentes possam se repartir por outros espaços do cemitério - se mantém "puro". É nele onde se pratica um culto bem caracterizado, razoavelmente idêntico a cultos praticados fora do cemitério. Dentro dele, há uma linha nítida de separação entre o que é de Exú e o que não é.

O outro critério se afasta muito das linhas de análise seguidas até o momento. Embora não existam para os cultos do cemitério critérios rigorosos de classificação, também é verdade que existem claras tendências "estatísticas", regras preferenciais que substituem com eficiência as regras qualitativas descartadas acima: há três modalidades religiosas principais no cemitério - a católica, a mediônica e uma terceira de mediação entre as duas. Cada uma tem um elenco mais ou menos constante de fiéis, personagens sagradas e atributos, e o que flui entre eles é em qualquer caso minoritário. A indefinição dos santos é marginal, e afeta sobretudo, e ainda assim de modo marginal, as figuras do campo intermediário.

Os santos se multiplicam, é verdade, mas há uma diferença muito grande entre os primeiros que foram descritos - os do triângulo e os da cruz - e os que os seguem em importância. Mesmo que seja por razões circunstanciais - Toninho ou Jandira estão enterrados em lugares de muito acesso, Rosângela e a Desconhecida em recantos afastados - o fato é que essa circunstância os fez mais significativos, ou significativos para mais pessoas, e é por isso legítimo analisá-los por separado.

Levanta dúvida, de qualquer modo, o fato de que os dois critérios de classificação expostos sejam de natureza diferente. O segundo sugere que só é possível organizar a totalidade da atividade cultural do cemitério segundo regularidades estatísticas dependentes do campo religioso brasileiro. O primeiro mantém a possibilidade de uma ampla isotopia que tem seu centro no mesmo cemitério, lugar de encontro do Brasil e da morte.

TERCEIRO CAPITULO

O ALEM DO BRASIL

I

O ALEM PLURAL

A Hidra

Em uma das últimas ocasiões em que visitei o Cemitério da Saudade, no sábado da Semana Santa, ao passar no Trancarruas, encontrei um grupo de umbandistas que cantava pontos com algum cansaço. Nada que não tivesse observado em anteriores ocasiões. Quando ia embora pude ouvir um ponto inabitual:

"Exú tem duas cabeças,
ele faz sua gira aonde quer!
Uma é Satanás do Inferno,
outra Jesus de Nazaré"

Associar Deus e o Diabo pode ser heterodoxo, mas não é novo. Dos maniqueus a Salman Rushdie, passando por Goethe ou W. Blake, é grande a intimidade entre os dois Absolutos opostos. Mas a mensagem do ponto é mais radical: Cristo e Satanás, os grandes, não são senão fragmentos do Exú das giras, um deus do partido alto. Como esse ponto não é muito conhecido, e não passa de ser uma colagem de outros pontos, seria possível deixá-lo de lado, e pensar que os celebrantes que o cantavam estavam mesmo cansados e não sabiam o que diziam. Mas acontece que esse deus de opostas cabeças pode ser o legítimo totem do Brasil; é o que se indaga neste capítulo.

Os ciclos e suas alianças.

Para quem pesquisa religiosidade popular é natural procurar ciclos festivos, datas, todo tipo de ordenações do tempo anual que sirvam de arcabouço ao rito. No caso do cemitério, o tempo parece perder sua variedade. Os ritos são iguais a si mesmos seja qual for o dia do ano em que aconteçam, embora haja dias em que acontecem em maior número. À escala da semana, a segunda-feira é um dia dedicado às almas e nele o cemitério é especialmente concorrido; e o mesmo acontece, à escala do ano, com o dia de Finados, 2 de Novembro, em que o cemitério se converte em espaço ritual prioritário e popular; em volta dele, sobretudo se coincide com um fim-de-semana, cria-se um breve ciclo festivo da morte.

A data já tem algo digno de atenção: tomado do calendário católico, esse 2 de Novembro, dedicado tradicionalmente às almas comuns, se afirma como dia ritual em detrimento do 1 de Novembro, dia assinalado pela Igreja para celebrar todos os santos.

Ora, existe um outro tempo do ano em que o cemitério é muito visitado, embora de um modo menos "explicito", sem matéria no jornal nem feira na porta: é a Quaresma-Semana Santa. Nesse período, aliás, se concentram no cemitério as sessões de Umbanda, que só se repetem em Finados.

Enfim, um ciclo, que vai da Semana Santa a Finados e de Finados à Semana Santa. Mas um ciclo cujo caráter não está muito claro.

Quaresma e Semana Santa são períodos rituais caracteristicamente cristãos, que fazem sentido em um conjunto que abrange o ano todo, e estão correlacionados a outros períodos - Advento, Natal, etc. - referidos a diferentes episódios da vida de Cristo. Com este ano ritual, o cristianismo reformulou antigos calendários baseados principalmente no ciclo lunar. O Dia de Finados e seu adjunto, o Dia de Todos os Santos, são festas pontuais, reguladas pelo calendário solar e de instituição mais recente.

Semana Santa comemora uma figura paradigmática, a de Jesus Cristo; é um "rito de passagem" que narra uma paixão-morte-ressurreição, e representa o ponto culminante de todo ritual cristão. Os dias 1 e 2 de Novembro, no catolicismo, são celebrações privadas, familiares, que comemoram os mortos próprios de cada um, um "passo" sem retorno de seres mortais, muito longe do paradigma.

A associação estreita de ambas datas parece uma característica peculiar do catolicismo brasileiro. O culto tradicional das almas, por exemplo, reunia ambas datas. Um artigo publicado no Correio Popular de 2 de Novembro de 1934, lembra que 30 anos atrás - isto é, até o final do Império - existia uma procissão no Dia de Finados que saía da velha Matriz, com sacerdote e Irmandade das Almas. Em tempos mais distantes se realizava ainda em Campinas a Visita às Almas, à meia-noite do Dia de Finados. Tratava-se de uma espécie de Folia, com música e canto, que percorria as casas, à luz de velas, e a que acompanhavam as que parece as mesmas almas. As descrições deste ritual e de "causos" ocorridos com as almas que formavam no cortejo são numerosos pelo Brasil afora, e na maioria dos casos situam o ritual na Semana Santa. José Nascimento de Almeida Prado o descreve cuidadosamente como própria da Sexta-Feira Santa ou de todas as sextas da Quaresma. Lia Garcia Fukui, falando do culto aos mortos no sertão de Itapeirica, explica que "a Recomendação às Almas realizada na noite da Sexta Feira marca um momento de grande desamparo" porque "os bichos estão andeijos" e "o mal anda solto". No período da Quaresma, a proteção dos santos está praticamente ausente - de fato estão cobertos com um pano roxo - e as almas são o único recurso sobrenatural disponível. Na Bahia, o velho estudo de Manoel Querino descreve o ofício das almas, celebrado na Semana Santa, com traços muito semelhantes aos recolhidos até aqui, com adição de açoites e correntes nos pés. Querino adverte: "A encomendação das almas era uma detestável prática religiosa, saturada de idéias absurdas, embora sustentada com

ingenuidade ou boa intenção"(p.282)Provavelmente tanta severidade era proporcional à tendência a ver neste tipo de práticas a influência atávica e entorpecente dos negros angolanos:

"...daí surgiu o candomblé funerário no Brasil, o culto dos mortos, a encomendação das almas e mil outros hábitos supersticiosos, do domínio do folk-lore"(Ramos 1940 p.212).

É digno de atenção que cinquenta anos mais tarde - depois da reivindicação dos cultos africanos e depois de muitas polémicas sobre a pureza desta africanidade - Anaiza Vergolino da Silva venha a recolocar o tema do sincretismo a partir do reconhecimento de um ciclo ritual especificamente cristão dentro do candomblé tradicional. Se os candomblés "puros" assumem e formulam a seu modo o ciclo da Semana Santa, não é tão surpreendente que seja precisamente o único culto nitidamente distinto e estigmatizado, o único restrito aos seus adeptos, que assuma dentro do cemitério uma cadência ritual essencial da religião oficialmente dominante no campo simbólico de fora.

Que existam "empréstimos" constantes entre os diversos sistemas religiosos, que a barreira entre eles apresente muitas janelas, não é tese que precise de muita demonstração. Mais intrigante é a eficiência dessas barreiras invisíveis que induzem a reinterpretação de todos os elementos que as atravessam.

Se a simbologia católica tirava algum significado da oposição entre Semana Santa e Dia de Finados, está claro que quando no Brasil essa oposição se neutraliza o resultado deve ser um esquema simbólico de valor substancialmente diferente ao do católico.

O Cruzeiro se ergue na entrada do cemitério, e os tumulos milagrosos desenharam sua sombra; é nessa conjunção que o homem da cruz se converte em um avatar do homem da encruzilhada.

Raízes do outro Brasil

Na conversa de avião que figura à frente desta obra, o Além aparece como um dado imediato da vida no Brasil. Não só para o olhar do estrangeiro: o Além do país tem sido objeto de alguma atenção por parte de seus intelectuais. Há anos, com o intuito de lhe achar a origem. Mais recentemente, para dar-lhe nome ou sentido. Sem descer do avião, vamos resenhar aqui essas duas tentativas.

Uma questão é assim, saber quais sejam as raízes históricas desse Brasil que se sente e não se vê. Algum providencialista julgou que Deus teve o cuidado de trazer a estas terras gentes das raças mais proclives à crença. E não eram poucos os que, na virada do século, manifestavam opiniões em sentido muito próximo:

"O Brasil, pela junção de uma raça de sonhadores como os portugueses com a phantasia dos negros e o pavor indiano do invisível, está fatalmente à beira dos abismos de onde se entrevê o além" (em João do Rio, p. 215)

É fácil reconhecer na declaração mais uma versão da prestigiada fábula das três raças. Nessa história do outro mundo brasileiro duas fontes parecem se impôr: o "animismo" dos negros escravos e o espiritismo kardecista importado da Europa - o elemento índio, como na versão de Nina Rodrigues, sofre um eclipse ao menos temporal.

O "animismo" negro é tema de uma das mais antigas tradições antropológicas do Brasil, largamente citada em todo este trabalho. Herda o que por ventura resta do além caboclo; catimbós e pajelanças brasileiras, na medida em que sobrevivem, caem cada vez mais na órbita do "afro".

O espiritismo, que chega ao Brasil na sua versão francesa, kardecista, não é já uma herança transmitida pela genealogia, mas uma moda ou ideologia que, no dizer de Otto Maria Carpeaux, acena para algo muito fundo, compatível com as influências formativas do caráter nacional.

Para Renshaw (1969), de quem tomei a citação anterior, essa conexão do espiritismo com a alma nacional se dá através de fatores sociológicos um pouco contraditórios: patriarcalismo e personalismo, mas também desagregação familiar e social; pobreza e falta de saúde, mas também a cultura dissidente, anticlerical, de massas de imigrantes europeus, cuja situação na época em que Renshaw elaborou seu estudo, e no eixo Rio-São Paulo, não podia ser caracterizada como de "pobreza e falta de saúde". O trabalho de Renshaw não carece de mérito, mas é característico de uma certa tendência, que considero injustificada, de relegar o fenômeno para as margens da cultura brasileira, ou de juntar sob seu nome - é o que Renshaw faz - todas aquelas características "anômalas" da civilização tropical. Coisas dos sociólogos da época.

Ronald Warren Jr., em um artigo de 1968 expõe a proposta um tanto mais ousada de pôr o espiritismo brasileiro em conexão com a cultura portuguesa, e mais concretamente com sua dupla bruxaria/sebastianismo. Por muito longe que pareça do cotidiano dos espíritos brasileiros, o artigo de Warren tem o mérito de estender o fenômeno ao âmbito da "alta cultura", do lado dos patrimônios e não das carências.

A busca das fontes do outro mundo brasileiro é bem mais difícil que muitas outras buscas, porque é excessivamente frutífera; acham-se muitas fontes, nunca é possível achar uma só. A polêmica que porventura existe entre os que postulam uma ou outra fonte para esse amor brasileiro pelo além é benígna; não podia ser de outro modo, tratando-se do espaço imaginário das três raças. O tema dos espíritos parece que une e não separa os brasileiros, e as fontes deságuam num oceano de rara homogeneidade. Não é estranho que os sociólogos da religião no Brasil tenham mudado de rumo, privilegiando uma perspectiva que parte das diferenças.

Sociologia do Além

Em sua maior parte, os estudos sobre religião desenvolvidos no Brasil partem da categoria "campo religioso" cunhada por Bourdieu (1982). É tentadora essa categoria em um país que passou de uma pretensa unanimidade católica ao talvez mais amplo "mercado" religioso do mundo.

Mas na descrição a categoria vaza. A identidade das instituições religiosas subsiste em tanto se repara nas versões "eruditas" de cada religião, ou se o critério são as fronteiras que as igrejas traçam entre si. Neste caso a idéia de "campo" se extrema, e alcança a topografia. O "campo" religioso pode assim ser localizado no plano real da cidade (por exemplo, em R. C. Fernandes 1982). Uma utilização rigorosa do conceito de Bourdieu fornece a discriminação que faltava à tradição interpretativa brasileira; mas de outro lado nos obriga a ver a religião brasileira de um modo exterior e dialético, quando a visão do fiel é pelo contrário substancialista, tirando importância às divisões e enfatizando pelo contrário a comum "fé em Deus".

Para Carlos Brandão (1980) há nos níveis sócio-econômicos mais baixos de cada uma das diversas áreas religiosas presentes no Brasil (a católica, a protestante e a mediúnica, segundo sua classificação) elementos do ethos e do ritual que se aproximam aos característicos dos níveis equivalentes das outras áreas. Em outras palavras, existe uma estratificação das religiões que neutraliza no plano horizontal as divisões entre igrejas. Seja entre protestantes, entre católicos ou entre adeptos de qualquer religião de possessão, há uma série de características comuns que se aproximam da prática de fiéis seguidores de doutrinas opostas. A pluralidade e a dispersão dos agentes religiosos

aumenta quando a renda diminui. Quanto mais pobre a igreja, mais valem nela os cantos, as danças, a expressão corporal. Quanto menos se possui, mais se é possuído. A intervenção de uma alteridade na conduta cotidiana ou ritual das pessoas é uma característica da religião popular. Orixás, espíritos desencarnados ou demônios obsessores são fundamentais para a religião do povo, seja qual for a doutrina que se siga.

Quando se trata de discutir o setor popular - isto é, maioritário - do campo religioso brasileiro, essa ala mediúcnica tende por isso a suplantar ao todo (por exemplo, em Brumana 1990 p.160). Seja por aspectos qualitativos, como os anotados por Brandão seja por razões quantitativas - uma avaliação exata dos adeptos de alguma prática mediúcnica é difícil sobretudo por causa da ampla medida em que a prática ocorre independentemente de uma afiliação estável; mas em qualquer caso é razoável pensar que constitui uma via religiosa majoritária no povo brasileiro na atualidade, suplantando o papel representado outrora pelo catolicismo ortodoxo.

Vazando e tudo, o conceito de Bourdieu dava conta da distribuição sincrônica do mercado religioso brasileiro. O que subsiste de espaço comum depois dessa fragmentação poderia ser considerado um resíduo do modelo. Afinal, já houve em décadas passadas demasiados estudos de "sincretismo" que tendiam a interpretar a totalidade do universo religioso brasileiro como um resíduo; é justo prestar atenção às formas organizadas que nele podem se identificar. Mas o resíduo continua sendo grande demais, como percebem estudiosos e fiéis. Se nos anos setenta andou se descrevendo no Brasil uma taxonomia do espaço religioso, nos anos oitenta interessam as muitas correntes que perpassam os limites daquela. Alguma desordem sempre subsiste quando acabamos de ordenar a paisagem. Não é importante até que alguém suspeita que nessa desordem se escondem dados essenciais do que tentamos definir.

Gilberto Velho ensaia algumas denominações desse caos em um artigo de 1982 - na verdade uma resenha de vários estudos sobre umbanda e candomblé realizados por aqueles anos no Rio de Janeiro.

Segundo Velho, "não se trata de defender a tese da existência de uma vasta e indiferenciada 'religião popular' onde a crença em espíritos constituiria a base e o eixo definidores". Trata-se, pelo contrário, de várias religiões, com diversas definições do racional, preocupações éticas e técnicas corporais. Mas, como chamar então ao que umas e outras tem em comum? Continuum, segundo a fórmula de C.P. Ferreira de Camargo? É um conceito demasiado impressionista, e ainda castigado por umas conotações de linearidade e progressão inapropriadas. Sistema cognitivo, sistema de crenças ou símbolos? O universo tratado é demasiado variável para que se possa aplicar algum desses nomes ao con-

junto; há, certamente, sistemas; no extremo, cada igreja e cada terreiro tem o seu, o que não nos aproxima de uma definição. A opção de Velho é parafrasear uma conhecida definição de cultura de Geertz: "pode-se dizer que na sociedade Brasileira a crença em espíritos e sua manifestação mais ou menos frequente constitui tema básico na rede de significados que a percorre"; mas isso não passa de uma afirmação geral que não esclarece o tema nem facilita seu comentário. O sociólogo Douglas T. Monteiro, em artigo já citado (Monteiro 1982) ocupou-se largamente deste assunto, analisando a prática de várias igrejas que se servem para seu culto de meios massivos e "modernos": grandes concentrações em estádios, programas de rádio, etc. Por cima das definições - protestantes, católicos ou espíritas - aparecem em relevo tendências comuns ao que Monteiro chama de "ecumenismo popular". Um vasto santoral "sincrético" serve para "especificar" uma divindade que não é "ociosa", mas sim vaga, longínqua; um vago consenso se estabelece sobre a realidade dos personagens cultuados; inclusive exús e pombagiras - que seriam ignorados ou alheios em rituais "cultos" - participam aqui, sequer como antagonistas. É importante a crença numa espécie de "fluido", difusamente divino, que pode transmitir-se dos modos mais variados, sendo essa transmissão o objetivo central dos rituais. Nesse "ecumenismo popular" a insistência na teologia é nula, e o mesmo pode se dizer da ética. Algo compreensível, já que a igreja ou a comunidade viram-se substituídas por um conjunto flutuante de fiéis, pouco interessado em excluir opiniões ou indivíduos. As diversas opções não se isolam, senão que se convertem em membros complementários. Douglas T. Monteiro comentava esta situação em função de certos enunciados de Peter L. Berger; a fluidez da doutrina, seu escasso contraste, viriam dados pela ruptura do monopólio religioso e a dificuldade conseguinte de manter uma estrutura de plausibilidade, uma "Weltanschauung" definida.

Em um trabalho recente, Patrícia Birman (1989) retoma o assunto com maior extensão e radicalidade, já que não se enfrenta com entidades razoavelmente definidas como orixás, santos ou guias, mas com elementos do que ela chama "modos periféricos de crença" devotados a seres parecidos aos que aqui estamos tratando, no seu caso as almas e a Escrava Anastácia. O texto de Birman aparecera várias vezes no sucessivo, mas por enquanto, só como continuação do argumento até aqui seguido. Para ela, outras aproximações a esta periferia religiosa - como a de Douglas T. Monteiro - se baseiam, em definitivo, numa equiparação do campo religioso ao campo das instituições religiosas, com a consequente expulsão do resto ao inferno "associal" e "instrumental" da magia. Uma das consequências deste esquema seria a visão do sincretismo - de Bastide até hoje mesmo - como uma superposição duvidosa de paradigmas, desses sistemas a que Velho aludia. Patrícia Birman propõe uma mudança de ponto de vista, coincidente com a que aqui sugerimos: tomar esse campo, ou essa rede, ou esse

continuum, da perspectiva dos fiéis. Não é simplesmente uma escolha axiológica do "emic", senão um recurso - pode até ser um recurso retórico - que pode se revelar mais ágil. É o que P. Birman sugere quando diz que "tanto homens quanto deuses podem trafegar entre igrejas". Isto é, dando um curto passo além, que Birman não dá, sugiro que esse aspecto fluido da religião brasileira possa ser melhor entendido se - adotando uma atitude própria das classes populares - falamos desses santos, dessas almas e desses espíritos como de uma população realmente existente.

Manuel G. Estévez propôs, em um artigo de 1984, a adoção do "panteão" como categoria e unidade de pesquisa dos subsistemas do catolicismo. Não é idéia nova, anuncia o autor. O estabelecimento, a descrição de um panteão tem sido durante muito tempo a base de qualquer estudo de religião. Tomemos uma monografia etnográfica, ou qualquer história das religiões, e veremos que nelas se fala dos deuses, de sua vida, seus fatos, seu caráter e seu ocaso. Mas, referida ao estudo da religião de casa, trata-se de uma proposta de duas faces. Para começar, obriga a um certo estranhamento bastante para igualar nossa percepção dos altares da paróquia católica provinciana e das assembléias de ídolos exóticos que descrevem os antropólogos, e para oferecer dos primeiros uma descrição pelo menos tão densa quanto se exige dos segundos.

Sobretudo, a categoria "panteão" pode facilitar o estudo comparativo de sistemas religiosos, de outro modo completamente heteróclitos. Se trata, enfim, de adaptar como método de estudo um recurso que os fiéis brasileiros praticam a cada hora, dedicando aos mesmos personagens interpretações e devoções diametralmente opostas.

Está claro que esse modo de falar não implica o que chamaríamos de "crença". Durante longos séculos de fechado rigor cristão, os deuses da antiguidade pagã foram tema de escritores cristãos, explicitamente descrentes deles. A teoria de Euhemero - os deuses antigos foram reis e bruxos divinizados - era moeda corrente, e desse modo a descrença não era incompatível com a certeza de sua verdade histórica.

Mas quero sugerir aqui que para entender corretamente esse olimpo de rua em que os deuses do povo vivem, seria talvez necessário abusar um pouco do suposto metodológico e acreditar na existência dos deuses um pouco mais do que é costume entre sociólogos.

