

Revisitando aproximações entre o dom e a prece em Mauss a partir de referenciais cariocas

Reviewing convergences between gift and prayer in Mauss based on carioca references

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros

Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ. Professor adjunto da UFPE e professor associado da Universidade Urbaniana de Roma.

Marcos de Araújo Silva

Mestre e doutorando em Antropologia pela UFPE. Pesquisador Associado da Universitat Rovira i Virgili (Espanha) e sócio-estudante da Associação Brasileira de Antropologia.

RESUMO:

Este artigo procura refletir sobre as interfaces entre a Teoria da Dádiva e o texto sobre a Prece de Marcel Mauss, baseado na análise de dois fenômenos relacionados com o culto às almas e a festas religiosas católicas na cidade do Rio de Janeiro. O primeiro fenômeno analisado é a celebração da Festa da Glória do Outeiro. O segundo refere-se às preces no túmulo de Odetinha e o último às orações no Cruzeiro “alternativo” do Cemitério São João Batista. Apesar de suas particularidades, tais fenômenos apresentam dinâmicas que remetem a diálogos entre vertentes oficiais, populares e não oficializadas do catolicismo, participação de adeptos de religiões de matriz africana e, principalmente, o reconhecimento de que o culto às almas se constitui em diversas modalidades de prece, baseadas na crença e presentes no catolicismo vivido no cotidiano do povo, no caso, do Rio de Janeiro. Enfim, práticas que se acredita possuírem um grande poder de intercessão dessas entidades junto a Deus e de mediação entre o mundo celestial e o terreno.

Palavras-chave: preces; catolicismo brasileiro no Rio de Janeiro; diálogos religiosos interculturais; dádiva em Marcel Mauss.

SUMMARY:

This article seeks to consider the interfaces between the Theory of the Gift and the essay “On Prayer” by Marcel Mauss, based on an analysis of two phenomena associated to the cult of the soul and Catholic religious feast days in the city of Rio de Janeiro. The first phenomenon to be analysed is the celebration of the Feast of the Glória do Outeiro Church. The second phenomenon refers to the prayers on the tomb of Odetinha and the last to the prayers said before an “alternative” Crucifix at the São João Batista Cemetery. Despite their particularities, these phenomena present dynamics that relate to dialogues between official, popular and non-officialised facets of Catholicism, rely on the participation of adepts of religions of African origin and, mainly, acknowledge that the cult of the soul is incorporated in several forms of prayer, based on beliefs and gifts, instituted in the Catholicism practiced daily by the people, in this case, of Rio de Janeiro. In other words, practices that are believed to possess great powers of intercession by these entities directly to God and also mediation between the divine, or spiritual, and temporal world.

Key words: prayers; Brazilian Catholicism in Rio de Janeiro; intercultural religious dialogues; the gift in Marcel Mauss

Primeiras Palavras

Como o título indica, esse artigo se propõe a analisar algumas relações de proximidade entre a teoria da *Dádiva* e as análises constantes na obra incompleta sobre a *Prece*, ambas de Marcel Mauss. Tentaremos demonstrar como as leituras de ambos os textos expõem alusões, exemplos e até referências, cujos conteúdos podem ser remetidos um ao outro. Entre os comentadores do mestre francês, as alusões e exemplos referentes ao *Ensaio sobre a Dádiva* são desenvolvidos em análises mais amplas e na construção de novas categorias, tais como em DaMatta (1981), com sua teoria do relacional no Brasil, onde distingue o relacional assimétrico e o simétrico e em Sahlins (1972), com os desdobramentos da reciprocidade em vertical, horizontal e centralizada, positiva e negativa.

Examinaremos estas aproximações, considerando alguns tipos mais comuns de preces, presentes em ritos e em situações diversas no cotidiano do povo brasileiro: algumas de aflições e outras de alegria e entusiasmo. Lançamos o olhar para alguns desses cenários, individuais e coletivos, captados em contextos da cidade do Rio de Janeiro. O viés da prática da oração: ritual, gestual, vocal, individual e coletiva, dentro do horizonte católico, fornece uma iluminação específica – dentre as várias possíveis –, para estudar o quadro religioso no Brasil contemporâneo, levando-se em conta as dimensões sincrônica e diacrônica; esta última auxilia a entender as situações atuais, muitas vezes decorrências, modificações, reinterpretações ou recriações de um passado mais ou menos próximo.