Excursus metodológico: Acreditam os sociólogos no Além?

Crer nos deuses é uma opção mais respeitável do que supor o crítico A resumido no antecapítulo. É possível responder-lhe com uma contracritica, perguntar por qué a sociologia da religião tem dificuldade em falar dos deuses e precisa procurar conceitos que definam e margeiem seu espaço.

Não se diz "os deuses são..." ou "os deuses fazem..." ou "os deuses comem...". Se diz que os crentes "pensam que" ou "acreditam que" ou "se representam..."

Não é por considerações empíricas. A suposta existência de deuses cataliza inúmeras atividades dos seres humanos; os deuses estão, no mínimo, no mesmo caso que outras enteléquias sem suporte "corporal" como o fim de ano, a data do carnaval, o metro, o superego, a inflação. Está claro que tais seres não seriam a mesma coisa sem um amplo consenso social quanto à sua essência e existência, mas só um cretino se esforçaria em lembrar isto o tempo todo a seus leitores. Ninguém diz que o cidadão "acredita" ou "se representa" a subida de preços, mesmo que esta só seja possível em virtude de certas crenças e representações.

Na sociologia da religião, porém, esse esforço parece obrigatório. É uma necessidade central em qualquer estudo especificar as mediações principalmente psicológicas que dão eficiência ao deus ou ao símbolo. Representação, símbolo, significado, crença, são categorias ubíquas em qualquer texto que trata de religião, e que servem para marcar sem dúvida nenhuma um palco adequado - a mente humana individual - para tudo aquilo que está se descrevendo. É claro que a aceitação do indivíduo - com a sua alma - como átomo natural dos processos sociais obriga a prestar contas a todo momento da substância - e da plausibilidade psicológica do que estamos descrevendo. É um individualismo que, longe de se manter neutro em questões religiosas, estabelece uma aliança estreita com o cristianismo.

Os cientistas sociais não acreditamos em deuses porque as nossas tradições intelectuais estão comprometidas com o cristianismo. Como cristãos acreditamos em um Deus só; ou como não cristãos desacreditamos de um só Deus. Mas deveríamos contar com essa crença ou essa descrença própria na hora de nos aproximarmos a outras.

É conveniente lembrar, nesse sentido, que os conceitos de filiação gramsciana, como "religião subalterna", "popular", etc., malgrado sua fecundidade, tem produzido com frequência um efeito paradoxal. Vistos sempre como epifenômenos - desvios, reinterpretações, etc. - de uma outra religião "cult", "oficial" ou "hegemônica" que sempre está fora de foco, as formas religiosas populares levam vida de "anomalias". O que se faz habitualmente quando se fala em "religião popular" é atribuir à dita "religião hegemônica", pelo simples fato de não estudá-la, uma plausibilidade não vinculada à crença. Para a popular se reserva uma crença independente da plausibilidade; em outras palavras, uma crença incrível que deveria ser explicada ou interpretada de algum modo, substituindo um "significado" à seu caráter histórico. Poderia se fazer as diversas "semiologias" da religião a crítica que sugere Marcio Goldman falando em Candomblé (Goldman 1990 p.125): as religiões certamente

compõem o mundo; dizer que o reflete é, paradoxalmente, excluí-las daí.

Para compreender adequadamente o mundo que estou descrevendo acho necessário medir a distância entre crença e plausibilidade, sem reduzi-las a um binômio interior/exterior - como seria por exemplo prática vs. ideologia religiosa. O Brasil, onde uma pluralidade de espíritos podem se manifestar no mesmo indivíduo, não é terra propícia a estas diferenças entre o íntimo e o social.

Crer ou não crer.

Ora, a crença não é a mesma coisa para todo mundo. Crê-se em coisas diferentes, mas também de modos e por razões diferentes.

Análises de crença e/ou plausibilidade de proposições tem sido praticadas até por psicólogos experimentais (Osherson, Smith & Shafir 1986) cujas conclusões mostram, entre outras coisas, que o grau de plausibilidade das proposições nem sempre respeita os limites entre o silogismo legítimo e o sofisma, e menos ainda depende da constatação empírica; nada que um estudante de antropologia não deva saber.

Rita L. Segato, falando do panteão próprio do Xangô recifense, comenta que os iniciados - que obviamente depositam sua fé nos orixás - não acreditam que os mitos que deles se contam sejam verdadeiros, históricos. Isso é tanto mais notável quando lemos a lista de mitos oferecida pela autora, composta de relatos absolutamente verossímeis, da perspectiva de nossa racionalidade: amórios, malandragens, desgraças conjugais. No entanto, é segundo esses relatos que os adeptos do xangô interpretam e regulam sua conduta.

No extremo oposto, vimos como pode se não crer em entidades - as Fombagiras e Exús do cemitério, por exemplo - de cuja existência não se têm dúvidas; talvez os mesmos informantes de Segato julgam verdadeiras muitas coisas do sobrenatural nas quais não creem. Já João do Rio comentava, fazendo referência ao espiritismo carioca do começo do século, que "os que não praticam a moral, aceitam a parte fenomenal" (Rio, 1906, p. 214).

A aporia entre a pluralidade de sistemas religiosos e essa espécie de fluido que circula entre eles pode de algum modo se resolver separando, como disse, crença e plausibilidade, esses dois termos que para Berger compunham o dosel sagrado que dá conta do mundo.

No caso brasileiro há uma fenomenologia do sobrenatural de enorme densidade e abrangência. Para enfrentá-la existem sistemas religiosos (simbólicos, éticos, etc) diferentes, cuja escolha depende da biografia de cada fiel. A existência de espíritos e outras entidades invisíveis não é um fato

confinado nesses sistemas; por isso não é um problema de crença - no limite, é um fenômeno natural, e não religioso. Trata-se na prática de entidades independentes, que o ser vivo não pode negar, mesmo quando pode manipulá-las ou afastar-se delas. Os exemplos abundam em toda a bibliografia citada. O que o fiel encontra não é uma teia de significados, mas uma teia de forças.

Esse mundo fluido e inegável dos seres invisíveis não se apresenta ao brasileiro como uma experiência subjetiva, senão como uma evidência no palco social e até como uma prevalência do social no foro íntimo. Ainda, dessa diferença entre a crença individual e a objetividade independente do sagrado surge uma atitude que em outro contexto não duvidaria em chamar de cínica. É o caso, por exemplo, de Pastor Guimarães, que incorpora exús e oferece com eles trabalhos "pesados" mas ao mesmo tempo os execra e nega qualquer trabalho com as linhas "da esquerda". Pode ser cinismo, mas não será hipocrisia, porque há uma consciência, partilhada pelos seus clientes, de que a ordem moral do mundo ultrapassa em muito o âmbito de decisão do indivíduo.

Por fim, essa plausibilidade separada da crença é curiosamente afim à ciência; vimos em várias ocasiões que o discurso científico e o religioso rivalizam no Brasil na expressão de alguns "conteúdos" permanentes. A paixão da Umbanda - herdada do Espiritismo - pela ciência, ou por um discurso acadêmico "neutro" não é simplesmente devida ao fascínio por um linguajar dotado de status. É, sobretudo, um discurso integrador, e alheio aos falantes, que comunica a percepção de uma realidade substancial independente e consensual. Os brasileiros podem discordar pela sua crença, mas se reencontram na percepção da realidade. O discurso "científico" do pan-espiritismo não suscita resistência porque apresenta não como postulador de doutrinas nem como narrador de mitos, senão como intérprete de experiências.

II

O ALÉM FAMILIAR

Já que a existência do Além não depende dos cuidados das instituições religiosas ;já que, pelo contrário, constitui uma percepção imediata da realidade, cabe perguntar em que meio se educa essa percepção. O caráter ubíquo e consensual que outorgamos ao Além brasileiro nos obriga a encontrar para esse encargo um meio também ubíquo e consensual.

Uma das crenças mais caras aos políticos conservadores é que a família é a célula básica da sociedade. Essa crença não é bem considerada no meio da esquerda, que aprecia mais o indivíduo, as grandes agremiações sociais ou o estado. Um dos pressupostos de nossa consciência moderna é que a família não é uma unidade pertinente para estudar os fenômenos sociais e, ainda, que não é uma unidade legítima para a articulação da vida pública em uma sociedade civilizada. Essa queda de estatuto do parentesco é algo que deve nos diferenciar netamente das sociedades simples ou das sociedades arcaicas.

Ora, seguindo um modo de argumentação felizmente banido do meio acadêmico, seria possível prever uma sintonia entre uma expressão "primitiva" da religião, como esta espécie de animismo que nos ocupa, e a rede estruturante, o parentesco, que é própria das sociedades primitivas. Aventurei-me por essa hipótese cuidando, porém, não ir longe demais; indaguei simplesmente nos meus vizinhos.

Meus vizinhos e o outro mundo.

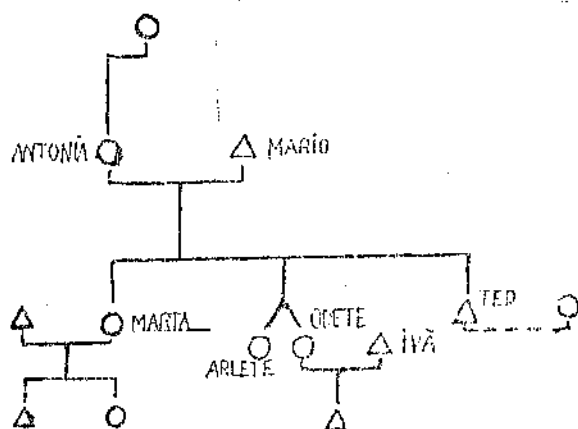
Meus vizinhos, os Lazzarini-Barbosa, no tempo em que esta pesquisa começava a se encaminhar, formavam um casal bem próximo ao que deve ser a média da classe média-baixa paulista. O homem, Seu Mário, descendente de italianos; a mulher, Dona Antônio, nascida no interior, de família de sitiantes, e vinda com a mãe viúva a trabalhar na cidade, no final dos anos quarenta. Ambos já próximos aos sessenta anos. Apesar de um relativo bem-estar econômico, duas desgraças tinham ensombrecido a vida do casal: uma filha excepcional - de um parto de gêmeas - e a morte em acidente de carro do único filho varão, o cacula.

No momento em que tratei com eles, moravam numa casa do setor mais popular do Bairro de Guanabara, com sua filha excepcional, já com cerca de trinta anos, e mantinham estreitas relações com outras duas filhas:

primogênita, casada com um engenheiro escocês, e a outra gêmea, casada com um bancário nacional. Da primeira tinham um neto de 1 ano, e mais um a caminho. Da segunda, um outro neto já com sete anos. A vida da família acontecia em volta das crianças, único elo viável de uma convivência deteriorada por conflitos frequentes. Falava-se constantemente de crianças, festejava-se em volta das crianças. Não era uma atitude eventual. A filha mais velha, Marta, comentou alguma vez - no caso, referindo-se ao pai - que a única relação harmoniosa na sua família dava-se precisamente nos primeiros anos de vida dos filhos, para azedar no momento em que estes cresciam e se definiam.

As tensões entre os membros da família me beneficiaram como antropólogo de fundo de quintal, fazendo-me ganhar confidências de uns e outros, e me dando a conhecer assuntos da intimidade do grupo. Obviamente, os dados que faço aparecer aqui são os estritamente relativos ao tema - bem conhecidos, com a exceção de certos dados contextuais, por outros membros da vizinhança - e os nomes estão trocados.

Até cinco anos atrás morava ainda com eles a mãe da esposa, mulher de mais de oitenta anos; as netas lembravam da avó como uma mulher ágil e ativa até o dia de sua morte, uma "meio índia" que gostava de cigarro de palha e prendia todo o cabelo numa longa trança. Apesar de fortíssimos atritos entre os membros dos casais, entre irmãos e entre cunhados, tratava-se de uma família estável, comparada sempre com vantagem à família do genro brasileiro, cujo pai e irmão são bêbados e, como ele próprio, homens de pouco caráter.



Nenhuma das pessoas que aparecem no quadro tem uma dedicação especial a qualquer religião. A primogênita frequentou uma organização missionária protestante para jovens, e mais tarde casou na Igreja Presbiteriana, do marido; a prática religiosa de ambos é puramente protocolar. O pai mostrara em outros tempos algo das atitudes antirreligiosas típicas do proletariado dos países mediterrâneos, mas já não mais fazia questão delas. A mãe e a irmã se aconselham com certa frequência com uma vizinha benzedeira de linha mais ou menos umbandista, mas existe por parte dos outros uma pressão forte

contra envolvimento mais profundos com religiões mediônicas, que nunca chegaram a acontecer. O genro nacional é católico com o mesmo pouco empenho dos outros e mais uma certa aversão a temas mediônicos. Apesar da escassa vida religiosa, as relações com o além dos diversos membros da família são de alguma relevância, como passo a descrever.

Durante longos anos, dona Antônio padecia manifestações mediônicas. Foram estas de dois tipos: às vezes, incorporava uma preta velha, da que ouvi falar somente uma vez. Maior importância na vida familiar tiveram as chegadas de um "santo bruto", que fazia a mulher rolar pelo chão e se arrastar como uma serpente. Só o filho caçula tinha a faculdade de fazer a mãe voltar daqueles estados, com a ajuda de fios de contas fornecidos por vizinhos umbandistas, que insistiam na necessidade da mulher "desenvolver" sua mediunidade. A pressão do marido e da filha primogênita foi, porém, muito forte, e a mulher nunca chegou a se iniciar.

A chegada de uma filha excepcional, de um parto duplo, já tinha alterado seriamente a vida de todos. O nascimento tinha acontecido contra a vontade do pai, que não achava possível no momento manter mais uma criança; foram duas fêmeas, e uma delas com uma séria deformidade no crânio, que a deixou muito tempo à beira da morte, em meio a constantes crises. Ficou para sempre dependente dos pais e dos cuidados médicos. Segundo comentário de Maria, "a gente acostumou a sentir a morte próxima". A outra gêmea, de saúde muito minguada, manteve sempre uma forte dependência com respeito aos pais, que criaram de fato o seu filho, quando engravidou ainda nova.

O nascimento da excepcional foi explicado para dona Antônio como rédito de uma encarnação anterior. Ela teria sido a babá da filha de um fazendeiro, a qual morreu por fratura de crânio caindo do cavalo; não se resignando a perder os cuidados de sua mãe preta, teria reencarnado como filha natural desta. A deformidade cranial era o estigma físico de sua morte, que destinava a antiga servente a cuidar assiduamente dela por mais uma vida.

A vontade de prolongar além da vida uma relação com parentes ou outras pessoas próximas, tanto por parte dos mortos quanto por parte dos vivos, é uma das principais fontes de perturbação da vida cotidiana. Odet, comentando algum desses casos acontecidos na sua família, dava exemplos de outros acontecidos com pessoas conhecidas. A sobrinha de uns amigos perdeu a mãe, doente de tuberculose, pouco depois de nascer. A menina sobreviveu sadia até que um dia começou a ter dificuldades respiratórias. As radiografias deixavam perplexos os médicos: um dia mostravam sinais de tuberculose avançada, no outro pulmões totalmente sadios. Depois de muitas consultas, o problema só foi resolvido por um médium. Ele descobriu que o espírito da mãe, saudosos da filha que tinha deixado com tão curta idade, e sem compreender direito sua nova condição, se aproximava da filha e imprimia nela

involuntariamente a doença. Realizaram-se então sessões mediônicas para educar o espírito e convencê-lo de que devia se afastar dos seus seres queridos. Uma amiga de Odete tinha cometido a imprudência contrária, rezando constantemente à sua mãe, recentemente falecida. Começou então a sentir um grave malestar, com dores e desmaios. Consultou diversos médicos e o resultado dos exames era negativo, seu estado não tinha causa física. Não se deve pedir nada aos mortos, soube depois, até um tempo - um ano, quatro anos... - depois de sua morte, porque antes desse tempo são espíritos desorientados e inexperientes que só atrapalham quando tentam fazer alguma coisa em favor dos vivos. O mesmo âmbito doméstico é inapropriado para qualquer tipo de aproximação, e assim por exemplo não se devem acender velas dentro de casa - Odete me contou que certa feita acendeu uma e esta, com um forte golpe, pulou até o teto.

A incorporação de espíritos de parentes próximos aos participantes nos cultos mediônicos acontece em alguma medida. Diz uma das informantes de Liana Trindade:

"Desde criança tinha manifestação, visões e pressentimentos. Depois que a minha irmã morreu, ela apareceu para mim e fiquei quase louca. Soube então que era médium. Entrei no terreiro. Incorpo a minha irmã que é o guia espiritual do terreiro, caboclos e Exus" (Trindade p. 119)

Em outros casos essa presença pode ser mais conflitiva:

"Uma jovem médium sofre uma crise de características histéricas no meio de um ritual de Exus. Ela chora, pede esmola por seus filhos que estão com fome... Diz-se então que ela não se deixou tomar até o fim por Pomba-Gira, mas foi possuída por uma "alma penada" de alguém (a filha da dona do terreiro) morta há quatro meses. A mãe da morta dirá mais tarde que a médium mentiu, e que os que interpretaram o fato também mentiram, pois uma "alma penada" não pode descer apenas quatro meses depois de sua morte..." (Lapassade e Luz pp. 34-35)

Neste último caso é possível apreciar a problemática da incorporação de pessoas muito próximas, com laços "quentes" com os vivos. Esse tipo de incorporação fica, assim, restringida a casos determinados, e o cotidiano do trabalho mediônico se articula em volta de deuses, no candomblé, ou ao menos de personagens padronizados. Os terreiros tendem assim a serem zonas de ordem do além, onde os espíritos se agrupam segundo linhas próprias, diferentes da família que tiveram durante sua encarnação. Mas esse além organizado e hierarquizado - que corresponderia afinal ao modelo kardecista - não consegue esgotar a comunicação entre vivos e mortos.

Assim acontece no caso da família Lazzarini. O outro episódio trágico que marcou a vida familiar, como já comentei, foi a morte do filho caçula, antes de completar os vinte anos. Uma complexa rede de relações e interpretações se tecem em volta desta morte.

A irmã mais velha, Marta, acha um paralelo entre a morte prematura do irmão e uma certa habilidade que ele tinha para mexer com os seres do além. Como foi dito, ele era o único que conseguia fazer voltar a mãe de seus transe, e após a sua morte uma das preocupações da família era que mais ninguém conseguiria controlá-los. O que aconteceu, porém, foi algo ainda mais revelador: os transe da mãe nunca mais se reproduziram.

Por muitos meios Ted continuou se relacionando com sua família. Um espírita de uma mesa branca próxima começou a psicografar com alguma frequência mensagens do morto para eles e especialmente para sua mãe, em momentos de crise familiar. As mensagens exortavam sempre à conciliação. Quando chegava a notícia de que uma mensagem tinha sido psicografada, o pai - com quem o morto teve uma relação extremamente difícil - era o encarregado de buscá-la na Mesa Branca. Marta me confiou que suspeitava que seu pai, avesso a coisas de religião, considerava muito aquelas mensagens e visitava com frequência, e meio às escondidas, a sepultura do filho.

A avó "Índia", que morreu um ano depois que o neto, teve em várias ocasiões visões em que ele aparecia. Uma vez se assustou por vê-lo chegar em forma de uma luz muito forte. Outras, o neto entrava no seu quarto e ambos saíam a passear, voando por cima das árvores, e iam para um lugar onde não precisavam de sapato nem de dinheiro. Comentando essas histórias, Marta as punha em relação com uma certa idiossincrasia da avó, que também dizia ver Currupira entre as árvores dos jardins e que gostava de contar os sonhos. A avó, também, estava próxima da morte e talvez pressentia seu fim com aquelas visões.

Ted mantinha em vida uma estreita relação com seu cunhado Ivã, que a família não via com bons olhos. Ivã foi culpabilizado pela sua morte, por ter permitido que dirigisse bêbado. Anos depois, em uma das frequentes crises entre Ivã e Odete, o irmão morto apareceu à irmã no seu apartamento, sentado no sofá da sala e sorrindo, e fazendo-a saber, sem falar, que tinha vindo porque sabia que ela tinha problemas e queria ajudá-la. Odete comentou o fato com toda a família, e também com seu marido, que durante um tempo corrigiu sua conduta: bebeu menos, chegou antes em casa e entregou seu salário para sua esposa. Essa ação controladora dos mortos já tinha acontecido outras vezes na família dele. Seu pai, concretamente, tinha deixado o vício do jogo depois de receber alguma advertência de um amigo, com quem conversou sem saber que tinha morrido um dia antes. Neste caso, a aparição do morto foi administrada pela benzedeira conhecida da mãe. Ela advertiu que devia-se afastar o

espírito do morto que poderia fazer mal apesar de suas boas intenções, e preparou um ritual para isso, que não cheguei a presenciar nem ouvi relatar com detalhe. Ao que parece precisou de mais uma médium que incorporasse o espírito ao tempo que a benzedeira o alecionava.

O morto, afastado dessa vez, continuou de outros modos a beira da vida. Nas primeiras suspeitas de estar grávida pela segunda vez, Marta recebeu alguns palpites de um pai-de-santo de candomblé amigo de uma amiga sua (ela não era propícia a esse tipo de consultas). Segundo o pai de santo, trataria-se de um filho a quem ela tentaria controlar em extremo, porque nasceria muito parecido ao irmão defunto. Dessa vez, o adivinho errou, e nasceu filha. Esse estranho balanço entre a atração do morto e seu afastamento lembra a ambiguidade do tratamento que a família dispensou ao caçula quando vivo, como se aquele último nascido para morrer primeiro fosse predestinado a servir de mensageiro entre a sua família e o além.