Atribuímos aqui o termo *católico* às práticas de preces que fazem parte do contexto religioso católico-romano em sua ampla diversidade: sejam as que podem ser caracterizadas como tradicionais populares, sejam as que envolvem participações de fiéis nos rituais do catolicismo oficial, sejam as modalidades de orações que vêm ganhando preferência em diversos movimentos católicos contemporâneos de conotação mariana ou pentecostal, sejam as preces brotadas diante dos túmulos dos “santos canonizados pelo povo” – como veremos a seguir um exemplo – e demais tipos de diversas índoles e inspirações.

Incluímos também, neste artigo, exemplos captados, no Rio de Janeiro, de membros e comunidades de outras religiões, detentoras de caráter também inclusivo, à semelhança do catolicismo tradicional popular e ecumênico, que encontramos participando de rituais católicos como: procissões, visitas aos túmulos nos cemitérios no Dia de Finados (2 de novembro), ou a templos católicos em dias festivos, acompanhando as preces que se fazem nos cortejos, concentrações e espaços sagrados ou temporariamente sacralizados pelo ritual. Referimo-nos, de modo especial, às religiões de matriz africana, que mantêm uma relação de abertura com o catolicismo romano.

Supomos, porém, que esta relação de abertura é de caráter paradoxal; porquanto, inúmeros segmentos ameríndios e negros vivenciam ontem e hoje rituais católicos, valorizam a tradição católica no plano simbólico e social, mas, fundamentalmente, reinterpretam,

dentro de seus referenciais cosmológicos e religiosos, os ensinamentos relacionados às ideias de respeito, valorização e de aceitação da hierarquia simbólica católica; redimensionando e recontextualizando assim determinadas crenças dentro dos seus horizontes de significado. Lembramos aqui dos grupos umbandistas que vimos participando uniformizados, munidos das guias de Oxossi, da procissão de São Sebastião, no Rio de Janeiro, em 1991 e 1992.

Nesse nosso breve olhar acerca da realidade sociorreligiosa brasileira a partir do catolicismo, nos ancoramos em diversos pressupostos. Em primeiro lugar, o da imposição do catolicismo ibérico como religião exclusiva e hegemônica, no Brasil Colônia. Tal hegemonia, continuada e reafirmada após a Independência política, começa a ser contestada em larga escala e publicamente apenas no fim da segunda metade do século XIX, acompanhando os movimentos de contestação ao regime monárquico, iniciando daí em diante o processo paulatino de liberdade de escolha religiosa, que se tornaria oficial com o advento da República.

Em segundo lugar, a política colonial enfatizou a dimensão inclusiva do catolicismo, dentro do contexto sociorreligioso da *cristandade*: ameríndios e negros eram incluídos na grande unidade católica, encarada como totalizante e totalizadora do universo religioso. Pelo batismo, ameríndios e africanos eram integrados àquela totalidade holista. A persistência em práticas das religiões originais, nos dois grupos, bem como manifestações religiosas judaizantes, eram consideradas e tratadas como *desvios* a serem corrigidos e depurados em relação àquela onipresente unidade, e não como opções religiosas diferentes, o que justificava suas proibições institucionais.

Paralelamente a esta política hegemônica colonial, desenvolveu-se no interior do Brasil um trabalho lento, mas pertinaz, de atividade missionária na base da pirâmide social, seguindo o ciclo econômico do gado e a penetração das “entradas” e “bandeiras” pelo território adentro: beatos, chefes e/ou membros das “bandeiras”, de terço ao pescoço, e frades missionários mais identificados com o povo dos sertões, constituíram-se em atores sociais desta evangelização, da qual resultou o catolicismo rústico ou sertanejo.