Ao menos é o que parece quando se articulam as circunstâncias e os acasos que rodearam sua morte. A mãe, durante uma das muitas brigas do filho com o pai - Ted foi obrigado a dormir na porta da casa - tinha encomendado seu filho a Santo Antonio, que ela identifica agora vagamente com o escravo Toninho, e a quem talvez reservasse alguma devoção por causa de seu nome. A encomenda foi talvez um erro trágico. Ted, nas últimas semanas de sua vida, tinha roto suas relações com a sua namorada de anos, e estava apaixonado por uma outra menina. A anterior não se conformava, e brigava violentamente com ele por telefone ou aparecendo na casa. Mais tarde viu-se alguma sintonia entre seu rancor e a morte do filho: "se não casar comigo, não casa com mais ninguém" ela teria dito. Santo Antonio, a quem a mãe tinha encomendado a guarda do rapaz, é um santo que cuida também da amarração amorosa, e sua identidade é por demais ambígua. Quando Ted morreu, sua mãe cortou durante muito tempo todas relações com o santo. Mas talvez não foi obra dele. O cunhado, Ivã, que tem algumas habilidades artísticas, tinha feito um Santo Antônio de pau que estava colocado em cima da geladeira do apartamento. Um dia de ventania, Odete ouviu um barulho na cozinha e quando foi ver o Santo Antônio estava no chão, intato a não ser pela cabeça quebrada. Poucos dias depois, bebendo com seus amigos, Ted, enciumado, foi procurar sua nova namorada, que tinha pego uma carona com outro amigo. Pegou um carro emprestado e foi bater contra um outro carro que vinha na contramão, quebrando a cabeça.

Do Templo à casa.

A relação entre vivos e mortos atravessa inúmeras vias. O sonho, o transe, a psicografia, a aparição, a oração, a adivinhação, a analogia. Na medida em que se elabora um culto, alguns desses canais de comunicação são escolhidos e privilegiados sobre outros; outros ainda são desprezados ou interditados.

A família não é um grupo de culto, e assim não escolhe entre meios de comunicação. A comunicação acontece, e se adapta à sua estrutura, ficando os modos de comunicação mais indiretos e regrados deslocados à sua periferia, e os mais intensos e incontroláveis instalados no núcleo. É um continuum em cujos extremos poderíamos situar talvez a psicografia e a reencarnação.

Seria abusivo talvez generalizar os dados obtidos de uma família só, embora dados isolados que tenho de outras me fazem confiar em que o caso aqui descrito nada tem de extraordinário. Na literatura antropológica disponível sobre o tema é possível ampliar a abrangência do que vem descrito até este momento (Martins 1983; Da Matta 1985). Aqui optarei por comentar dois exemplos de outro tipo de literatura.

BEGIN THE BEGIN.

Nos últimos tempos tem se estendido entre a classe média paulista um tipo de terapia denominada de "reminiscência de vidas passadas" que, a grosso modo, desloca da infância para encarnações anteriores o locus prioritário de criação de conflitos psicológicos.

Os manuais de reminiscência tem tido um enorme sucesso de venda no Brasil, e são livros inicialmente publicados nos Estados Unidos; de onde vem a onda, ao que parece*.

Não se trata de algo tão novo. A tradição desta inquisição do ultra-passado vem no mínimo dos trabalhos com hipnotismo do Coronel Rochas, francês, lá no começo do século XIX.

Ora, essa reminiscência não decorre pacificamente da reencarnação. O Buda tinha a fama de ser o único homem que chegou a conhecer suas anteriores encarnações, e isso pouco antes de concluir o ciclo destas e ingressar no Nirvana. Entre um reencarnacionismo evolucionista ao estilo de Kardec e a permanência da identidade e a personalidade dos espíritos ao estilo inglês*, essa possibilidade de relembrar vidas passadas representa um difícil compromisso, que no começo deste capítulo se indicou como próprio do espiritismo brasileiro. A terapia em questão tem, não precisa dizer, um sucesso justificado.

O Instituto Nacional de Terapia de Vivências Passadas organiza frequentes cursos para monitor de sessão, e convoca palestras, com convidados estrangeiros, em locais da USP. Sua sede se acha na rua Maestro Cardim 887, uma rua cheia de clínicas. Na pequena livraria do Instituto vendem-se algumas publicações espíritas mas sobre tudo material de cunho marcadamente acadêmico: simposiums sobre o tema, "papers" sobre casos de reencarnação, em português, inglês e outras línguas. Seleccionei entre elas uma produção nacional: *Reencarnação no Brasil*, do professor Hernani Guimarães Andrade, publicado em 1988. O livro de H.G.A. examina uma série de 8 casos de reencarnação, alguns deles objeto já de anteriores

publicações, e acontecidos na sua maioria no estado de São Paulo (o caso de Jacira, que será comentado, procede do Paraná).

A apresentação dos casos é padronizada. Uma introdução resume e classifica o caso: há uma diferença importante entre casos resolvidos e não resolvidos, sendo os primeiros aqueles em que a identidade da anterior reencarnação é conhecida. Depois se oferece o histórico e os materiais referentes ao caso, todos resumidos a seguir em uma tabela. Trata-se em geral de episódios de infância dos protagonistas, em que estes agem de um modo que lembra a outra pessoa que morreu, ou reclamam como próprios objetos daquela, ou declaram recordações de episódios anteriores ao seu nascimento. Por fim, se avaliam as diversas hipóteses explicativas dos fatos: fraude deliberada, informação direta ou criptomnésia, telepatia, percepção extrasensorial, memória genética, incorporação mediúnica e, em último lugar, reencarnação, escolhida em todos os casos como a mais pertinente para o conjunto dos dados. Na minha opinião, as evidências empíricas e a argumentação dependem do marco ideológico do espiritismo para se validar. As famílias em que os casos aconteceram nem sempre são espíritas, mas ao menos tem alguma ligação com o espiritismo via parentes ou vizinhos - uma situação frequente no Brasil.

Entre os oito casos narrados pelo livro, três não foram resolvidos. Tratam de crianças que dão sinais de ter vivido anteriormente em outro país: respectivamente na Itália, na França e na Noruega. Há um marcado contraste entre esses passados exóticos e o resto dos casos que, com uma exceção significativa, relatam reencarnações acontecidas dentro da família.

No caso de Jacira (ex) Ronaldo (pp. 83-124) uma sobrinha, Jacira, mostra ser a reencarnação de seu tio materno, Ronaldo, que tinha se suicidado meses antes do nascimento desta.

Tudo acontece dentro de um ambiente muito marcado pelo espiritismo. Ronaldo era irmão gêmeo de Ronildo, e por razões diversas não conseguiu acertar sua vida. Suicidou-se com formicida, e pouco depois de sua morte começou a se manifestar em sessões espíritas, nas quais participavam sua irmã, Dona Martha, e seu cunhado, pedindo ajuda. Dona Martha entendeu que o irmão estava querendo reencarnar através dela. O marido opinava que a ajuda pedida pelo espírito se limitava à sessões de esclarecimento, mas afinal concordou com a reencarnação, que de resto supunha-se improvável, já que Dona Martha tinha efetuado uma ligadura de trompas no seu último parto. Porém, já estava grávida no momento das revelações do espírito, que passou a encarnar no seu ventre. Dona Martha estava aflita ante a possibilidade de que o suicídio de Ronaldo trouxesse malformações à criança; mas os espíritas a tranquilizaram dizendo que os sofrimentos decorrentes daquele fato pesariam exclusivamente sobre ela efetivamente, durante a gravidez todo alimento que ela

tomava tinha sabor de formicida. A ligadura de trompas foi claramente mal feita, pois Dona Martha teve ainda um filho anos depois de Jacira.

Ronaldo reencarnou com sexo feminino - o que já tinha sido previsto - e isso pesou de algum modo na definição de gênero de sua sobrinha e nova identidade. Ela tem um aspecto andrógino - "tipo garotão" - e não se interessa muito por assuntos femininos e por namorados. Tem um grande afeto por Ronildo, o gêmeo sobrevivente, e demonstrou intenso ciúme quando a namorada do defunto Ronaldo casou com outro. Considera que antes de ser Ronaldo teve ainda uma outra reencarnação relacionada (não explica em que termos) com sua avó materna.

Jacira causou numerosas preocupações a seus pais, que temiam sobre tudo que o conhecimento da vida anterior propiciasse a repetição do suicídio, e em função desse temor, tentaram sempre eludir o tema. Sem dúvida a tentativa chegou tarde demais, porque Jacira assumia já decididamente a identidade de seu tio. Lamenta ter nascido com outro sexo e reclama de que tenham mudado seu nome. Estranha, enfim, o duplo parentesco que sua dupla personalidade lhe impõe. Quando seu pai (ex-cunhado) lhe recrimina algumas atitudes, ela responde sem vacilar: "Quem põe a cruz nas costas carrega até o final"

O caso de Jacira é sem dúvida o mais complexo do livro. Em outros três casos (Rodrigo ex Fernando ; Drausio ex Maria Aparecida ; Flávia ex Sueli) a reencarnação fornece a substituição imediata de um irmão de curta idade recentemente falecido. É interessante, porém, notar algumas circunstâncias.

No caso de Rodrigo/Fernando, uma irmã maior de ambos, pajem do que faleceu, começa a receber a noite visitas dele. As aparições só cessam quando ela comenta o fato com o pai. Onze meses após a morte de Fernando nasce Rodrigo, em quem precisamente essa irmã começa a reconhecer traços do irmão morto.

No caso de Dráusio/Aparecida é nada menos que Chico Xavier que prognostica aos pais a reencarnação da filha morta dentro do próprio lar. A mudança de sexo do espírito traz algumas preocupações à família sobre tudo porque o garoto, ainda muito pequeno, se veste às vezes com roupas da mãe para brincar. Mas acaba sendo um falso alarme!

"O fato de Maria Aparecida haver falecido muito antes da puberdade, quando ainda não houvera fixado definitivamente os seus caracteres sexuais, deve ter contribuído para reduzir e até impedir a influência do sexo na encarnação subsequente. Constatamos que Dráusio é, decisivamente, heterossexual normal" (pag. 221)

No caso Flávia-Sueli, toda a história acontece de fato fora da família, que é muçulmana e não admite reencarnações. A premonição da morte de Sueli, e sua reencarnação em

Flávia, são percebidas pela madrinha da primeira, de prática espírita.

O único caso entre os resolvidos em que a reencarnação não acontece entre termos de parentesco imediatos é o de Rogério/Manuel Jerônimo, em que um menino branco resulta ser a reencarnação de um preto velho, benzedor na cidade de Franca. Não é, porém, tanto uma exceção quanto uma variante reveladora do esquema. O Mané Jerônimo tinha sido padrinho de batizado do pai de Rogério; cuidou dele até a idade de 7 anos, por ser uma criança irrequieta a quem a influência do benzedor se supunha faria bem. A primeira manifestação de sua reminiscência deu-se aos quatro anos com uma frase: "Eu sou o Mané Jerônimo; eu cuidei de meu pai quando ele era pequeno". Em outros casos, a declaração se radicalizou: "Eu sou o pai de meu pai".

Dos casos não resolvidos, um primeiro (Simone ex Angelina) contempla vagas reminiscências da Itália do fim da guerra, com bombas estourando e americanos que descem dos tanques e dão chicletes às crianças. Angelina teria morrido num bombardeio. A distância, porém, não impede que aquela vida anterior seja acolhida no novo lar: a mãe de Simone, espírita, toma nota cuidadosamente de todas as reminiscências de sua filha, e passa a incorporar com alguma frequência o espírito da mulher que cuidava da filha na anterior encarnação.

No caso Patricia ex Alexandra a protagonista, residente em Araraquara e já casada na época da pesquisa, reivindicou desde criança uma anterior existência francesa, que teria acabado também como consequência da guerra, e cultivou um intenso amor à França e aos seus anteriores pais em detrimento de sua família e sua nacionalidade atuais.

No caso Celso ex Herculano, pelo contrário, uma anomalia física serve de base para uma identidade norueguesa, trazida de uma outra vida:

"...o pai era uma pessoa humilde, tintureiro, e a mãe também humilde, filha de caboclos. E o que me impressionou mais no garoto foi o seu tipo físico: O garoto era loiro, enquanto todos os irmãos eram morenos. P- Moreno que o Sr. diz é de descendência negra?
J - Não, caboclo. Moreno comum. E todos tinham uma feição mais ou menos puxando ao pai ou à mãe. E o garoto era completamente diferente! Tipo nórdico... olhos claros... e até por causa do filho loiro assim, o pai tinha uma certa tristeza. Filho completamente diferente dos outros. Mas a mãe era uma pessoa honesta, humilde, recatada, do lar, nunca saía... acima de qualquer suspeita" (Andrade p. 296-97)

Eternamente os mesmos.

A partir dos casos de Guimarães Andrade pode se interpretar com mais segurança os dados da família Lazzarini-Barbosa, começando pelos elos de parentesco que os articulam. Os parentes por aliança são em todos os casos os mais alheios à comunicação com os mortos. Não há reencarnação, mas também não há aparições, visões ou sonhos, e mesmo a psicografia não se dirige a eles senão indiretamente. A relação de aliança, pelo contrário, parece ter uma proximidade à feitiçaria. A comensalidade entre aliados ou possíveis aliados, como acontece nos casos tratados por Pastor, é perigosa. Os mesmos laços de afinidade são equiparados à amarração mágica (todos os casamentos agora são de amarração, explicava a cuidadora do túmulo de Toninho), alicerçados como estão na perigosa relação entre os sexos. No caso dos Lazzarini, os aliados aparecem exclusivamente como causas da morte - seja por irresponsabilidade humana, seja por feitiçaria, seja por uma ação inocente - no caso, a manufatura do santo - cuja analogia com o feitiço é porém visível.

A caracterização da consanguinidade é bem mais complexa, porque de algum modo se desvia do padrão cognático que supostamente é o brasileiro. É para começar uma consanguinidade marcadamente matrilinear. No caso da família Lazzarini, a comunicação intensa com os mortos se dá exclusivamente em parentes unidos pela linha materna. O gráfico, limitado às pessoas que tiveram algum papel nos episódios narrados, mostra de fato uma matrilinearidade: a família consanguínea dos maridos está ausente. A regra é seguida nos casos de Andrade. No caso de Jacira, o tio reencarnado é irmão da mãe, e uma outra encarnação intuída está relacionada com a avó materna. Mesmo no resumo do caso pode se perceber algo da situação delicada em que o pai de Jacira fica, readmitindo em casa seu cunhado em nova edição, ou carregando-o como cruz.

Na maior parte dos casos, a reencarnação se dá entre irmãos, e assume características de substituição - lembrando um pouco até, no caso de Jacira, aquele costume Nuer de identificar com um gêmeo morto o próximo filho nascido.

Mas não é bastante para dar conta do sistema considerar a cisão entre aliados e consanguíneos. As relações mais intensas acontecem com frequência entre pessoas que carecem de vínculo de parentesco biológico. Assim, na filha de Dona Antônia reencarna uma antiga sinhá-moça; a mãe de Simone começa a incorporar a mulher que tomava conta dela na Itália, na sua anterior encarnação; as visões e premonições, os signos de reencarnação de Sueli não atingem seus familiares, mas a madrinha espírita. No caso extremo, o menino Rogério, branco, é a reencarnação de um preto velho que foi padrinho - por extensão, pai - do seu próprio pai. Assistimos aqui, em um ambiente vizinho ao espiritismo, mas não fechado dentro dele, ao mesmo fenômeno que Rita L. Segato descreve dentro do mundo do Xangô recifense: uma

caracterização negativa da aliança, a valorização da matri sobre a patrilinearidade e sobretudo a depreciação da mesma noção de consanguinidade, mais exatamente do caráter biológico da descendência.

A suma de matrilinearidade e reencarnação elimina praticamente a significação do pai na geração dos filhos. É fácil notar nos casos de Jacira e Celso esse que poderíamos chamar de "complexo de São José", o apagamento do pai de família perante a intervenção do sobrenatural. É por isso enormemente significativa a disputa entre sexos travada no meio dos cultos africanos a propósito do controle dos espíritos dos mortos*. É também significativo o fato de que no Brasil este controle tenha sido maioritariamente empolgado pelas mulheres, ou só venha a ficar na mão de homens quando estes mudam radicalmente sua definição sexual*. Mas, como já dissemos, a desvalorização vai além da herança masculina, atingindo de pleno o caráter biológico do nascimento. Os dois casos menos comentados até aqui, o de Patrícia e o de Celso, mostram o poder e a fragilidade da genética. No primeiro caso a protagonista descaracteriza e esvazia sua realidade atual, em proveito de uma outra realidade de escolha. No segundo é o aspecto físico do moço que o segrega de seu próprio grupo familiar e do entorno social, atribuindo-lhe como próprio um contexto distante. O verdadeiro ser, por assim dizer, prescinde de origens reais. Rogério, identificando-se com o pai de criação de seu próprio pai, manipula a um mesmo nível as categorias do parentesco e as fronteiras raciais, mostrando a irrelevância de ambas.

A biologia e a reprodução sexuada não são negadas só - por assim dizer - pelo que têm de intromissão da aliança dentro da descendência, senão em geral pelo que tem de acaso. Negam-se os poderes gerativos de Eros, mas também os de Tânatos. A comunicação, a incorporação, a reencarnação, etc., prolongam a vida familiar daqueles que na expectativa normal deveriam viver ainda. Como é de praxe no mundo rural, ou no sistema de Pastor, ou no de Seu Bento, são os mortos prematuros os que aparecem ou intervêm na vida dos parentes. A definição da sexualidade ou da personalidade também não ficam simplesmente ao alvitre das combinações genéticas ou da história pessoal, mas dependem em boa medida de um modelo herdado de uma vida "outra" que sempre paira sobre a atualmente vivida. Esta herança, no extremo, pode gerar uma confusão de categorias de parentesco, onde a criança é pai de seu pai, ou alguém é filho ao mesmo tempo que irmão de sua mãe.

Essa espécie de incesto assexuado tem curiosas consequências. Na medida em que o grupo familiar é atingido pela crise de identidade de um de seus membros, é possível - como se vê mais adiante nos casos da vidente Neiva - que outros membros do grupo acompanhem a viagem daquele à procura de vidas passadas, e reconstituam no passado a unidade familiar atual.

Consegue-se assim uma curiosa façanha: o estabelecimento de uma linhagem fechada, independente da reprodução sexual e invulnerável à história. Neste sentido atua ainda a noção de Karma, adoptada pelos espiritas. A continuidade ética das vidas sucessivas faz um sentido quando há uma descontinuidade de consciência, como no caso indiano clássico. No caso brasileiro aparecem juntas a reencarnação e a anamneses. Se o karma inconsciente gerava o equilíbrio pela oposição complementar de vidas diferentes, o karma brasileiro - como no caso da filha que deveria ser cuidada pela mãe que em outra vida a cuidou como escrava, ou como no caso de Jacira, ameaçada de repetir um suicídio - tende a perpetuar as situações estruturais, completando-as com variantes secundárias, e garantindo a fixação da mesma história.

Longe dessa doutrina extrema, o que aparece é uma situação de enorme fluidez em que as relações analógicas entre espíritos substituem a genealogia*.

O protagonista eleito desse mundo em que a autoridade ou as categorias dos adultos são anuladas é a criança, que começa sua vida sendo potencialmente um ser pleno e navega daí para uma realização familiar e social habitualmente percebida como perda.

Junto à criança, a mulher - mitificada sempre como promíscua ou virgem; com todos os homens ou sem nenhum, mas em qualquer caso independente - detém o privilégio de mediar com a maternidade nesse trânsito privilegiado entre o aquém e o além.

E por fim, o homem maduro é um ser casual, sujeito às antinomias mais extremas. Não deixa de ser expressivo que entre as poucas reencarnações que procedem de almas de homens, uma seja a de um padre norueguês e outra a de um preto velho, exemplos extremados de definição racial - ambos também afastados da linha reprodutiva.

Eis-nos de novo voltando ao triângulo inicial. O preto velho, a mulher e as crianças. A antinomia radical da sociedade brasileira, a sua Mediadora suprema e o seu herói preferido.

KARMA NO PLANALTO

Temos chegado assim a algo que poderia se propor como o "sentido comum" do universo analisado desde o começo - aquela isotopia guacó reclamada antes como base da mitologia e da prática devocional.

Esse algo se perfila como um apanhado de supostos inconscientes, obtido a partir de uma determinada análise. No meio religioso - seja qual for sua orientação - a relação com os mortos está regrada, e restrita a determinados canais; na esfera familiar essa regra desaparece em proveito de uma fenomenologia do sobrenatural. O que media entre o âmbito familiar e o religioso é essa "linguagem científica" a que se fez referência em várias ocasiões, que serve ao mesmo tempo para dar uma validade consensual aos fenômenos e para manter a sua gestão em um nível inconsciente.

Em outras palavras, a objetivação dos fenômenos do Além margêia - e com isso mantém em todo seu vigor - as bases cotidianas desse Além.

Mas isso não quer dizer que não existam formulações explícitas, conscientes, do sistema que tentamos descrever.

Um bom exemplo delas é o outro livro anunciado anteriormente, "Sob os olhos da clarividente" de Mario Sassi, que é um texto de divulgação da doutrina da Ordem Espiritualista do Vale do Amanhecer, em Brasília. Recolhe uma série de diálogos entre o autor e a médium fundadora, Neiva Chaves Zelaya, falecida há anos, e foi publicado - sem data - pelo Centro Gráfico do Senado Federal.

O livro todo é uma prova palpável de que o gênio teológico brasileiro não se esgotou nas últimas elaborações sincréticas das progressões de Ramos ou Valente. Os episódios da vidente descrevem uma mediunidade polimorfa: incorporação, visão transcendente, premonições, viagem astral e comunicação com uma série de entidades de estilo umbandista. A linguagem utilizada é sofisticada e acadêmica, e proclive às novidades científicas. No fim do livro aparece uma interessante variação: Neiva toma contato com extraterrestres, que a partir daí começam a substituir as entidades umbandistas no panteão da Ordem Espiritualista.

Mas antes dessa mediunidade interplanetária, o livro mostra a atuação de Neiva entre espíritos e desgraças genuinamente nacionais.

Embora próximo à periferia misera de Brasília, o centro da UESB (isto é, a União Espirita Seta Branca) recebe inúmeras visitas de gente rica e especialmente de familiares de funcionários de alto escalão da administração federal. Como nas

tragédias gregas ou nos contos de fadas, são estes príncipes e princesas os atores que representam o todo da sociedade brasileira, cabendo aos pobres um espaço reduzido no drama. Não se trata de uma visão aristocrática da realidade, mas de um modo de refinar os problemas que vão ser tratados:

"Meus filhos... é preciso ter caridade para com os ricos, pois suas vidas são mais difíceis que as dos pobres. Esses já tem tudo que precisam para sua evolução. A própria condição de pobre lhes dá isso. A rudeza da sua própria vida não os deixa sentir os problemas com mais intensidade. Mas o homem que recebeu uma educação, esse tem uma certa finura e sensibilidade, esse sofre muito mais." (p.78)*

Dentro desse quadro, não deve nos surpreender uma versão inabitual de Exú:

"Ora, um exú é um espírito como outro qualquer, geralmente um homem de bem, um pai de família que desencarna normalmente. O que os torna diferentes no mundo dos espíritos é que são cultos, cientistas, doutores, enfim, pessoas de posição. Desencarnam irrealizados, cheios de pretensões, agnósticos, descrentes das leis do Cristo. Como não crêem em coisa alguma, não aceitam as coisas simples. Tão pronto desencarnam, são atraídos para a companhia de entidades experientes na manipulação de forças" (p.41)

O exú abandona seu campo de ação tradicional, a margem criminal da cidade, para se realizar num espaço em que o conflito não se expressa num código de distância social. O palco simbólico escolhido, o marco dentro do qual acontece o sofrimento, é a família:

"A família, o lar, na presente faixa evolutiva da humanidade, é o lugar de maiores reajustes. Não que esse núcleo da vida social não o fosse assim antes. Apenas na presente situação cármico-mediúmica, os reajustes adquirem um aspecto mais contundente..." (p.136)

"É por isso que afirmamos ser a família o maior lugar de reajuste, onde os espíritos se encontram para cobrar e pagar suas dívidas espirituais e cármicas" (p.148)

Ora, os problemas que as famílias educadas encontram em suas vidas são aqueles mesmos que grassam nos relatórios de desajustes das populações de baixa renda. É esclarecedor, por exemplo, conhecer o problema que aflige ao sofisticado exú acima descrito:

"Foi mau filho e péssimo marido. Casara-se com uma moça de nome Edite, a quem abandonou por outra de nome Maria de Lourdes. Edite caiu na prostituição e morrerá nas piores condições, odiando o homem que a infelicitara. Não tardou que Maria de Lourdes tivesse o mesmo

destino, prostituindo-se e morrendo à mingua. O desencarne de ambas se dera mais ou menos 20 anos atrás. Enlaçadas pelo ódio comum, viviam a atormentá-lo exigindo sempre a reparação. Ele, apesar do poder sobre tantos espíritos que escravizara, não conseguia se livrar do remorso de que era portador". (p. 44)

O Karma é um conceito básico no sistema de Neiva, até o ponto de que sua definição - tirada de um dicionário comum - serve como epígrafe do livro.

O modo de atuação do Karma tem, porém, algo de específico no caso de Neiva. No capítulo titulado "O Desfalque" (pp. 31-38) Neiva narra o caso de três sócios de uma empresa que a procuraram para saber quem - entre eles três - estava manipulando indevidamente os fundos do caixa comum. Neiva adivinha rapidamente que o sócio mais novo, que a olha desafiadoramente, é o culpado, mas aconselhada pelo seu guia, a Mãe Etelvina, decide ajeitar a situação. Sabe que o conflito atual é decorrente de uma outra encarnação, em que

"numa pequena província, de uma era remota, o atual engenheiro era um industrial próspero e pai de três filhas. O atual contador (o culpado) era então um funcionário burocrático do industrial e desposara a filha mais velha dele.... Outro quadro e vejo o genro e empregado tornar-se amante da filha caçula. Outra cena e o vejo esbanjando o dinheiro da mulher no jogo e por fim um desencarne repentino em uma mesa de jogo".

O industrial, homem paciente, consegue recuperar as duas filhas com a ajuda de um amigo - aquele terceiro sócio da atual reencarnação, que serve também de mediador entre eles quando, todos desencarnados, brigam no Plano Astral. O mediador procura junto aos Mentores uma conciliação:

"Os Mentores resolveram então recartilhar o programa do genro desonesto e todos se prepararam para uma nova encarnação. Aqui chegados, todos se encontraram na presente situação (a do desfalque). Para completar o quadro, o atual contador (o desfalcador) tornara-se amante da irmã do engenheiro, que na encarnação anterior fora sua filha caçula e amante do cunhado" (36)

A mediação de Neiva, adicionada à mediação do terceiro sócio, acaba resolvendo o conflito, selado enfim com a reposição do dinheiro roubado e o casamento do ladrão com a irmã de sua vítima! quer dizer, com um arranjo muito semelhante ao que tinha começado o conflito uma encarnação atrás. O karma considerado por Neiva não é, assim, um karma que equilibre situações ou biografias diametralmente opostas, mas que efetua mínimas variações sobre as mesmas.

Em outro caso resumido (pp.82 e 83) novamente um triângulo amoroso entre um homem e duas irmãs resulta no assassinato da primeira, casada com o homem, a mãos do marido e da irmã auxiliados por uma camareira.

Na seguinte reencarnação, os esposos são de novo esposos, e a antiga irmã-amante é agora cunhada, casada com um irmão do homem que na vida anterior fora seu amante, agora marido fiel. O karma determina de novo a morte da esposa, para entristecer a vida daqueles que em vida anterior se alegraram com uma morte paralela.

O interlocutor de Neiva, o próprio Mario Sassi, se admira deste estranho karma em que os atos não são compensados mas complementados com fatos posteriores de signo muito semelhante. Mas Neiva (p.84) lhe mostra que, apesar da aparente repetição dos fatos fundamentais, a diferença de alguns matizes muda o valor geral da situação. Assim, por exemplo, a que foi vítima numa encarnação é de novo vítima na seguinte; mas os que naquela ocasião tiraram proveito de sua morte a gora a lamentam amargamente - isto é, a mudança não se produz nos eventos externos, mas na interpretação cabível destes. Do mesmo modo que a mediunidade é a função fundamental na fenomenologia de Neiva, o seu modo preferente de discurso é precisamente aquele que no capítulo I relacionávamos à prática mediúnica e chamávamos de "exemplo". Comenta, na página 189:

" Acho muito difícil a gente discutir um problema desses, nesse alheamento das pessoas, que são as normas, sejam científicas ou religiosas. Deixa-me contar um caso em que atuei diretamente....."

O exemplo, a diferença da teoria, é concreto e real, e a diferença do mito, apresenta um continuum de variantes de um mesmo esquema fundamental, como a incorporação espiritual produz um continuum de manifestações visíveis de uma única realidade invisível. Pode por isso ser lido racionalmente, em função de uma teoria não necessariamente formulada.

Nessa teoria um grande papel corresponde à reencarnação, que de algum modo substitui a ação como meio desencadeador da trama narrativa. Em um outro caso, Neiva é chamada para atender uma moça de 15 anos de idade e de família acomodada, chamada Sônia, que desde havia uma semana não levantava da cama nem comia. Ela adivinha que a moça está grávida, mas não pode conversar com ela livremente por causa da mãe, hostil à médium e à própria filha, que impõe sua presença. A médium se retira sem revelar o que sabe, e vai consultar suas entidades no templo. Fica sabendo por eles que a menina está praticamente devotada à prostituição, e que a mãe, Wanda, é mãe só por acaso, depois de praticar oito abortos.

"Procurei no Astral e vi que Wanda tinha sido uma romana de projeção no Império dos Césares. Nesse período

ela assassinara um homem que se tornou seu obsessor e, por muitas encarnações, ela vinha sendo obsediada"

Graças aos cuidados espirituais de um padre, na sua encarnação anterior, o espírito evoluiu, abandonou a terra e passou para o Umbral, onde ficou pronto para reencarnar como filho da atual Wanda que, porém, abortou no terceiro mês; e abortou de novo em outra tentativa de reencarnação, o que convertiu o espírito decepcionado em um monstro sedento de vingança. Sônia nasceu pouco depois, também numa segunda tentativa, após novos abortos de Wanda.

O espírito obsessor de Wanda, a quem a médium descobre dando grandes gargalhadas no quarto de Sônia estava tentando indevidamente reencarnar na gravidez desta. A médium afastou de lá o obsessor, e Sônia acabou abortando a conselho de sua mãe.

Anos depois, a médium reencontra a Sônia, bem casada mas atormentada pelo seu horror à maternidade. Neiva descobre que é o espírito de Wanda, já desencarnada, o responsável.

Vai em sua procura e o acha facilmente no cemitério, rodeada de uma terrível falange de espíritos - também de mulheres abortadoras - e cortejada pelos macumbeiros. Wanda, ainda como espírito, possui mediunidade, poder para congregar em sua volta espíritos afins, ou seja, espíritos de mulheres que praticaram o aborto. Depois de operações místicas cujo conteúdo não está autorizada a revelar, Neiva consegue afugentar a perversa mãe, e a filha consegue por fim engravidar e contentar assim seu marido.

No ideário de Neiva, que neste ponto não é diferente da doutrina normal do espiritismo, o aborto é um crime grave, por que impede a reencarnação, e com ela a evolução positiva dos espíritos. É uma noção distante da doutrina católica, que equipara aborto e assassinato, mas não deixa de recolher desta o aspecto físico da agressão:

"é difícil de explicar, mas os casos de Espíritos decepcionados por aborto que tenho encontrado nos planos espirituais, se queixam de dores físicas" (p. 187)

Devemos nos voltar assim à questão da ontologia espírita. É um percurso sugestivo. Os espíritas brasileiros esbanjam energia e inteligência para demonstrar a existência de um outro plano espiritual que por diversas vias modela o plano físico em que vivimos. Sua ontologia explícita é vagamente platônica: o espírito é a verdadeira essência e o mundo material é sua sombra. Porém, uma vez assentado isto, propõem uma substância intermediária entre os mundos espiritual e material, o fluido, uma espécie de efetivação do espírito, seu agente*. Graças ao "fluido", a dicotomia não mais se estabelece entre espírito e matéria, senão entre uma substância formada e uma substância plástica, entre um sólido e um sublimado. Finalmente, na doutrina de Neiva, o mundo espiritual recupera uma substância biológica não distante da que se atri-

bui à sua contraparte material. A mediunidade, por exemplo, é um

"fato de base biológica, quer dizer, que tem suas raízes na organização sanguínea e no sistema nervoso" (p. 123)

Os espíritos, no além, continuam dotados de corporalidade, como por exemplo no caso dos exús:

"As coisas do mundo físico causam-lhes dor, como o calor do sol, por exemplo. Pela deformidade de suas mentes, o "corpo" que conseguem artificialmente apresenta inúmeras desarmonias. Seus pés, por exemplo, são deformados, como patas de animal, e com a movimentação queimam, ardem."

A materialidade, porém, não se limita às formas imperfeitas do espírito, ou à conservação de alguma marca corporal inscrita no seu karma. Os espíritos usam roupas e uniformes:

" - Roupas, no plano astral? - É lógico, Mario. Assim na Terra como no Céu, não diz o Pai Nosso? As coisas que existem aqui existem lá. É lógico que é outra matéria, como você costuma explicar" (p. 43) * A alteridade do "outro" mundo, em definitivo, desaparece:

" Não sei o que você chama de 'outro mundo' disse ela. Para mim é tudo uma coisa só, é logo 'ali' " (p. 63)

O caráter religioso da doutrina é negado, para celebrar a queda do muro entre o mundo vivível e o invisível:

"...urge levar essas idéias para a massa. Mas levá-las como são, idéias do "natural" e não do "sobrenatural" " (p. 140) * O cemitério, cuja vida descreve demoradamente um dos capítulos do livro, é um ponto de encontro geral, onde não só podem se reconhecer espíritos dotados de mediunidade como também espíritos "enterrados", aqueles tão acrisolados na carne que não querem se separar do corpo apesar da corrupção. O cemitério é um além sincrético, povoado por uma iconografia ao mesmo tempo tomada do catolicismo terreno e divergente do catolicismo do purgatório, com padres adoutrinando as almas e centuriões preservando a ordem com ajuda de um "chicote fluidico":

" Os cemitérios são dirigidos pela Igreja Católica, e suas falanges são rigorosas... nunca deixam os espíritos se entrosarem quando estão nesse plano. Os guardiões dos cemitérios são figuras de centuriões romanos e esses centuriões invocam seus Ministros, sacerdotes desencarnados que fazem a doutrina... - Isso mostra uma faceta da Igreja que eu não conhecia. - Já lhe disse, anteriormente, da grandiosidade dessa religião. Para ela ser completa, só falta a admissão do reen-carne e da existência do carma" (p. 193)

Fora desse recinto disciplinar, porém, a comunicação entre os mundos é generosa, e especialmente visível na infância:

"Observe as crianças, Mário. Conviva com elas e note os fatos "estranhos" que se passam com elas. Por que todo pai ou mãe julga seu filho excepcional, que faz coisas que as outras crianças não fazem...? Aparentemente, é apenas vaidade paterna. Na verdade, são 'fatos' observados e filtrados por padrões de referência tradicionais. Ah! Se os educadores admitissem o mediúnico, quantas dores não seriam poupadas a esta pobre humanidade!" (p. 124)

Em suma, o discurso sobre o além assume ciclicamente o espaço religioso, o espaço científico e, por fim, um espaço que poderíamos qualificar como político ou ético; uma utopia que, longe de postular um sistema "outro" por oposição ao existente, propõe o apagamento das fronteiras. As desgraças de um mundo antinômico - lembremos como as histórias de sofrimento dos clientes de Neiva envolvem habitualmente disputas entre sexos herdadas de uma encarnação para outra - podem ser resolvidas na sabedoria mediônica da criança. O mundo governado por uma Mediação de dimensões cósmicas seria - ou será - enfim o mundo feliz:

"Se o eixo da terra endireitar, como parece que vai acontecer, teremos então um regime climático diferente, muito mais regular. Talvez então o Planeta corresponda aos paraísos bíblicos e a vivência seja mais fácil, de modo a facilitar a existência de Deus, Paz e Fraternidade" (p. 126)

Alguns detalhes outorgam às elaborações teológicas do Vale do Amanhecer um valor superior ao da mera ilustração.

O primeiro, sua óbvia centralidade, no espaço e no tempo. O que se tem comentado acima, malgrado seu exotismo, não são doutrinas provinciais ou credices de periferia. Não são amostras de uma mentalidade mágica subsistente em meio ao analfabetismo e à falta de higiene mental da população. Os diálogos de Neiva, como os estudos sobre reencarnação anteriormente resumidos, geram-se e circulam entre membros da burguesia escolarizada da maior metrópole do país e da sua capital futura, e tem vinculações com órgãos do poder.

O Vale do Amanhecer é um dos expoentes do modernismo brasileiro, que integra sucessivamente as diversas vanguardas, desde os saudosos hippies de que fala o livro até os movimentos ecologistas na atualidade. O que foi perseguido neste capítulo não é, assim, um acervo de crenças cuja origem possa ser individualizada e datada, mas - abusando do termo -

um estilo brasileiro de tratar qualquer crença ou qualquer certeza.

O catolicismo, as religiões africanas, o espiritismo ou a homeopatia entram nesse estilo e lhe fornecem novos rostos. O Brasil pode encarnar de novo, mas traz para a nova vida o karma da antiga.

III

O ALÉM EM PESSOA

Tudo o que precede é uma meditação em volta do Além.

Esboçou-se no começo uma pergunta sobre sua origem; qual é a fonte desse Além, a partir de que aportes culturais se formou? Esboçou-se, sem chegar a se formular, porque a resposta seria inviável.

Desde a perspectiva do Além brasileiro atual, qualquer sistema simbólico que faça referência ao Outro Mundo é uma fonte possível. Uma pergunta sobre as origens do Além brasileiro equivale, assim, a uma pergunta sobre a formação demográfica do Brasil; é por isso que a indagação sobre essa origem se integra comodamente no rol dos mitos sobre a formação do caráter brasileiro a partir de suas raças constitutivas - o que andou se denominando, segundo feliz expressão de Da Matta, "Fábula das Três Raças".

Já que a pergunta pelas origens era de algum modo uma pergunta incorreta, procurou-se uma definição do fenômeno. Mas esta tarefa resulta não menos paradoxal, porque, cercado de instituições religiosas e sistemas simbólicos bem definidos, esse Além vigora sobretudo pela sua indefinição. Na hora de falar a respeito dele, é mais prático adotar o que poderíamos chamar de "perspectiva emic", aceitando como uma realidade - mesmo que seja uma realidade "verbal" - a existência de uma extensa população de espíritos e entidades que se movimenta no meio do Brasil visível. É o que estamos fazendo, falando em "Além".

Sugiriu-se, ao longo desse argumento, que o Além, esse Brasil invisível, era também um Brasil inconsciente. Mas um inconsciente comum, que não se vincula ao oculto, mas ao conhecimento vulgar, ao cotidiano. A descoberta e a ação desse Além dão-se principalmente no meio das relações familiares, de um modo intuitivo e não-explicito; inconsciente porque demasiado próximo ao olho. Quando esse inconsciente se formula, adota a forma de um discurso "científico" que, por meio da interpretação, afasta a percepção dos fenômenos da percepção de seu contexto e com isso, por assim dizer, preserva toda a potência desse contexto.

Mas depois de falar sobre a história, a sociologia e a gnoseologia desse Além, cabe falar sobre o Além em pessoa. O Além - um termo que implica limite, fronteira - pode se imaginar como uma função do tempo ou do espaço. Na maior parte dos casos, o Além é visualizado como uma dimensão que

convive com a nossa no tempo mas se realiza num espaço diverso. E o outro mundo dos gregos ou dos Krahô (Cunha 1983) Os mesianismos tendem a um Além que, pelo contrário, deverá ocupar em outro tempo o mesmo lugar em que agora habitamos. O cristianismo, ao longo dos séculos e ao largo de sua abrangência, optou por um e outro tipo de Além: nos seus primórdios, ou nas suas versões socialistas, pode ter colocado o Além no final da história; na sua versão clássica, arquitetada por Dante, colocou-o no outro lado da terra, mas compartilhando a mesma história. Em geral, porém, a hierarquia católica tem preferido um Além de difícil alcance, que combina as distâncias de tempo e espaço - um universo dantesco só plenamente válido depois do Juízo final. O profetismo Guarani parece ter sofrido as mesmas dúvidas sobre se a Terra sem Mal está além do Oceano, no fim dos tempos ou simplesmente no fim da existência individual, ou numa aliança de todas essas longuras.

O Além brasileiro, único entre todos eles, se instala no Aqui e no Agora, eliminando a distância de espaço e de tempo que da razão aos outros. Se os outros Aléms são utopias, o Além Brasileiro é uma hipertopia, uma intensa promiscuidade no aqui-agora de fatos e categorias que em outras culturas se mantêm afastados no espaço e/ou no tempo, e onde a transgressão das fronteiras entre mundos é fácil e tentadora. Lá onde - por exemplo entre os krahô - se estabelece habitualmente uma separação ritual, se coloca no Brasil uma relação preferente. Lá onde o kardecismo vê uma legião indiferenciada de almas, mantém-se aqui uma individualidade associada à preservação do corpo na sepultura - ou em outras palavras, à sobrevivência do grupo familiar. Lá onde - por exemplo no catolicismo popular - a alma penada do morto prematuro era um marco histórico, aqui a reencarnação dilue as fronteiras entre passado e presente.

Além da religião.

Esse modelo peculiar traz algumas consequências, por exemplo, nos estudos de religião no Brasil. O que aqui descrevemos não é um produto religioso. As religiões brasileiras se debatem sem muito sucesso contra esse Além. Os católicos, como Seu Bento meu informante, se esforçam por separar esses mundos amasiados até na fala que eles mesmos produzem. As religiões médiumnicas, aparentemente mais próximas dessa hipertopia, trabalham na verdade contrárias a ela, domesticando a comunicação entre um mundo e outro através de diversos meios. De um lado, padronizando e regrando o modo de acesso, via iniciação, via limites impostos à mediunidade ou discriminação entre mediunidade verdadeira e falsa, etc. De outro, elaborando as figuras dos santos de modo a dar-lhes perfis definidos, caráter marcado que os diferencie dos simples desencarnados. Mesmo em elaborações individuais e aparentemente caóticas, como a de Pastor, os próprios santos se colocam em hierarquia e adotam regras.

As religiões mediônicas sabem que trabalham sobre uma matéria fluida, um espaço em comum com todas as outras opções religiosas. Mas esse espaço comum, autônomo das religiões e mais amplo que elas, é dificilmente definível como espaço religioso ou sistema simbólico. É pelo contrário um mundo empírico que se descreve à perfeição com uma linguagem emprestada da ciência. Não é por acaso que o espiritismo tenha conseguido tão amplo sucesso e tão farta descendência no Brasil. A adoção de um discurso "científico" facilitou sua adaptação ao universo simbólico previo, se apresentando como um instrumento de reinterpretação de bases anteriores de plausibilidade. Assim podem se entender algumas de suas características especiais no Brasil. Adota os evangelhos, e assim evita propor uma nova cosmologia, variando simplesmente sobre a já existente. Adota o evolucionismo de Kardec, mas não como transformação de uma multidão espiritual indiferenciada, senão como modelo poroso de relação entre categorias sociais diferentes. Em lugar de respeitar uma cisão clara entre o espírito e a matéria, privilegia uma sustância intermediária - o "fluido" - que faculta a comunicação entre ambas. O espiritismo não cresceu no Brasil como crença ou doutrina nova, mas como interprete eficiente de uma autoconsciência brasileira não formulada. No mesmo sentido é que o exemplo se impõe como principal veículo discursivo: variante de um modelo conhecido e aprovado, um relato que inclui sua própria interpretação, amostra de uma cosmovisão íntima nos seus detalhes mas ignorada no seu conjunto.

O mito, pelo contrário, exige um tempo próprio, uma separação da empiria cotidiana, já que faz aparecer os valores extremos dos fatos e das coisas. Não é por acaso que somente os santos negros desenvolvem algo semelhante a uma mitologia, porque lá onde até os mortos ficam em família, são os negros os únicos capazes de significar a alteridade.

Os defuntos milagrosos, na medida em que se aproximam dos santos, preenchem sua função de mediadores de um modo paradoxal. Não são mensageiros entre dois mundos distantes, quanto funis que selecionam vias de relação entre dois mundos tão próximos que ameaçam com a fusão.

O culto de Toninho, Jandira e as crianças partem desse fluido longamente descrito, dessa fenomenologia familiar, mas a partir dela reencenam o papel dos santos no cristianismo alto-medieval. Na medida em que são seres históricos, diluem o panteão cristalizado e o aproximam da desordem da história; na medida em que são cristalizações dessa história, a imobilizam à sua volta, a objetivam, criam um panteão visível que concorre com o culto esparsa das almas inumeráveis, e que começa a sedimentar uma precária mitologia.

O muro do camposanto.

Mas onde esse Além brasileiro oferece leituras mais instigantes é, sem dúvida, na política. Em qualquer cultura, postular um Outro Mundo é refletir sobre O Mundo em que vivemos. A reflexão pode levar a morais muito diversas. Em um caso, pode nos convencer de que o nosso é o melhor dos mundos possíveis, porque quando imaginamos outras regras de jogo elas resultam num modo de vida inviável ou desprezível. Em outros casos, pode, pelo contrário, questionar a realidade e a conveniência de que as coisas sejam do jeito que aqui e agora são.

Uma e outra moral são improváveis no Brasil, onde se apagam as diferenças entre um e outro mundo. Parece como se o Brasil, já imaginado pelo europeu como Outro Mundo, tivesse perdido a oportunidade de imaginar por sua vez um Além de si e estivesse condenado a servir para sempre de paraíso e inferno verdes de si próprio.

Não se trata de uma vaga especulação. Esse Além entrosado com a realidade visível, que recebe sua força de todas as mediações da carne - a reencarnação, a sexualidade ou a antropofagia - é o parceiro inseparável de um outro Brasil, considerado real, aquele reconhecível nos dados estatísticos. As características desse Brasil real não são menos mirabolantes que as do outro: trata-se de dois mundos diferentes que coexistem no tempo e no espaço mas não conseguem se comunicar - as duas caras de Belindia ou os dois Brasis. Seria temerário afirmar que o Além descrito ao longo deste capítulo é a máscara desse Aquém do censo e dos jornais, quando parecem ter sido ideados um em contraposição do outro. A ação social ou a política existem combinando essas duas versões - a da fusão e a da discriminação - da mesma escatologia, e se algum Brasil real existe, é pela dialética de uma e outra.

José Saramago transcreve um diálogo entre Fernando Pessoa e Ricardo Reis em que o primeiro diz ao segundo "O muro que separa os vivos uns dos outros não é menos opaco que o que separa os vivos dos mortos"... No Brasil é o caso que a distância entre os vivos é claramente maior que a que existe entre vivos e mortos; além da vida se estabelece a irmandade e a comensalidade que acaba além do muro da minha casa* O espaço dos mortos é assim um espaço marginal, mas exemplar* para a compreensão do Brasil em seu conjunto.

O cemitério é uma imagem do Brasil, e o que nele acontece obedece a uma lógica sinuosa mas efetiva. Aqueles dois critérios sugeridos no final do capítulo II para insinuar uma ordem no caos sincrético do culto aos mortos, longe de ser contraditórios, assumem cada um suas funções específicas.

O critério estatístico, que faz do escravo negro, a prostituta e os gêmeos personagens destacadas por cima do culto geral aos mortos, tem como base as tensões básicas da cultura brasileira - não tão distante de outras culturas católicas. Isto

é, as mesmas tensões que podem surgir quando se trata de re-encarnação ou de sociologia.

O critério dicotômico que opõe o culto de Exú a todos os outros é a chave com que esse sistema de tensões deve ser lido. Como regulador dos caminhos e senhor de fato do cemitério, Exú facilita o trânsito entre as categorias extremas do vivo e o morto. Desde que essa fronteira cae no seu poder, algo muda no conjunto da cultura; vive-se a espera de um mundo intermédio, sem calor nem frio, sem homens nem mulheres, sem brancos e pretos.

O Jesus de Nazaré que abria o capítulo escapa assim das teologias romanas. O Cristo brasileiro não é um messias, construtor de uma nova Cidade, senão o primeiro entre os mortos, a face diurna de Exú. Nada suscita tanto entusiasmo quanto a queda do Muro. Diz o Cristo que caiu porque os de ambos lados se reconheceram irmãos; diz Satanaz que caiu porque tudo mundo estava em cima dele.

CONCLUSÃO EM BRANCO

"Ao chegarmos ao cemitério, passa um pretinho trauteando uma valsa."

- Olá amigo -dirigimo-nos a elle- que voce pensa do Dia de Finados?

- Não penso, respondeu-nos, seguindo o seu caminho sem dar nenhuma importância a nossa pergunta"

(Da Reportagem do Correio Popular de 2 de Novembro, 1938)

I

MITO

Da capa

Todo escrito tem um fim; se for verdade que este começou pelo telhado (vd. p. 51) será justo que acabe pelos alicerces, isto é, com algumas definições de conceito e método.

Recapitulemos. Partiu-se de vários relatos: as biografias de Toninho, Jandira e as Crianças, qualificadas vagamente como "mitos". Descreveram-se depois os diversos contextos em que estes são entendidos - as representações da escravidão, o folclore da guerra entre sexos e o caráter liminar dos gêmeos. Descreveu-se o universo ritual relacionado com aqueles relatos.

O contexto em pauta resultava ser de uma amplitude desproporcionalmente superior à do texto inicial; servia, no máximo, para nos certificar de que o Cemitério da Saudade está no Brasil. A teoria sobre o além explicitada no capítulo III tenta ordenar esse caos de dados, e pôr-los em relação com certas invariantes da vida brasileira que propiciam um determinado modo de relação com os mortos. No meio delas recupera-se a hierarquia e a relevância do conjunto inicial de relatos. Quer dizer, os mitos mínimos do começo são um elemento quase que necessário do universo descrito no capítulo III que por sua vez é solidário com as circunstâncias lembradas no capítulo I. Os mitos do começo mostram sua relação concreta com a vida brasileira através de uma teoria sobre o além.

Ora, neste percurso foram deixadas de lado algumas definições talvez necessárias, como a de mito. As críticas de um dos blocos do Anticapítulo (o B) estão dirigidas à inadequação de determinados métodos de tipo estrutural - e em consequência da aceção de mito associada a eles - para a análise de um folclore sincrético, produto de uma sociedade complexa.

Pindorama em São Paulo

Tentarei aqui examinar essa questão. "Mito" é um termo herdado de uma longa tradição, e resulta difícil reduzi-lo ao marco de uma definição; preferi de um lado assimilar "mito" e "relato" - isto é, uma etimologia - e de outro associar essa dupla ao conceito de "mito" do estruturalismo.

Mas essa associação não se dá sem problemas. Os mitos ameríndios -locus privilegiado da análise estrutural- são criados e transmitidos em sociedades "isotópicas", isto é em sociedades onde o marco de referência simbólico é vital de todo possível ouvinte e narrador é aproximadamente o mesmo. O contexto do mito é virtualmente a totalidade da cultura, e por isso as oposições simbólicas em que se baseia podem ser as mais amplas de que essa cultura dispõe. O mito pode ser interpretado segundo uma pluralidade aberta de códigos - alimentário, sexual, astronômico, político, técnico, etc. - que abrangem a totalidade de uma cultura e de suas versões, e é capaz de se perpetuar através de suas transformações. O veículo do mito é a memória individual, cujas limitações criam a própria estrutura, marcando o peso significativo de tudo aquilo que consegue ser lembrado, e permitindo o olvido e a variação do que resulta acessório. Essa variabilidade a partir de um grupo limitado de elementos faz do mito algo consensual; pode ser transmitido, reinterpretado, transformado ou ignorado, mas não faz sentido polemizar em volta dele, como se polemiza em volta de doutrinas ou da memória histórica.

O mito põe em cena as contradições axiais da cultura em que é transmitido e lhes confere o equilíbrio instável do relato; sugerindo uma ordem -nunca a ordem- entre seus protagonistas.

Quando a sociedade se expande e o mito se converte no patrimônio de grupos, o mito começa a perder seu caráter para assumir a estabilidade da doutrina ou da crônica. Na medida em que uma sociedade se especializa, o mito não pode manter aberta essa referência à totalidade, e passa a depender de uma interpretação que o vincule a determinados "códigos" e "significados" centrais. Não é outro o destino dos mitos na mão de uma religião organizada, que tenderá a fixar-lhes uma forma e um conteúdo certo por meio do texto escrito e de uma ciência interpretativa controlada. O mito morre, em outras palavras, pela ação combinada da hermenêutica e a escrita.

Gostamos de pensar que saímos há muito tempo desse mundo da escrita e a religião e costumeiramente deduzimos, em virtude de hábitos evolucionistas, que estamos ainda mais longe da aldeia ameríndia. A ação de ciência, religiões e ideologias tem limitado ao extremo a pertinência do mito. Tendemos a aceitar certas "sobrevivências" do pensamento selvagem embutidas na cultura moderna, mas dificilmente a elaboração de mitos entre nós. Os meios de comunicação, escritos e audiovisuais, tem suplantado a memória e a oralidade; e finalmente, o Brasil e o mundo estão longe de ser isotópicos, e neles há pouco espaço para consensos.

Mas um exame mais demorado -de fato, uma recapitulação de anteriores análises- pode colocar um tanto em questão essas verdades aceitas.

Boa parte de meu trabalho, por exemplo, tem-se dedicado a mostrar que o Brasil é uma sociedade muito mais "isotópica" do que cabe esperar de uma sociedade moderna. Mostrei que os modos de pensar a vida social, seja a nível nacional seja no seio da família, podem se articular em um conjunto de variações cuja expressão mais conhecida - mas não única - é a "fábula das três raças" dos ideólogos de final de século e seus sucessores. Mostrei que os eixos centrais desse conjunto de relatos dão coerência ao que aparece como caos cultural e religioso e conferem uma feição "brasileira" a teorias ou crêdos importados seja lá de onde fôr.

Em outros momentos sugeri que oralidade não está tão morta quanto é comum supor. A transmissão estritamente oral, embora existente, tem um papel limitado na extensão dos micro-santos, como se viu no capítulo II. Mas ao mesmo tempo é possível apreciar algumas características propriamente "orais" alocadas nos meios de comunicação de massa, tanto audiovisuais quanto escritos. A domesticação do pensamento pela letra, tal como historiada por Goody (1977 e 1988) supõe um uso máximo das possibilidades da escrita, que de fato é atingido só em espaços muito peculiares da sociedade: especialmente, no mundo acadêmico, em que as palavras e as coisas são utilizadas com referência a um sistema explícito e a expressão verbal é um apêndice secundário da escrita. Não é necessário varejar os teóricos da comunicação* para enxergar, através da escrita do jornal - para não falar dos meios audiovisuais - a amplificação de uma rede de informações de caráter oral. Isto é, o papel que a oralidade e a memória individual tem na possível elaboração de uma mitologia não necessariamente se verá afetado pelo veículo massivo; a forma dos mitos se mantém comodamente nele.

No primeiro capítulo, a coleta arbitrária de "mitos da escravidão" revelou uma surpreendente recorrência de motivos em pontos muito afastados do país. Os senhores de engenho praticam de um lado a outro perversidades muito semelhantes e sobretudo recebem um destino paralelo. Os elementos do mito, tomados do cotidiano da fazenda ou da natureza em volta, formam um conjunto pleno de sentido, como surgido através de diversas fontes, mas procedente do mesmo veio. Ao mesmo tempo, essas narrações não encontram obstáculo para incorporar, a torto ou à direito, episódios ou personagens da herança indígena - lembre-se o rio de curso duplo ou o Saci. Não existe solução de continuidade estrita entre a velha e a nova fabulação.

Enfim, deveria-se, a partir daí, considerar melhor os velhos sistemas de comunicação, capazes de uma difusão global de suas mensagens. A obra de Lévi-Strauss mostrou o caráter global da mitologia ameríndia, e não seria difícil mostrar uma abrangência semelhante do folclore sincrético que a sucedeu*. Deveria-se, também, reconduzir a seus justos termos a influência suposta dos meios de comunicação de massa no

imaginário social; na sua tendência a controlar a audiência, estes caem por sua vez sob o controle de um paradigma simbólico que guarda a chave da comunicação. O conceito de mito, em suma, na medida em que serve para designar a narração do "outro", poderia ser submetido a uma desconstrução semelhante à que foi aplicada ao "totemismo"; sem chegar a tanto, o presente estudo pode pelo menos alargar as fronteiras do termo.

O fator mais importante de desagregação do mito no Brasil são paradoxalmente as religiões organizadas. Por muito que gostemos de considerar a mitologia como uma parte da religião, as páginas anteriores podem servir para mostrar sua linha de conflito. Como indica a resenha feita no capítulo III, o conjunto das instituições religiosas brasileiras se vale, de um modo ou outro, desse "espaço indiferenciado" criado pela circulação dos mitos. Mas o mito em quanto tal não serve aos propósitos da religião, que precisa estabelecer um sentido, integrando em um sistema explícito tudo que o fiel vive ou ouve. Os conjuntos de mitos sugeridos no primeiro capítulo estão recolhidos à margem - antes de ou fora de - da Umbanda; na medida em que a Umbanda coopta as narrativas folclóricas ou os eventos do jornal marrom, converte possíveis mitos em exemplos de uma cosmologia elaborada. Na medida em que as instituições fracassam em dar um sentido à vida dos cidadãos prospera, pelo contrário, um mercado negro da imaginação em que o evento cotidiano pode ganhar um valor arquetípico.

O chão.

O espaço das mitologias mínimas está, assim, extraordinariamente aberto; à invenção do autor de novela, ao fuxico de um bairro, à manchete do jornal. Não cabe -como pedia no Anticapítulo o crítico A- na mente de um informante particular, num corpus de lendas ou num imaginário coletivo. O espaço em questão é o inconsciente, mas um inconsciente que não pode se identificar com a caixa de Pandora dos psicanalistas, senão com uma espécie de lugar-zero que contém todas as possíveis variantes do consciente; todo o contrário de uma estrutura lógica. Em função dessa desestrutura ou desse antesignificado é que vou falar de outro alicerce do meu trabalho, a história.

II

HISTORIA

TODOS LOS FUEGOS EL FUEGO

Um bom exemplo- do que é e do que não é inconsciente - é o de Jandira. Depois de explicar seu culto, e resumir o que dela se diz, o capítulo I passou a falar do arquétipo da Pomba Gira. Jandira não se parece à Pomba Gira somente por ser promíscua; também a morte no fogo tem alguma relevância:

"Maria Padilha foi mulher, dona de cabaré. Era mulher muito elegante, procurada por doutores da alta sociedade. Era muito má também, muito ruim. Brigadeira. A casa dela pegou fogo, morreu queimada." (médium, garçom, em Montero, 1985 pag. 199)

Essa morte por fogo, de tão praticada, parece idônea para uma feiticeira ou para a rainha de uma falange infernal. O jurista italiano Bartolo, no século XIII foi talvez o primeiro a propôr - seria interessante saber porquê - a pena da fogueira para as feiticeiras (Caro Baroja 1973 p. 113). A cor vermelha com que a iconografia industrial representa a Pomba Gira está associada claramente a algum fogo. A morte entre labaredas é assim uma espécie de ritual que converte a Jandira em uma deusa local, e sugere sua proximidade a magias ilegítimas.

O fogo não é, de qualquer forma, um atributo separado do caráter erótico da santa. A ninguém escapa que o fogo simboliza a sexualidade; todo fogo é de algum modo erótico, sem que escape o mesmo fogo do inferno. Consulte-se qualquer dicionário de símbolos, ou a Psicanálise do Fogo de Gaston Bachelard, em que se propõe que a invenção do fogo - do bastão-acendedor - surgiu a partir de uma analogia com a fricção do ato sexual. Nada melhor que o fogo para vestir uma prostituta sobrenatural.

Mas, o que tem a ver tudo isso com o indivíduo histórico Jandira dos Santos? Um filósofo grego já antes citado, Euhemeros, disse que os deuses da mitologia grega não eram senão ancestrais magnificados pela memória, ou mais exatamente pela falta de memória. A teoria de Euhemeros teve muito sucesso, e ainda nos serve para enfrentar a mitologia, quando alguém pergunta se a final é ou não é

verdade verdadeira. Cremos que a realidade segue muito preguiçosamente os arquétipos, e que dentro de mitos grandes e absurdos se encontram histórias pequenas e cordatas.

Para saber qual era esta história no caso de Jandira, carecia procurar tradição oral entre as prostitutas, ou esperar algo dos arquivos da polícia ou do cemitério. A dúvida tem alguns atrativos, e por isso passou um tempo antes que eu tentasse o caminho mais óbvio e fácil, e procurasse nos arquivos dos jornais.

Os números antigos do Diário do Povo estão guardados em uma caixa forte, sujeita a horário, e só na terceira visita consegui o grosso volume de 1934, ano da morte de Jandira segundo a placa em sua sepultura. Procurei com alguma ansiedade o 24 de Agosto.

Os jornais da década de trinta cultivam com assiduidade o ocultismo e o sensacionalismo. Crimes, folhetins, Madame X revela os segredos de sua bola de cristal, e o Ilusionista nacional Tupy apresenta seu arrepiante número no Circo Seyssel. Entre essas manchetes aparecia esta crônica do dia 24:

EMBEBEU AS VESTES COM ALCOOL E NELLA ATEOU FOGO

As 19 horas de ontem, as inquilinas do prédio n. 631 da rua Visconde do Rio Branco, tiveram sua atenção voltada para angustiosos gritos que partiam do interior de um dos quartos da casa, onde momentos antes havia se fechado a horizontal Maria Jandyra dos Santos, de 23 annos de idade.

No momento em que procuravam tomar sciencia do que acontecia, viram ellas a porta do referido quarto abrir-se, dando passagem a Jandyra que desesperada procurava abafar labaredas de fogo que lambiam todo seu corpo, dando a impressão de uma verdadeira tocha humana. A mulher, depois de dar alguns passos, caiu sem sentidos ao chão sendo o seu corpo envolvido em um cobertor, e assim extinto o fogo.

A Assistência Municipal foi immediatamente chamada, tendo socorrido a infeliz, em seguida transportando-a para o hospital da Santa Casa.

Jandyra, desde a manhã de ontem fechara-se em grande mutismo, demonstrando estar seriamente atorrecida. A causa disso, ao que parece, fôra uma desintelligência que tivera com seu Amante Benedicto de Tal.

A hora que descrevemos, fechando-se em seu quarto, embebeu as vestes com alcool, a seguir ateando fogo.

Apresenta queimaduras de 1, 2 e 3 graus generalizadas pelo corpo, sendo grave o seu estado.

A policia tomou conhecimento do fato, abrindo o necessário inquérito.

No Correio Popular da mesma data, aparece uma matéria muito semelhante, com uma fotografia da suicida, "mariposa de dancing". No dia 23, e de novo no Diário do Povo, uma coluna anônima resumia e interpretava a tragédia:

MORREU JANDYRA DOS SANTOS!

Morreu Jandira dos Santos! Phalena que fôra do amor, atirada ao lodaçal da existencia pelo preconceito social, quiz ser boa e o foi onde a humanidade julga que só há maldade!

Jandira dos Santos, quando com seus paes, se viu protagonista de um drama, que teve como desfecho do 1º capítulo a sua decadência moral. E vendo-se numa esphera que até então o seu espirito não imaginara, julgou que ainda nelle se pudesse ter os mesmos sentimentos bons, que sempre nos são ditados pelo coração, que é fraco. E veio a conhecer um homem, que a haveria de desgraçar ainda mais.

"Profiteur" do crime, esse homem vivia à sombra de seu sacrificio, locupletava-se do seu ganho, sem que a justiça o condemnasse. E não se satisfazia, pois que em paga do que della recebia, ao envez de lhe dar a sua gratidão, dava-lhe o seu desprezo!

E Jandira, não suportando o abandono, buscou a morte num gesto tragicol: ateu fogo às suas vestes, vindo em consequencia a falecer hontem!

Jandira não deixou nada escripto: nem um bilhete, nem uma carta! Entrou para o seu quarto, fechou-se nelle, embebeu suas vestes em alcool, ateu-lhes fogo, e esperou, corajosa, a morte, que deveria vir entre um turbilhão de dôres. Companheiras suas perceberam tudo, correram em seu auxilio, e promoveram a remoção da tresloucada para a Santa Casa, onde hontem falleceu.

O seu enterro realizou-se às 16 horas, com o acompanhamento de grande numero de suas irmãs de desgraça, e alguns cavalheiros de coração cheio de sentimento de humanidade.

Já no seu necrológio Jandira aparece como emblemática a falena que se aproxima ao fogo e se queima, alegoria das almas levianas atraídas pelo perigo. Aparece também retratado como vilão o amante, esse Benedicto cafetão e ingrato. Lendo, surpreende-nos a fidelidade com que a história foi transmitida na periferia de um povo sem memória.

Eohemero parece levantar-se junto à sepultura de Jandira. Talvez seja mesmo verdade que durante um bom tempo o culto de Jandira prevaleceu entre as prostitutas de Campinas antes de popularizar-se. Não faltam exemplos parecidos; no capítulo II o surgimento de cultos semelhantes foi descrito

várias vezes. Antes que o santo comece a fazer milagre fora de casa, precisa de alguma força por parte dos parentes.

Mas, além da sombra de Eufemero, tem algo de incômodo neste exato espelhamento da história e o arquétipo.

Não é só sexualidade e fogo; mas também o modo em que se unem e as palavras que os descrevem.

A heroína de um conto de Rubem Fonseca, Lucia McCartney, quando sabe da traição de seu amante, duvida entre pôr "fogo às vestes", tomar barbitúricos ou pular da janela. Uma canção de João Bosco explica os excessos do amor:

"Fez a odalisca atear fogo às vestes
e ao domínó beber aguarrás"

Esse fogo ambroso parece cindir-se em dois fogos. Um deles externo, as vestes abrasadoras. Outro interior, que queima por dentro. Segundo as declarações de Laudelina Alves à polícia, Jandira tinha passado por ambos: semanas antes de sua morte tinha tentado o suicídio bebendo Lyssol. Revisando as páginas dos jornais daquele ano, suicídios deste tipo são relativamente comuns entre garotas: no dia 31 de Agosto, por exemplo, uma bebe ácido fénico.

A veste em chamas de Jandira também não é única. Na biografia de João Candido, o chefe da revolta da esquadrão de 1910, Edmar Morel conta:

"No dia 14 de setembro de 1928, os jornais voltaram a falar de João Candido, desta vez, porém, como personagem de uma tragédia conjugal. A sua segunda esposa, depois de visitar uns parentes na Rua Real Grandeza, em Botafogo, suicidou-se, ateando fogo às vestes. Morreu horivelmente queimada no Hospital do Pronto Socorro... O mais velho (dos filhos de João Candido), a Neuza, cheia de vida, dez anos depois, no mesmo dia e rua, encontrou destino idêntico ao de sua mãe: matou-se, incendiando as roupas. A fatalidade a conduziu ao Hospital do Pronto Socorro, expirando na mesma enfermaria" (Morel 219-220)

Em páginas posteriores o mesmo Morel recolhe uma crônica de época que comenta que a primeira mulher teria se suicidado por ciúmes de outra mulher com a qual João Candido estaria mantendo relações.

Em datas muito próximas assisti em um mesmo cineclube de Campinas dois filmes centro-europeus dos anos 80, ambos com visões extremas do amor.

O primeiro titulava-se "Une flamme dans mon coeur" e se prende à metáfora que lhe dá título. O amor aparece como uma força desagregadora que parte do centro e apaga a ordem cotidiana, reduz a cinzas a persona da protagonista, e a empurra fora do país, da casa, de si. Mais extremo é o fato de que esse amor é tão intransitivo quanto insaciável. Consome a quem o incorpora; não o conduz em direção a alguém.

O segundo intitulava-se "Die Flambierte Frau" - mulher flambée. Uma dona de casa abandona seu marido e se prostitui. Namora com um moço também prostituído. Moram juntos, trabalham em casa. Ele odia algumas coisas que ela faz com seus clientes. Ela odia um cliente assíduo que ele tem. Ele propõe mudar de vida; ela o despreza. Na cena que dá nome ao filme, ele a borrija com aguardente e lhe atea fogo. Ela foge com seu casaco de pele em chamas. Se o fogo interior produz o caos na alma do amante, o fogo exterior é a materialização ameaçadora do ciúme.

Lévi-Strauss, no começo de *Mythologiques* (Le Cru et le Cuit pag. 67) analisa vários mitos em que o herói se recusa a abandonar a casa materna, comenta a identificação que algumas culturas ameríndias fazem entre a febre, o fogo e o vestido. Não passa de ser uma nota marginal em um livro que tem como principal protagonista o fogo de cozinha, um fogo domesticado - porque desvinculado de sua fonte imaginária - e fundador da ordem cultural. Longe do lar, o fogo só pode ser uma febre destruidora da pessoa ou um ciúme ardido que destrói as relações sociais.

Se a referência ameríndia é marginal em excesso, podemos acudir à mitologia grega, onde o fogo do ciúme é mais explícito. A mais famosa versão do mito de Medéia é sem dúvida o drama de Eurípides.

Nele, a feiticeira Medea, que abandonou sua pátria acompanhando Jasão, sabe, no palácio de Argos que ele concertou um casamento com a princesa Cleusa, jovem herdeira de um rei poderoso. Sabe, ainda, que deve deixar prontamente o palácio antes das núpcias. Medéia disimula sua dor e sua fúria e, por meio dos filhos que ela mesma teve com Jasão envia a Cleusa seu presente de casamento, uma belíssima túnica. Mas é uma túnica enfeitiçada. Quando Cleusa a veste, morre com o corpo em chamas, ao tempo que Medéia foge no carro alado de seu pai, o sol.

O mito de Medéia fala de ódios muito reais, que se reproduzem em lugares e épocas distantes. Uma professora de história, católica e natural de uma cidade vizinha de Campinas, contou-me no início de 1990 uma história acontecida na sua cidade há cinco anos: uma moça sua parente distante, recém casada, sofria terríveis dores de cabeça, gritava, rangia os dentes. Os médicos não sabiam a razão daquele estado. Várias amigas suas, participantes de um grupo de oração dirigido por um padre com formação de exorcista, decidiram intervir no caso.

As mulheres ficaram rezando junto à piscina da casa; o padre entrou. Ouviram-se gritos, insultos, quebrar de objetos. Mas no final tudo se acalmou.

A moça sarou; vomitou cabelos. O padre perguntou-lhe por qualquer coisa que alguém tivesse lhe presenteado; algo vermelho ou rosa. A moça lembrou-se de uma blusa vermelha que tinha ganho de uma tia de seu marido; esta, ao que

parece, tinha mantido com seu sobrinho alguma relação amorosa em outro tempo. O padre tomou a blusa e a queimou.

Em um outro mito grego, menos trabalhado pela literatura, conta-se que o Centauro Neso tentou violar a esposa de Hércules, quando ajudava esta a atravessar um rio. Hércules matou-o com suas flechas. Mas antes de morrer, o centauro agonizante entregou à mulher um vidrinho contendo seu próprio sangue, corrompido pelo sangue da Hidra com que Hércules besuntava suas flechas; explicou para ela que tratava-se de um filtro de amor de grande poder. Quando muito depois a mulher se sentiu traída por Hércules, enviou-lhe por intermédio de um amigo uma ténica embebida com aquele filtro. Quando Hércules a vestiu, foi abrasado pelo veneno da Hidra; e não a podendo arrancar do corpo, desesperado de dores, fez acender uma fogueira em que penetrou, queimando-se. O nome da esposa de Hércules é interessante! Djánira, do qual Jandira é uma metátese.

Nessa sucessão de relatos em que o ciúme se materializa como uma veste abrasadora parece exemplificar-se algo como um inconsciente ahistórico.

Podem existir liames entre os casos mais próximos; não entre os termos distantes. Em lugares remotos - considerando a distância temporal, espacial e social - se dá uma equivalência, em termos muito parecidos, de ciúme e vestido ardente, de um modo que parece justificar a idéia, descartada por Lévi-Strauss, de um "Dicionário de Símbolos" de estirpe junguiana.

O que pode unir o mito grego e a ocorrência policial campineira? Parece sensato recorrer a um acervo imaginário inconsciente, situado em alguma profundidade da alma, que sirva como fonte a esa contância.

Uma revisão apressurada me faz pensar que Jung nunca incluiu - como Durand não incluiu - essa veste abrasadora no seu catálogo de símbolos. Seria possível, porém, elaborar alguma interpretação tomando como base os valores atribuídos à veste e ao fogo, que constam detalhadamente em tal catálogo. Não vamos tentar essa análise. O que nos interessa é que em qualquer caso, o deciframento junguiano do texto simbólico manipula um acervo de núcleos fixos de significado, que na prática surgem travestidos em versões heterogêneas. O paralelo com o platonismo, e com algumas noções do espiritismo, é patente. Existe um conjunto de realidades estáveis e espirituais, que perdem sua unidade na materialização. O inconsciente é, assim, algo como um novo endereço das idéias platônicas; um acervo, melhor ou pior conservado.

Cheguei aqui, porém, para louvar uma hipótese contrária. Dependendo da perspectiva que adoptemos, os casos

narrados até aqui não se parecem uns com outros. É possível que nenhuma semelhança entre todos os fatos narrados até aqui se percebesse, se tivessem sido narrados fora de uma sucessão e longe do exemplo-eixo de Jandira.

São casos, de fato, muito diferentes. Medeia abraça arteiramente sua rival. Djanira assassina seu marido inocentemente. Jandira se abraça a si mesma; a filha do Almirante negro herda a veste de fogo de sua mãe. O gigolô atéia fogo na prostituta. O padre leva à fogueira a blusa enfeitada oferecido pela tia ciumenta. Pareceriam ainda mais diferentes se levarmos em conta o resto das personagens e das circunstâncias; tornam-se uma só se as reduzimos ao "motivo" da veste do ciúme.

Interpretamos, e dessa interpretação surge um objeto sagrado, o significado. O outro fruto possível da nossa colheita é a desordem do resto das circunstâncias do relato; mas a essa não damos valor.

Jandira é, já dissemos, uma metátese de Djanira. É comum no Brasil esse tipo de reelaboração e recombinação de nomes recebidos de diversas tradições. O nível superficial do son, a diferença do osso profundo do significado, carece de valor nas nossas tradições de análise. Por isso, essa semelhança do nome não parece relevante na hora de falar em inconsciente, porque é resultado de uma combinatória arbitrária.

A visão junguiana do inconsciente - o bastante popular para que as vezes a noção estruturalista se assimile a ela - prevê uma série de símbolos fixos que formam um substrato comum da realidade. As elaborações, as atualizações humanas introduzem nele a variação e, no, limite, a confusão.

Mas para entender a confusa mitologia urbana do Brasil é necessária uma visão oposta: o inconsciente deve ser um elaborador aleatório de formas em que a interpretação luta por criar necessidade e continuidade.

Falo de interpretação em sentido muito amplo, que vai da interpretação do decifrador de enigmas à interpretação do ator. Passando pela interpretação do suicida.

Jandira interpretava quando suicidou-se. Digamos que escolheu o modo de suicídio mais expressivo dentre um elenco de representações possíveis. Não falo em representações mentais; estou me referindo a representações teatrais.

O dia em que Jandira se suicidou, atuava com grande sucesso no circo Seyssel o ilusionista Tupy, com seu sensacional número "A mulher queimada viva". No dia seguinte, a imprensa relatava com admiração o show:

"A Mulher Queimada Viva consiste na colocação de uma mulher numa caixa. Embebidas em álcool as vestes dessa mulher, nella é ateado fogo depois, para em seguida ser apresentada ao povo, reduzida a cinzas!" (Diário do Povo 25 de Agosto de 1934)

Causou sensação na cidade. Devia ser sensacional mesmo, porque a concorrência era pródiga em episódios inquietantes. O mago Cantarelli apresentava no Teatro São Carlos, naqueles dias, seu espetáculo de Pretidigitação e Psychologia Experimental, cujo momento forte era "A Mulher Justificada" ou em dias alternos "A Mulher Asserrada Viva". No Pavilhão Theatro Aréthuzza, onde dias antes se apresentava a peça "Os milagres de N. Sra de Aparecida" o programa tinha sofrido uma inversão radical: professor Benevenuto apresentava seu número "O Sacrifício de Buddha (O desaparecimento de uma mulher em pleno picadeiro sem o auxílio da câmara escura. Assombroso!)" E no Teatro Kink, Fulvio Marbi e Mme. Myrth ofereciam a não menos assombrosa "A Mulher Esquartejada".

Jandira aquela tarde - segundo declararam Laudelina Alves e outras "companheiras de infortúnio" à polícia, estava maguada e triste. Elas teimavam em distraí-la, e para isso a convidaram a ir ao teatro. Jandira demorava para se trocar, e por isso uma das companheiras espiou pelo olho da fechadura, a tempo para ver o início do fogo.

Jandira poderia ter morrido de muitos outros modos. Cada uma dessas mortes lhe garantiria uma genealogia mitical: as mulheres morrem de modos muito diferentes nas tragédias gregas (ver, por exemplo, o estudo de C. Loriault) e nas páginas policiais. Qualquer outra morte, também, poderia ter sido menos dolorosa; mas parece que o momento da morte não é propício às considerações práticas. Seja que o suicida se expresse mediante a sua morte, ou que a simbologia sirva de arapuca ao suicida, obrigando-lhe a morrer em algum sentido. A dona de casa se afoga com o gás da cozinha, o presidente se dá um tiro, o escravo come terra até morrer, o andarilho joga-se nos trilhos do trem. É difícil escapar ao significado.

Há uma afinidade entre amor e fogo, está claro. Mesmo que marginadas nos dicionários, são numerosas as locuções de sentido sexual em que o fogo aparece. Se o valor do fogo ultrapassa em geral essa vinculação com o sexo, se fecha nela quando se trata de fogo humano. O sexo é o fogo do homem e a mulher; são tantos os exemplos literários ou coloquiais que não vale a pena selecionar uma amostra.

Ora, essa associação de fogo e amor é tudo menos inconsciente. É herdeira, por exemplo, da medicina humoral, uma antiga tradição erudita sumamente popularizada que reparte os órgãos e as secreções entre os quatro elementos - água, ar, terra e fogo. É também uma metáfora muito usada em qualquer gênero de poesia. É um recurso retórico cotidiano que consagra uma analogia nem mais nem menos arbitrária que a que poderia unir o amor com a água, o ar e a terra. Somos plenamente conscientes desse "significado" e o usamos consciente o inconscientemente.

No dia em que elaboro este capítulo (22-10-1990), o jornal Notícias Populares traz em primeira página a seguinte manchete:

ASSADO
PELAS
COXAS!

Morreu na fogueira humana por causa de um corpo perfeito de mulher

No pé da foto: "Vizinha espírita previu o fim trágico desse amor bandido"

No interior, mais detalhes:

MORREU PORQUE AMAVA DEMAIS

Maurício Rodrigues.

Um amor bandido de quatro anos terminou em fogueira humana perto da estação de Artur Alvim. O ladrão e traficante XXX (20 anos) foi morto a tiros e incendiado junto com a amante, XXX, também criminosa. Estavam amarrados com fios elétricos e pegaram fogo com uma mistura de álcool e cera vermelha. O corpo perfeito de XXX foi a perdição do rapaz. "Cuidado, XXX. Tô vendo desgraça na sua vida". Foi com esse alerta que a espírita XXX tentou prevenir o seu vizinho sobre o perigo que o destino lhe reservava, só que ele não escutou o aviso... Para a polícia, o crime foi vingança entre traficantes.

No meio dos acasos da vida marginal, uma tradição interpretativa se impõe. A relação amorosa é colocada como causa direta da morte pela vizinha espírita; a manchete, por meio de um jogo de palavras, unifica a sexualidade e o fogo destrutor. As balas, agentes efetivos da morte, nada valem. Os assassinos, respeitosos dos paradigmas, amarram juntos os amantes e os queimam com álcool e cera vermelha, como numa oferenda à Pomba Gira, ou numa oferenda à Pomba Gira. Na fotografia pode-se ver que o "corpo perfeito", enfim, está vestido de vermelho e preto.

A repetição dos arquétipos, em suma, está longe de ser um lapso, a ação clandestina do inconsciente. Não por isso é uma ação premeditada e voluntária. As estruturas simbólicas, por arbitrária que seja sua base semiológica, estão materializadas, formam parte de uma realidade intersubjetiva quando não estão inscritas nos objetos herdados. O esforço interpretativo dos homens pode domesticar os símbolos, mas também dar-lhes a autonomia e a imanência que atribuímos à natureza selvagem.

O fogo metafórico, por isso, também queima, e podem-se-lhe atribuir com justiça as queimaduras que o legista

inventariou no corpo de Jandira. Anos mais tarde, em 1956, Jandira ainda ardia:

"A sepultura de Maria Jandira dos Santos, a jovem a que se atribuem milagres, foi sem dúvida uma das mais visitadas. Tornou-se necessária a formação de filas para que os ramalhetes fossem ali depositados... a estearina das velas consumidas em seu derredor chegava a impedir o caminho" (Correio Popular 4 novembro)

Sem dúvida algumas conhecidas perpetuaram aquele fogo como centro da memória de Jandira, antes de que reinterpretações como a de Pastor a levasse para outros planos astrais e desaconselhassem as chamas em volta dela.

Tentei procurar essa memória. Fui uma tarde à rua Barão do Rio Branco, no centro de Campinas, que ainda hoje alberga algum tráfico de prostituição. Procurei sem êxito o número 631 da rua, onde a tragédia de Jandira aconteceu. A casa não existe mais; a quadra inteira é um descampado. Nele se levantava anos atrás um grande supermercado: o Eldorado, que no mês de Dezembro de 1986 foi destruído por um violento incêndio.

História e inconsciente

Os mitos podem se ater ou não à verdade histórica; mas não parece que esse tipo de verdade seja um critério definitivo à hora de discriminar mito e história. Toda uma tradição intelectual, porém, nos empurra a pensar as relações de mito e história como um confronto entre o real e o imaginário. A morte de Jandira parecia um mito por causa de sua crueldade e a sua proximidade de outras mortes reconhecidas nos "mitos". Quando encontramos essa morte nos jornais, nos vemos tentados a dizer, pelo contrário: "era simplesmente verdade". Mas o texto, em um caso e em outro, se equivale. Mito e história, mais do que informações diferentes, são modos diferentes de tratar a informação.

O jornalista que relata o assassinato dos amantes tem ante si duas possíveis vias. Uma delas, registrar secamente os fatos, segundo a versão mais autorizada (os amantes morreram a bala, e não pelo fogo; o motivo foi briga entre marginais, e não o excesso amoroso; alguém, sei lá por que razão, queimou depois os corpos com cera vermelha e álcool) e perdê-los a seguir no oceano de informações cotidianas do seu jornal. Outra via é reconduzir o evento - por meio de algum de seus detalhes - à casa do fato arquetípico; fazê-lo significativo, conhecido. Prefiro, para a discussão que segue, caracterizar como historiográfica a primeira atitude e como mitográfica a segunda; segue-se daí que, na medida em que o mito se apóia num sobresignificado, a história se

refere ao inconsciente. Neste item devo desenvolver essa equação.

O Brasil e a História

Na página 1 deste escrito manifestava-se a intenção de realizar um estudo "histórico", que estudasse "os aspectos assistemáticos e anômicos de fenômenos habitualmente relacionados com a ordem". Inclusive o enfoque histórico era oferecido como diferença deste estudo com respeito a outras abordagens "semiológicas" da religião. No decorrer do texto, porém, se insiste em pular cronologias e em explicar o Brasil como um país "sincrônico", que glorifica, ainda, a abolição do Tempo. No capítulo III, na hora de descrever aquela "hipertopia" constituinte do Além brasileiro, comentou-se de passagem seu caráter avesso à História.

Cabe perguntar-se agora quais os limites dessa "hipertopia". Mesmo concedendo que permeeie parte do conhecimento do Brasil produzido no Brasil, e o imaginário dos jornais populares, cabe objetar que estamos nos limitando ao que Roberto da Matta chama "espaço da casa". Quer dizer, minha versão pode dar conta do Brasil de um ponto de vista doméstico, familiar, primitivo o que é a função primordial do mito das três raças, em qualquer uma de suas versões - deixando de fora a esfera pública política e sobretudo a História. Toda a linha argumental do meu trabalho teria se formado, contra minhas intenções declaradas, em virtude do recalçamento de uma dimensão diferente de dados.

Seguer-se-á aqui essa pista. É importante lembrar que essa partilha de casa e rua (ou cultura e história) se encontra em outros países em proporções bem diferentes. Por regra geral, franceses, russos, espanhóis e americanos - talvez também indianos, iraquianos e moçambiquenhos - reconhecem seu país em episódios que podemos chamar de história ou de mito, mas que em qualquer caso pertencem ao âmbito público: revoluções, guerras, fundações, migrações, profecias. Não é comum que a autocompreensão de um país passe ou se instale num conjunto de proposições sobre a vida familiar e a produção sexual desse país; e é isso que acontece reiteradamente no Brasil. Os pensadores brasileiros que não tocam nesse centro, parecem estranhamente alheios, cosmopolitas vítimas de uma espécie de etno-escapismo, desterrados na sua pátria. A História será talvez a única planta que não vinga em solo brasileiro?

Relativizemos um pouco. A aguda "consciência histórica" dos povos europeus, sejam quais forem seus desenvolvimentos, está baseada na memorização escolar do que se chamou "histoire événementielle": listas numéricas e cronológicas, sucessões de reis, de batalhas, de períodos, de estilos

arquitetônicos. Rotina de escrita e acumulação de dados de significação muito limitada.

Não por acaso o epitome formidável do velho ensino de história na Espanha era a "lista dos reis góticos". Os reis góticos foram efêmeros, improdutivos e de nomes bizarros. Varrida pela invasão árabe, a dinastia goda é um galho seco da história nacional. Mas por isso mesmo tinha valor de exemplo, e era importante sua memorização: a História vive da pura sucessão, e da caducidade e morte do passado. A "nouvelle histoire" em suas diversas variedades, veio a corrigir - não a negar - essa visão européia: priorizando os fenômenos de longa duração, as estruturas permanentes ou duradouras, a vida cotidiana em lugar dos eventos fulminantes.

O sucesso dessa "nouvelle histoire" no Brasil tem um significado contrário, porque sua proposta vem a calhar com a autopercepção local, que prioriza o espaço doméstico. Não é só Gilberto Freyre; pensadores afins ao historicismo e ao marxismo costumam fazer a História do Brasil em termos de "Formação", o passado servindo para integrar, ou lutando ainda por integrar o presente.

A visão européia supõe que a formação se deu muito tempo atrás, e que o atual procede da morte daquilo. O brasileiro, pelo contrário, reconhece-se com facilidade no seu passado; reconhece sua ascendência inclusive por cima da biologia*. A visão dos reencarnacionistas não é incompatível com juízos como o de Caio Prado Jr., que considerava a feição socio-política do Brasil, século tras século, produto estável de uma mesma situação no sistema econômico mundial. Existe um profundo convencimento de que, em algum nível fundamental, o tempo não passa no Brasil.

A continuidade que o Brasil se atribui tem suas claves políticas: não tem existido quebras na direção do país, ou, se existiram, foram soldadas cuidadosamente. Talvez nada tão revelador dessa des-história quanto a Paixão e morte de Tancredo Neves, um morto que não poderia faltar à nossa galeria. Depois de uma longa e popular campanha que abrangia todo aquilo que neste capítulo se acha em falta - a ruptura com o passado, a participação política popular, etc. - o herói eleito ingressou na fila intemporal dos sofrendores, com Cristo e com Tiradentes. A história é bem conhecida, e várias vezes analisada. Eu quero sómente sublinhar o fato de que alguém tenha decidido fixar a data da morte esperada no 21 de Abril, dia do mártir Tiradentes* com uma clara visão de política simbólica; integrando, como o jornalista, o evento no paradigma.

Mais notáveis ainda são outros ecos, independentes de qualquer manipulação. Quando recentemente foram levados a juízo os médicos do Hospital de Base de Brasília, responsáveis pela infecção que matou o presidente, apareceram informações surpreendentes sobre as condições em que foi efetuada a primeira cirurgia. Uma multidão alheia à operação lotava o quirófano, e inclusive

algumas pessoas assistiram subidas em bancos para poder enxergar. É inevitável lembrar os lamentos de Nina Rodrigues, quando via-se obrigado a efetuar suas autópsias de miseráveis no meio de uma multidão curiosa. Se a transmigração dos espíritos cria a ilusão de um mundo imutável, o devir histórico parece homólogo aos despojos, à profanação dos corpos. A história parece rolar de Tiradentes a Tancredo como de um esquartejado para outro; faz monumentos das cabeças de Lampião e do Conselheiro*Corpos Negros.

Luis Fernando Dias Duarte (1984) tomou precisamente uma história de escravos mortos para relativizar a linearidade da História - de fato, para propor uma versão popular brasileira da temporalidade e da identidade. No decurso de suas pesquisas em Jurujuba - a antiga comunidade de pescadores de Niterói - e Meio da Serra - uma vila operária de Petrópolis - ele ficou sabendo da existência de "cemitérios de escravos" cuja situação coincidia com os lugares mais significativos da vida atual.

Não é um caso isolado; pelo Brasil afora é comum que a população assinala a presença de tais cemitérios, anônimos e propícios para a prática da feitiçaria. Anônimos, diz Duarte, por contraposição ao cemitério burguês, "individualizante e eternalizante". São esses cemitérios de escravos, e não a Casa Grande, os que constituem a memória do povo, os que continuam significativos no "aeternum hodie". Cito Duarte, que se pronuncia em favor de

"uma necessária relativização de nossa oposição cultural entre passado e presente, a que certamente a crença em espíritos... poderia fornecer um outro e interessante testemunho - desde que nos lembremos que os espíritos ao mesmo tempo sempre foram e só são quando se apresentam..."

Duarte toma, assim partido - em outras palavras - por uma desconstrução da história segundo critérios caracteristicamente nacionais, ou de outro modo pela hipertopia brasileira que foi aqui descrita. É possível, como faz Duarte, questionar a linearidade da história européia a partir daí; no meu caso, não pretendo contrapor modelos de história, mas definir os limites do que entendo aqui por história.

Quando interroguei a Seu João sobre a sua versão da história de Toninho (p.4) ele me comentou que era contada entre a "gente velha de Campinas". Poderíamos integrar o episódio de Toninho em um conjunto de narrativas que tratam da escravidão, que formam talvez parte da consciência "histórica" da comunidade negra de Campinas, cujo monumento é um túmulo de escravo. Seria talvez o que poderíamos chamar uma História com maiúsculas - uma tradição que dá conta do passado e do ser de um povo e que precisamente por isso é

essencialmente afim ao mito. Muito já se falou sobre o aspecto mítico das histórias de escravos e senhores. Mais ainda: a festa do Boi-Falô, celebrada na Sexta-Feira santa no distrito de Barão Geraldo, que alude ao episódio narrado por Seu João, cumpria 100 anos em 1988. Isto é, essa História popular resgata a Abolição de sua data aleatória - um 13 de maio - para fazê-la ingressar dentro do episódio paradigmático da salvação cristã.

Era essa História que eu esperava escrever aqui, e que talvez alguém deveria escrever; mas um pouco ao acaso os rumos da minha pesquisa foram diferentes. Acabei me aproximando de uma história com minúscula, muito menos conhecida: a de como o escravo negro se converte em um símbolo assumido por grande parte de uma sociedade branca.

Trabalhos como os de Diana Brown ou Beatriz Góis Dantas indicam aspectos de um processo enigmático. A escravidão, abominada e relegada aos infernos do passado pelos trabalhadores da virada de século, é assimilada pouco a pouco a partir dos anos 30 pelas nascentes classes médias - nos anos do fracasso revolucionário e o auge do getulismo - como uma categoria de interpretação da vida individual e do cosmos, dentro do paradigma simbólico da Umbanda, e por meio das diversas variantes do mito das raças aqui analisado.

Entre aquela memória coletiva da escravidão e a cosmologia da Umbanda - os dois âmbitos em que o preto-velho ganha sentido, duas versões do paradigma simbólico - o corpo negro guardado no túmulo preserva a historicidade. Quer dizer, a possibilidade de mudança e recombinação dentro da cultura. Os túmulos dos escravos, ou das prostitutas, ou das crianças, ganham seu valor histórico da sua vinculação imperfeita ao paradigma. Conhecendo segmentos do sistema simbólico - inconscientes do conjunto - os fiéis são capazes de novas reconstruções, de renovar o conhecido com o auxílio do desconhecimento.

Longe de ser uma fuga da história, a visão congelada do Brasil que se descreveu ao longo do trabalho é um documento histórico de primeira ordem, porque nos indica o empenho com que, décadas a fio, a cultura brasileira - ou quem a cada momento a represente - se preservou de qualquer mudança aleatória, colocando no seu eixo os elementos mais estáveis de que dispunha, essas dicotomias essenciais do aquém e do além; os elementos que escapam dessa ordenação são, por definição, inconscientes, até o momento em que são compreendidos e incluídos na ordem.

Já Hegel descrevia uma astúcia da História que pode se identificar com a inconsciência; sugeri aqui entender melhor essa astúcia comparando-a com uma astúcia aposta, a do Mito, capaz de estender a consciência além da vontade dos sujeitos.

III

RETORICA

Vale repetir aqui algumas perguntas que me coloquei no Anti-capítulo, a respeito do estatuto epistemológico das análises aqui realizadas. Trata-se de modelos, de estruturas heurísticas ou mnemônicas? São significados? É possível definir o método, ou se trata de um método ad-hoc? Não será por acaso um artifício retórico, mais do que um modo legítimo de pesquisa?

Não é simples a resposta. Misturei à vontade aparências de método. No item 3 do I capítulo usei algo parecido ao retângulo semiótico de Greimas, mas sem aproveitar qualquer outro recurso de seu método de análise. Esse mesmo retângulo, na sua versão original, é um instrumento muito mais complexo do que eu apresentei; diferencia três modos de relação entre os elementos, ao tempo que eu estabeleci uma estrutura de diferenças simples. O resto da geometria esgrimida - triângulos, cruzes, etc. - serve no máximo como ilustração de uma análise conduzida de modo fluido.

Poderia se falar, então, em percurso interpretativo, em significados; se não for porque a interpretação requer uma certa medida.

O que de início se ofereceu são, de algum modo, sobreinterpretações muito além da compreensão cotidiana dos atores, seguidas de contrainterpretações visando a destruição do sentido anterior, ou da mesma possibilidade de achar sentido no material. Entre essa sobreinterpretação e essa contrainterpretação naufraga a possibilidade de explicitar um sentido do mundo descrito. Comentando o suicídio de Jandira aparece a razão dessa manobra: me interessa negar - em razão do interesse histórico comentado no anterior item - o caráter imanente do significado*, sua suposta qualidade de conteúdo, para pôr de relevo sua vinculação com o mundo exterior, com o território existente entre os sujeitos. A interpretação, a tarefa de criar sentido - de descobri-lo, como diz o intérprete - não é primordialmente função do pesquisador, mas sobretudo do sujeito histórico. O pesquisador deve, sim, esclarecer o leque de possibilidades não realizadas entre as quais surgiu o fato, mostrar o aspecto estrutural do acaso, mas também a raiz aleatória de cada estrutura estabelecida.

E a Retórica? Sim, por que não? Dominados pelo horizonte da interioridade*almejamos definir um núcleo secreto das coisas. A retórica, assim, é condenada como uma arte das palavras, da banalidade.

Para não falar de outras ciências, essa atitude me parece criticável em disciplinas como a Antropologia. As antinomias dos barrocos são recursos retóricos como as dos contadores de mitos ameríndios; uns como outros não são porta-vozes interiores de um paradigma interior que a interpretação possa depurar, mas agentes conscientes das possibilidades da língua - e a capacidade de utilizar essa língua além da fala comum elaborando sentido cultural, bem pode ser considerada um modo de retórica.

Se a retórica serve para interpretar e inventar a cultura, deve servir também para descrevê-la. Não é sempre essa, porém, a idéia dos cientistas sociais, que de praxe consideram seu dever, na introdução de seus trabalhos, definir ou "construir" seus conceitos - os "alicerces" de sua argumentação - como se uma ciência elaborada com palavras e que trata de fenômenos que na sua maior parte consistem de palavras pudesse inventar a cada momento as regras do léxico. Se o meu estudo se fez conduzir por jogos de palavras - desde o preto velho que povoa a imaginação dos brancos até a alma em branco do preto do epigrafe - é porque o jogo de palavras indica infalivelmente um nó na teia da cultura. O esforço teórico deste trabalho não tem sido alheio, por isso, à retórica. Ela pode se encontrar na extração de verdades contraditórias de um mesmo fato - uma heurística que bem pode se aprender no romance - e na própria análise estrutural, tomada como um gerador de variabilidade.

Estruturalismo e Tarot.

Não é fácil identificar um método estrutural - embora não o seja tanto identificar, como alvo de críticas, alguma versão reduzida ao extremo dele. Seria possível considerar o estruturalismo como um sistema de variantes. Nas suas primeiras formulações - em textos de Lévi-Strauss como "A estrutura dos Mitos" em Antropologia Estrutural - pretendia-se conseguir um modelo formal explicativo das relações de transformação entre os mitos; Lévi-Strauss chegou a imaginar uma espécie de representação material deste modelo - uma máquina tridimensional que permitisse a recombinação de todas as variantes, que talvez poderíamos definir como um gigantesco cubo de Rubik da mitopoiese. Na sua aplicação a mitos concretos, nosa quatro volumes de Mythologiques, a análise passou de fato a outro tipo de jogo, valendo-se de um uso amplo da metonímia - uma categoria da antiga retórica - para estabelecer analogias previamente impossíveis entre fenômenos. Ou seja, algo homólogo ao Tarot, em que a conjugação de uma circunstância individual com uma carta arquetípica, selecionada ao acaso, abre a possibilidade de interpretações além da consciência imediata. O estruturalismo, pela sua capacidade de

abranger a ordem sincrônica, é valioso, paradoxalmente, para quem quer perceber em toda sua força o evento histórico; é nesse sentido -entre outros possíveis- que aqui foi usado.

O estudo que aqui conclui, em definitivo, tem um método; não interpretar o acaso, mas interpretar ao acaso. Não me empenhei na compreensão do mundo descrito, a partir da compreensão de seus atores, mas na construção de sistemas hipotéticos, em contraste com os quais se desenha com detalhes inesperados a realidade. Tal método cumpre a condição básica de um bom método: conduz a pesquisa um pouco à revelia do autor - mantém o sujeito um pouco como o viajante em terra estranha, olhando muito e andando a cegas.

NOTAS

p.i A nota do carteiro está fotografada na última página do livro "Tus amigos no te olvidan" de Luis Carandell

*As pesquisas anteriores a que me refiro tiveram lugar na região de La Rioja, norte da Espanha, entre os anos de 1983 e 1986 e seu objeto foi um conjunto de três santuários em atividade desde o século VI. Elaborei a partir delas um longo estudo, cujo ponto central era uma tentativa de análise estrutural da mitologia e os ritos do catolicismo local. São os problemas criados por esta tentativa que espero resolver aqui.

* Essa qualificação -que implica a proposta de análise estrutural para tais narrativas - é uma hipótese do trabalho, mas não espero prová-la ao longo deste. Uma discussão detalhada desse problema será oferecida em um próximo artigo.

p.7 A lista dos senhores cruéis poderia se prolongar muito, com uma surpreendente homogeneidade. Veja-se, por exemplo, o que Ederaldo Kosa explica na Folha de São Paulo a respeito das noites de São Luis do Maranhão: "A carruagem da senhora de escravos Ana Jansen, morta aos 82 anos, em 1869, assusta os habitantes de São Luis com seus cavalos decapitados, na noite de sexta-feira... Muita gente jura que viu a carruagem de Ana Jansen passar..." (Kosa, 1991) Gilberto Freire dedica um capítulo - "Rodar de carro", pags. 63-64 - de suas Assombrações do Recife Velho ao numeroso trânsito de senhores de engenho penados.

p.8 A visão do negro (da negra, mais comumente) como objeto sexual aparece, acintosa e romancada, nos escritos de viajeros como Expilly. Gilberto Freire, que critica Expilly como superficial, o segue intensamente nesse ponto. Um texto recente de Brandão ("Negro Olhar, em Brandão 1989) indica essa objetualização como uma forma social de percepção em pleno vigor. Quanto à atividade sexual - "instintiva" em sentido amplo - do negro, ela era uma das características "fortes" da raça africana no esquema de Gobineau, e como tal aparece em todos os autores brasileiros influenciados pelas teorias racistas, mas não se limita a estas: Florestan Fernandes, tratando da inadaptação do negro ao mercado de trabalho pós-abolição e à desagregação da família negra, se expressa no mesmo sentido.

p.21 Uma definição do "problema negro" se encontra na sua introdução a Os Africanos no Brasil (1933). O negro passou de "maquina de trabalho" a problema, e daí "objeto de ciência" sem passar pela condição de cidadão após o fim da escravidão (ibidem, e Correa 1982 p.43). Sobre a rejeição do

negro como cidadão no projeto nacional vd. a abordagem histórica de Azevedo 1988.

p.21 Silvio Romero (1871-1914) é o primeiro titular da teoria do branqueamento. Acabado o tráfico negreiro, o negro brasileiro, privado de aportes demográficos externos, é inferior ao branco na luta pela sobrevivência, deveria desaparecer como raça em poucas gerações.

p.25 Quem nasce de nádegas ou de pé está reproduzindo a postura em que sua mãe o concebeu; vd. o artigo de C. Levi-Strauss, 1986 ps 289-299; nesse artigo são postas em relação a gemelaridade, várias formas de nascimento anômalo e de deformidade física - especialmente o lábio leporino, que equivaleria em algumas mitologias a uma bipartição gemelar incipiente

p.29 Fagundes anota (1984 p.86) que a mesma Maria Begolada que é geralmente conhecida como santa prostituta, segundo algumas versões morreu, muito pelo contrário, defendendo sua pureza. Existem inclusive tentativas de identificá-la à Nossa Senhora da Conceição. Fagundes tenta interpretar a contradição como uma vontade de purificação - romanização, digamos - do culto; eu acho mais relevante o fato de que, no paradigma que nos ocupa, devassidão e virgindade sejam valores intercambiáveis.

p.37 Uma outra acepção - anotada por Schneider 1986 - dá à lista uma feição definitivamente crítica: bangué significa também "roubo", "coisa roubada"

p.40 Refiro-me em especial a Robert Redfield, G. Foster e os seus seguidores, que desenvolveram seu trabalho principalmente no México.

p.45 É um termo de longa e reveladora tradição. Os "exemplos, na literatura eclesiástica medieval, eram peças narrativas destinadas à pregação. Não "palavra sagrada", como os evangelhos, senão narrações profanas construídas em volta de um "núcleo" de significado religioso ou moral. Epifanômenos de um discurso escrito alhures. Interessa ressaltar que tais "exemplos" exerceram grande papel na formação do "cristianismo popular"; à sua duplicidade de "forma" e "conteúdo" devemos em boa parte nossa procura de tal "núcleo" nas mitologias alheias.

p.48 Analisei em outra ocasião um caso especialmente expressivo, tomado do catolicismo rural espanhol (Calavia 1988)

p.50 Seria curioso comprovar nos diversos casos citados como é a criança quem dinamiza o triângulo, quem promove a ação. Na análise do mito de Auké, Da Matta indica: "...pode-se dizer que a categoria menino só pode ser apreendida de modo total

quando se insere a noção de temporalidade, ao passo que a categoria mulher não depende do tempo" (1977 pag. 124) Este ponto será melhor desenvolvido na conclusão do terceiro capítulo

p. 51 Paula Montero considera as duas primeiras oposições mas margêia a última, quando não considera as crianças (1985 pag. 204) e com elas a dimensão dinâmica do sistema.

p. 57 São dois versos do comentário que acompanha uma representação alegórica do Monte Carmelo na edição princeps da Subida del Monte Carmelo de Juan de la Cruz.

p. 75 Remito aqui à bibliografia geral: Veja; Cascia Frade; Silva RML; Fernandes

p. 80 Tal situação, porém, está mudando: a re-invenção da África na Argentina é objeto de um instigante estudo de Rita Laura Segato (1990)

p. 82 ..E o conto "A Nova Califórnia" em que a possibilidade de fabricar ouro com osso de cadáver humano provoca uma macabra corrida ao finado.

p. 82 Na Folha de São Paulo de 11 de Março de 1991, a carta de um leitor: "Sobre o programa de TV Goulart de Andrade: na reportagem 'Crematório da Vila Alpina' atingiu o sr. Andrade o mais alto nível da brutalidade e da bestialidade a que uma pessoa pode chegar. O palavreado, os risos debochados, a falta de respeito com que abriam os fornos e ainda por cima cutucavam com ferros os restos mortais - com comentários tais como 'este ainda está durinho' - foi uma coisa indescritível. Eu, que há muitos anos autorizei em cartório minha cremação, como resultado do programa cancelei essa autorização..."

p. 85 Outro bom exemplo dessa ciranda começa, por exemplo, por Omolú, senhor de la variola e dos cemitérios, que, como meu informante Pastor, manca de uma perna; as marcas da doença na pele o fazem semelhante a São Lázaro, mas também a São Sebastião, quem, pelas flechas que o atravessam, é assimilado aos Caboclos, que usam flechas, e a Oxóce, que também as usa, e por essa razão é considerado pelos umbandistas chefe da Falange dos Caboclos. Deslizamento metonímico mais evidente se levarmos em conta que, como denuncia o ideólogo umbandista Yapacani, os médiums que recebem Oxóce tem pego a deplorável costume de mancar de uma perna.

p. 88 Nada menos que no Crisóstomo: "temos uma outra casa preparada para nós no céu... Ele (Deus) tem o designio, diz excelentemente São João Crisóstomo, de reparar a casa que nos deu... nos oferece... um apartamento para fazer nos repousar à espera da total reparação de nosso antigo edifício" citado de Bossuet; Sermão sur la Mort.

p.89 Fala-se em "terço" porque este constitui a terceira parte de um sistema de orações colocadas sob o emblema de quinze "mistérios" relativos à relação de Jesus Cristo e a Virgem Maria - os cinco "gozosos" os cinco "dolorosos" e os cinco "gloriosos". Em outros países católicos, cada um desses "terços" é rezado em dias específicos da semana - respectivamente segunda e quinta, terça e sexta, e quarta, sábado e domingo - mas no Brasil se prescinde dessa classificação dos dias, e se substitui por uma sucessão simples. O Rosário, ou Terço, é uma prática devocional difundida na Europa a partir da Baixa Idade Média, sobretudo pelos dominicanos; formou parte de uma intensa e longa propaganda destinada a impor o culto da Virgem Maria.

p.96 Ver a este respeito, por exemplo, o artigo de Jakobson "A significação gramatical segundo Boas" (Jakobson 1988) na medida em que um primeiro sentido é conferido pela mesma sintaxe.

p.97 Sobre essas duas modalidades cf. Orlandi 1990 pp.49-52. Sobre a disimetria de discurso e silêncio seria bom lembrar Bouveresse, comentando Wittgenstein - 1976 p.230

p.97 Tal é a hipótese de Gutiérrez Estévez 1984

p.98 No Brasil, a palavra "mística" ocupa um lugar peculiarmente marginal, às vezes muito próximo da "crendice" ou da "superstição". As caracterizações pejorativas da "mística" em outras culturas - penso na Espanha - se dirigem pelo contrário a seu caráter quietista, passivo, anti-vital. No Brasil não se outorga o lugar fundamental ao aspecto "interior" de la experiência.

p.108 Isak Dinesen faz um interessante comentário sobre a idéia que os kikungo se fazem de Deus. O poder de Deus é imprevisível, arbitrário. O curandeiro que conta com a força de Deus é irregular, fracassa às vezes; se fosse infalível, todos perderiam a fé nele...

p.108 Devo essas idéias a F. Giobellina 1990

p.116 Uma longa meditação sobre o além português é oferecida no romance "O ano da morte de Ricardo Reis" de José Saramago; mais adiante tomam-se-lhe algumas frases de empréstimo.

p.130 Há pouco tempo visitou o Brasil Chris Griscom, uma de suas principais divulgadoras, comentando a receptividade do público brasileiro a esse tipo de assuntos (revista Visão 24/4/91; p.65)

p.130 Dizia Conan Doyle, citando William Howitt, um dos estóios do espiritismo inglês: "Se a reencarnação de Kardec fosse um

fato certo...haveria milhões de espíritos que, ao entrar no outro mundo, procurariam em vão seus parentes, filhos e amigos...Já chegou até nós nem uma palavra de tal infortúnio nos milhares e milhares de comunicações espirituais? Jamais"(Conan Doyle pag.231)Muito pelo contrário, como o mesmo Conan Doyle aponta, são muitos os espíritos que, ao se manifestar a través de um médium, fazem questão de protestar contra as teorias de Kardec.

p.135 Segundo Elbein dos Santos "somente os ancestrais masculinos podem ser imortalizados através dos Egúngún...os sacerdotes que lidam com os Egúngún são homens. As mulheres são completamente excluídas de todas as atividades relacionadas com os Egúngún...os fortes resquícios matriarcais da sociedade yorubá são equilibrados pela atividade masculina dos Egúngún. Em um passado distante, a sociedade dos Egúngún tinha também o propósito de descobrir, punir ou banir as velhas que usassem seu poder de maneira destrutiva."(p.163)

p.135 O fato foi indicado pela primeira vez por Ruth Landes, no seu livro A cidade das mulheres.

p.136 Dizia Schaden, no seu estudo sobre os guaranis :
"O extraordinário carinho que o Nhandéva dedica à prole é o amor materno e paterno reforçado pela idéia de que os filhos são entes queridos que voltam do outro mundo. Já Curt Nimuendajú observou que ao renascido se chamava 'Tudjá', velho. No Araribá, o nhanderê Sebastião se refere a seu filho Vitor: 'O Capitão Emídio morreu. Depois foi para o céu. Voltou, deu a reza para mim e - olhe lá ele. E o Capitão Emídio' E assim por diante, o filho mais velho de Bastião é a reencarnação do sogro, uma filha a da sogra. Não admira que o Nhandéva dê sempre muita independência aos filhos...Como se há de exigir muita submissão e retraimento de uma criança que, há poucos anos, todos conheceram como adulto, talvez como velho chefe religioso e poderoso médico-feiticeiro?"(Schaden p.71)

p.137 Mario Sassi, teórico da Ordem, cursou filosofia na Universidade de Brasília e Sociologia na USP; antes de se incorporar à obra de Neiva era diretor de relações públicas da UNB. O Vale do Amanhecer foi objeto de pesquisas, como a publicada por Aracky Martins-Rodrigues e Francine Muel Dreyfuss (1986), onde se faz uma história da Ordem e seus protagonistas, e se insiste, entre outras coisas, no fascínio mútuo que existe entre a comunidade do Vale e a Universidade, e a vinculação do Vale com uma visão de mundo burocrática, dada aos estudos, os exames, os cargos, as carreiras.

p.138 A razão de se escolherem ricos como protagonistas destas narrações não é em definitivo diferente daquela que leva a escolher seres marginais como santos ou príncipes como personagens de contos fantásticos: sua desvinculação da

experiência direta do ouvinte permite formar com eles um paradigma de relações que espelha o do próprio ouvinte. O contexto é desdenhado, como é desdenhado nos contos, nas tragédias gregas ou nas hagiografias.

p.142 Não é por acaso que a água preencha um papel fundamental no ritual espírita, como uma "espécie" do fluido. Sobre a noção de fluido no espiritismo, pode-se consultar, Viveiros de Castro Cavalcanti

p.142 O espiritismo brasileiro apresenta uma aptidão especial para sintetizar opções dicotômicas do espiritismo em geral. Já fizemos alusão à adoção da linguagem científica, que deve conviver dentro do movimento com a linguagem religiosa preferida pela maior parte dos devotos (ver por exemplo em Cavalcanti p.27) e à noção de "fluido". Outro desses difíceis consensos é o que se dá entre o Kardecismo, de cunho marcadamente positivista, e a aceitação das doutrinas de Roustaing, que escreveu uma versão espírita-fluídica dos Evangelhos. Um grande número dos espíritas brasileiros vivem sua religião como uma variante "esclarecida" do cristianismo, mas esse casamento só não produziu um cisma nos primeiros tempos do espiritismo brasileiro graças à intervenção de Bezerra de Menezes, um líder respeitadíssimo, que com muita sensatez admitiu as heterodoxias de Roustaing, e aproximou assim o espiritismo da ortodoxia brasileira.

p.144 Lembre-se o anteriormente dito sobre o papel da linguagem científica no uso desse Além.

p.137 Pode-se entender melhor essa proposição comparando a atitude de cultos como o Candomblé, baseado num corpus ritual e mítico e da Umbanda, que aproveita o discurso científico ou para-científico do espiritismo. O Candomblé forma parte da sociedade brasileira; sua estratégia se dirige a delimitar e legitimar um espaço próprio. A Umbanda tenta, pelo contrário, incorporar a sociedade brasileira, integrar todas suas manifestações; o linguajar científico valoriza ao mesmo tempo uma experiência espiritual individual e sua sistematização. Cria assim uma espécie de ilusão durkheimiana, onde é relevante para a Umbanda tudo o que é relevante para o Brasil e onde as mudanças externas são facilmente incorporadas ao culto.

p.140 A dívida desta análise com as de Roberto Da Matta é clara, e já foi explicitada em diversos momentos. Digo mais: é uma dívida em boa parte inconsciente, porque li os seus escritos nem bem chegado ao Brasil, e minha percepção deste país se misturou imperceptivelmente a eles. O que estou apresentando, porém, não é uma remaquiagem da sua dupla casa-rua. Tem em comum a inspiração teórica e a semelhança inevitável de todas as dicotomias, mas o recorte escolhido é diferente e com ele a descrição obtida é outra. Talvez a

diferença mais visível esteja em que Da Matta faz da dupla casa-rua um modelo duplo de atuação e compreensão em e da vida brasileira, e da Fábula das três raças uma ideologia que deturpa a realidade e a história do Brasil, ao tempo que o meu trabalho consideraria a dupla e a fábula como segmentos sucessivos do mesmo modelo, e agentes efetivos da sua história.

p.140 De fato, toda marginalidade é exemplar, como indica F.Giobellina.1990

p.144 Conceitos de Marshall McLuhan como "aldeia global", ou sua mesma equação meio/mensagem são sem dúvida pertinentes neste contexto, mas meu conhecimento da obra de McLuhan se reduz a essas manchetes.

p.144 Embora a análise estrutural de mitos seja identificada com imagens como a do "caleidoscópio", que expressa a lógica do conjunto total das permutações míticas, o percurso concreto de Mitológicas se ocupa muito mais das transformações operadas no curso da difusão.

p.145 E a proposta de Tedlock..

p.157 A referência óbvia é seu livro A Casa e a Rua, mas o juízo que aqui estou expressando está tomado da sua resenha da vida e obra de Gilberto Freire, em Da Matta 1987

p.158 Oswald de Andrade acha uma chave da cultura brasileira na antropofagia tupinambá; essa antropofagia, de fato, constitui mais um modo de estabelecer uma continuidade concreta entre corpos segregados, ao lado do sexo e a mediunidade. O desalento de qualquer brasileiro ante os problemas de seu país é imelhóavelmente expressado quando os relaciona com a xenofilia do tupi, a inépcia do português ou o mau caráter do rei de Daomé.

p.158 Que esse alguém tenha sido o chefe da equipe médica, algum membro da família ou do gabinete presidencial, ou o mesmo Deus - cumprindo seus deveres de brasileiro pouco importa; importa que, como indica Fry (in Martins 1983) ninguém acredita que a morte tenha sido aleatória, casual, e menos ainda a data privilegiada em que aconteceu. Falo com algum conhecimento. O ditador Franco, na Espanha, morreu também depois de uma interminável agonia, e também em data marcada: 20 de novembro, data do fuzilamento do herói dos fascistas espanhóis, José Antonio Primo de Rivera. Os fiéis do fuzilado, que consideravam a Franco um aproveitador da figura de José Antonio, se divertiam durante a agonia em prognosticar a data da morte, por meio de complicadas cábalas com as datas claves da guerra civil. As cábalas deram certo - talvez com a ajuda de alguém que queria identificar o velho ditador com o jovem mártir, que de fato jazem na mesma cripta. Mas a analogia foi entendida pelo

público espanhol de forma muito diferente: na Espanha aquela morte fechou mais um ciclo; no Brasil a morte impediu que um ciclo secular se fechasse, e mostrou a insalvável continuidade da história.

p.159 É curioso notar que o historiador Capistrano detestava o antropólogo Nina Rodrigues por causa das suas atividades com a cabeça do conselheiro (Corrêa 1982, de quem tomei também a referência as autópsias de Nina Rodrigues)

p.1620 conceito de significação em Lévi-Strauss, por exemplo, é chave para seus críticos de orientação estruturalista. Um trabalho já clássico de Dan Sperber (1978 (1974)) mostra a incompatibilidade do percurso levi-straussiano com a noção de significação. Por extensão, entre as noções de significação e símbolo. Quando o símbolo é interpretado, seja qual for a hermenêutica escolhida, o resultado é uma leitura racional do símbolo. É jogado assim no lixo do insignificante precisamente o que nós sentimos como fato diferencial do símbolo - algo assim como sua irracionalidade, sua equivocidade, sua arbitrariedade: o vírus mulleriano.

Para alegria de Sperber, Lévi-Strauss evitou a tentação de interpretar e mostra em troca como os símbolos atuam, se movimentam. A continuação do trabalho de Lévi-Strauss, segundo Sperber, leva às ciências naturais; mas o primeiro ponto fica na psicologia cognitiva. Muito pode se saber do simbolismo espreitando-o como uma função da memória.

Essa memória aparece em um texto posterior (Sperber 1982) como a mediadora no processo de recepção-reelaboração-transmissão de informações a que equivale a cultura. O antropólogo deve se converter em uma espécie de epidemiólogo que analise o trânsito e as reencarnações dessas informações no meio da população humana.

Fernando Giobellina Brumana, em um livro muito recente (Giobellina, 1990) rejeita do mesmo modo a significação na obra de Lévi-Strauss, mas para seguir um caminho diametralmente oposto, denunciando o cognitivismo - em última instância, o naturalismo - de Lévi-Strauss como via morta no trabalho antropológico. Para Giobellina o objeto legítimo da antropologia não é a formação do sentido a partir da percepção - que é o tema desenvolvido por Lévi-Strauss desde *La Pensée Sauvage* - senão o sobre-sentido que a partir dessa base semântica é criado pelo discurso humano, pelo relato principalmente.

p.163 A crítica desse "mito da interioridade" tem sido feita desde ângulos muito diversos: tanto os psicólogos behavioristas quanto filósofos inspirados na obra de Wittgenstein - cf. Bouveresse 1976 - ou teóricos da Análise do discurso, como Michel Pécheux. É dele este juízo, muito próximo à vários assuntos aqui tratados: "Dans l'espace de ce mythe psychologique (o do "sujeito"), l'histoire n'est pas autre chose que la résultante d'une série de situations

d'interactions, réelles ou symboliques, la langue pas autre chose qu'une (faible) portion de ces interactions symboliques, et l'inconscient pas autre chose que la non-conscience affectant négativement tel ou tel secteur de l'activité du sujet, en fonction des déterminations biologiques et/ou sociales mentionnées à l'instant" (Fécheux 1984 p.14)

p.163 cf. por exemplo em Ludwig Wittgenstein (Investigações filosóficas #116 "Quando os filósofos usam uma palavra...e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe?—Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano".

BIBLIOGRAFIA

- Amaral, Amadeu 1948 Tradições populares, Instituto Progresso Editorial, São Paulo.
- Andrade, Mário de 1963 Música de feitiçaria no Brasil Obras Completas vol. XIII Livraria Martins SP
- Arantes, Antonio A. 1982 O Trabalho e a Fala, Kairós-FUNCAMP Campinas.
- Barros, Jacy Rêgo 1939 Senzala e Macumba Jornal do Commercio RJ
- Benedetti Luiz Roberto 1984 Os santos nômades e o deus estabelecido Ed. Paulinas SP
- Birman, Patricia 1989 Sobre alguns modos periféricos de crença, Datilo
- Bourdieu, Pierre 1980 "Le Nord et le Midi" ARSS n.35 p.25.
- Bourdieu, Pierre 1982 A economia das trocas simbólicas, 2 ed. Ed. Perspectiva São Paulo.
- Bouveresse, Jacques 1976 Le Mythe de l'Interiorité, Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein, Les Editions de Minuit, Paris.
- Brandão, Carlos R. 1980 Os deuses do povo, Brasiliense, São Paulo.
- Brandão, Carlos R. 1989 A cultura na Rua Pápirus Editora, Campinas.
- Brown, Diana De G. 1986 Umbanda, Religion and Politics in Urban Brazil UMI Research Press, Ann Arbor Michigan.
- Cacciatore, Olga Gudolle 1977 Dicionário de Cultos Afro-brasileiros 3 ed. Forense Universitária Rio de Janeiro.
- Calavia, Oscar 1987 Ars Cisória :Anatomia y Catolicismo Boletim do IFCH n.1
- Câmara Cascudo, Luis da 1947 Geografia dos Mitos Brasileiros Coleção Documentos Brasileiros 52 José Olympio ed. Rio de Janeiro.
- Câmara Cascudo, Luis da 1978 Meleagro Agir RJ
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro 1983 O Mundo Invisível, Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo, Zahar Rio de Janeiro.
- Coluccio, Felix 1986 Cultos y canonizaciones populares de Argentina, Biblioteca de Cultura Popular n.6 Ediciones del Sol Buenos Aires.
- Corrêa, Mariza 1983 Morte em Família Graal RJ
- Cunha, Manuela Ligeti Carneiro da 1978 Os Mortos e os Outros Hucitec SP
- Cunha, Manuela Ligeti Carneiro da 1983 "Escatologia Krahô: Reflexão, fabulação" in Martins 1983
- Duarte, Luis F. Dias 1984 De bairros operários sobre cemitérios de escravos Comunicação n. 7 FFGAS MNRJ

- Engerman, Stanley L. 1988 A Economia da Escravidão. Suplemento vol. 8 n. 48 Ciência Hoje.
- Enzensberger, Hans Magnus 1988 A outra Europa Cia das Letras SP
- Expilly, Charles 1935 (1863) Mulheres e costumes do Brasil Cia Editora Nacional SP
- Fagundes, Antonio 1984 As santas prostitutas. Um estudo de Devoção Popular no Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado Antropologia Social UFRGS Porto Alegre
- Fernandes, Florestan 1972 O negro no mundo dos brancos DIFEL SP
- Fernandes, Rubem César 1982 Os cavaleiros do Bom Jesus Brasiliense SP
- Frade, Maria de Cascia 1984 "Santo de Casa faz milagre" Comunicações do ISER Ano 3 n. 9 Rio de Janeiro
- Freyre, Gilberto 1951 Nordeste Col. Documentos Brasileiros, José Olympio, Rio de Janeiro.
- Fry, Peter 1982 Para Inglês ver. Zahar Rio de Janeiro.
- Giobellina Brumana, Fernando 1990 Sentido y Orden. Estudios de clasificaciones simbólicas. CSIC Madrid
- Goody, Jack 1988 (1977) Domesticação do Pensamento Selvagem Ed. Presença Lisboa
- Goody, Jack 1988 (1977) Domesticação do pensamento selvagem. Ed. Presença, Lisboa.
- Greimas, Algirdas Julien 1970 Du Sens Essais Sémiotiques Seuil Paris
- Greimas, Algirdas Julien 1976 (1966) Semântica Estrutural. Pesquisa de Método. Ed. Cultrix São Paulo.
- Gutiérrez Estévez, Manuel 1984 "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica" REIS CSIC Madrid
- Krige, E. J. 1963 The Realm of a Rain Queen IAI Oxford University Press
- Landes, Ruth 1967 (1947) A cidade das mulheres Civilização Brasileira RJ
- Lévi-Strauss, Claude 1981 El hombre desnudo Mitológicas IV Siglo XXI México
- Lévi-Strauss, Claude 1985 Antropologia Estrutural Tempo Brasileiro RJ
- Lévi-Strauss, Claude 1986 O olhar distanciado Ed 70 Lisboa
- Luz, Marco Aurélio, e Georges Lapassade 1972 O segredo da Macumba Paz e Terra Rio de Janeiro.
- Macieli, Cleber da Silva 1987 Discriminações Raciais. Negros em Campinas 1888-1921 Ed. Unicamp
- Martins, José de Souza (org.) 1983 A morte e os mortos na sociedade brasileira. Hucitec, São Paulo.
- Middleton, John 1967 Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism. American Museum of Natural History New York.
- Monteiro, Douglas Teixeira 1982 "Igrejas, santos e agências: aspectos de um ecumenismo popular" in Diogenes, Antologia n. 2 Brasília
- Montero, Paula 1985 Da doença à desordem. A magia na Umbanda. Graal Rio de Janeiro.
- Morel, Edmar 1979 A revolta da Chibata (3. ed.) Graal Rio de Janeiro.

- Oliveira, Elda Rizzo 1983 Doença, cura e benzedura. Um estudo sobre o ofício de benzedeira em Campinas. Dissertação Mestrado em Antropologia IFCH UNICAMP
- Orlandi, Eni P. 1990 Terra à Vista Ed. da UNICAMP
- Ortiz, Renato 1978 A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda. Integração de uma religião numa sociedade de classes. Vozes Petrópolis.
- Pêcheux, Michel 1984 "Sur les contextes épistémologiques de l'analyse de discours" Nots 9
- Prado, Paulo 1981 (1928) Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira. IBRASA-INL Brasília.
- Queiroz, Suely Robles Reis de 1977 Escravidão Negra em São Paulo. Coleção Documentos Brasileiros n. 176 José Olympio, Rio de Janeiro.
- Querino, Manuel 1938 Costumes Africanos no Brasil Civilização Brasileira Rio de Janeiro.
- Ramos Arthur 1931 (1934) O negro brasileiro Brasiliana
- Ramos, Arthur 1933 O folk-lore negro no Brasil Bibliotheca de Divulgação Científica Vol. IV Civ. Brasileira
- Renshaw, J. Parke 1969 A sociological Analysis of Spiritism in Brazil PhD thesis University of Florida UMI Ann Arbor Michigan.
- Ribeiro, René 1972 "Significado socio-cultural das cerimônias de Ibeji" in Homem, Cultura e Sociedade no Brasil. Org. Egon Schaden Vozes Petrópolis.
- Rio, João do (Paulo Barreto) 1906 As Religiões do Rio Garnier, Rio de Janeiro.
- Ronzelen de Gonzalez, Teresa van 1985 "Victor Apaza: La emergencia de un santo. Descripción y análisis del proceso de formación de un nuevo culto popular" in America Indígena vol XLV n. 4 México.
- Sachs, Viola (org.) 1988 Religião e Identidade Nacional. Brasil & EUA. Graal Rio de Janeiro.
- Santos, Juana Elbein dos 1984 Os Nagô e a morte. Vozes Petrópolis
- Segato, Rita Laura 1986 "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô de Recife" in Anuário Antropológico 85 Tempo Brasileiro Rio de Janeiro.
- Segato, Rita Laura 1990 Uma vocação de minoria: A expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização. Série Antropologia 99 Fundação Universidade de Brasília
- Serra, Ordep Trindade 1978 Na trilha das crianças: os erês num terreiro angolá. Dissertação Mestrado UMB Brasília.
- Silva, R. M. L. 1983 "O mito e o culto da Escrava Anastácia" Cadernos do NEPEB UERJ out/nov/dez Rio de Janeiro.
- Silva, W. W. da Matta e (Yapacani) 1969 Umbanda do Brasil Livraria Freitas Bastos, Rio de Janeiro
- Silva, W. W. da Matta e (Yapacani) 1977 Macumbas e Candomblés na Umbanda Livraria Freitas Bastos, Rio de Janeiro
- Sperber, Dan 1978 (1974) O simbolismo em geral. Cultrix São Paulo.
- Sperber, Dan 1982 Le savoir des anthropologues. Hermann Paris.

- Teixeira Neto, Antonio Alves 1974 Despachos e oferendas na Umbanda, Ed. Eco, Rio de Janeiro
- Teixeira Neto, Antonio Alves 1975 A magia e os encantos da Pomba Gira, Ed. Eco, Rio de Janeiro
- Thorlby, Pe. Thiago 1987 A Cabanagem na fala do povo Ed. Paulinas São Paulo.
- Todorov, Tzvetan 1979 (1977) Teorias do símbolo Col. Signos n. 22 Edições 70 Lisboa.
- Trindade, Liana Salvia 1985 Exó, poder e perigo Icone Editora São Paulo.
- Vanzenande, René 1975 Catimbó, Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúmnica, Dissertação Mestrado Sociologia, UFPe Recife.
- VEJA 25 novembro 1981 "Nossos santos de casa"
- Velho, Gilberto
- Velho, Yvonne Maggie Alves 1977 (1975) Guerra de Orixá, Um estudo de ritual e conflito, Zahar Rio de Janeiro.
- Warren Jr., Donald 1968 "Portuguese roots of Brazilian Spiritism" Luso-Brazilian Review vol. V n. 2
- Yapacani - vide Silva, W.W.