Um terceiro e forte pressuposto é a experiência histórico-cultural do cristianismo cristalizada na tradição católica, que fez dele o fruto de um enorme sincretismo com as religiões do mundo pré-cristão mediterrâneo e, posteriormente, as do “mundo bárbaro” e, inclusive, com as diversas correntes da filosofia grega nos séculos II a IV. Num processo tenso, vigiado severamente pelos representantes da Igreja, a hierarquia e o povo cristão na Antiguidade foi assimilando o que podia – numa outra leitura, “foi-se apropriando” – das figurações, calendários, festas, símbolos, ritos, terminologias filosóficas recorrentes, entidades míticas, elementos de rituais iniciáticos, tudo sendo reinterpretado e reinventado.

Ao longo de sua história, diante das tendências mais integristas, surgidas tanto na Idade Média como na Reforma do século XVI (lembramos o calvinismo, que se propôs a livrar a Igreja do chamado “entulho pagão”) o cristianismo católico, entre outras correntes, advogou para si a atribuição de incorporar todo o patrimônio simbólico e religioso da humanidade

que não estivesse em direto desacordo com a Revelação, constantemente autopercebida e interpretada pela grande tradição da Igreja.

Como resultado do exposto acima, constata-se a realidade de uma “cultura católica” no Brasil, de características bem específicas em relação às suas congêneres europeias. Uma cultura onipresente sim, mas diversificada, que constituiu diferentes tipos de catolicismo, distinguíveis ainda hoje, nas diferentes regiões geoculturais do país. Poderíamos chamá-la, como Poulat, de “multicultura”. Se este autor concluía, há mais de quatro décadas atrás que, na França, esta “cultura católica” se encontrava em regressão significativa, embora ainda conservando um peso considerável (POULAT, 1982, p. 58), com muito mais razão isto valeria para o Brasil.

Esta abordagem a partir do catolicismo, no entanto, deve levar em consideração alguns *elementos relativizadores*, atuantes na sociedade brasileira contemporânea. Destacamos aqui: primeiro, o crescimento significativo do protestantismo popular, em suas tradições pentecostal e neopentecostal, sobretudo nas três últimas décadas. Os censos de 2000 e 2010 confirmaram esta tendência. Em segundo lugar, destacamos o pluralismo religioso, um dos aspectos do pluralismo cultural vigente hoje na sociedade brasileira, fenômeno divulgado na mídia por intermédio da indústria cultural e promovido pela ocorrência de uma maior tolerância religiosa, embora nem sempre tranquila no espaço familiar e público. Tal fenômeno amplia as condições sociais de liberdade individual, o que faz com que as pessoas procurem respostas individuais para além das religiões institucionais, sobretudo nos meios urbanos. Confirmando esta inclinação sociorreligiosa presente na sociedade brasileira atual, os dois censos registraram aumentos de mais de 100% nos que se identificaram como “sem religião”; o que não quer dizer, têm-se apressado em destacar os comentaristas, que este grupo seja ateu (ANTONIAZZI, 2003, pp. 75-80).

Um outro destaque é o fato de o catolicismo vir perdendo em média 10% de seus adeptos, como demonstrado pelos recenseamentos das quatro últimas décadas. Isto significa, entre outras coisas, que a figura do “católico por tradição” desaparece progressivamente; que as pessoas perdem hoje o acanhamento de se confessarem publicamente umbandistas, espiritualistas, candomblecistas etc.; e, finalmente, que a opção pelo pertencimento religioso está mais forte no indivíduo e nos grupos informais do que nos grupos familiares. No entanto, na contramão deste processo, pesquisas realizadas nos anos 1990 e na década atual dão conta de um crescimento na participação em missas dominicais e um aumento da integração de adultos e jovens em grupos e comunidades ligadas a movimentos de espiritualidade de matrizes católicas diversas: bíblicos, de autoajuda, de índole carismática, de índole devocional mariana e outros, constituídos às vezes por influência e sob a orientação de programas das redes católicas de TV, de portais católicos na internet e/ou como fruto de encontros ou acampamentos de *avivamento*. Acrescente-se a isso o número de vocações para o ministério sacerdotal, o crescimento atual de certas ordens e congregações religiosas e da população dos mosteiros de monjas de vida contemplativa eremítica.

Essas breves considerações sobre o cristianismo e o catolicismo se justificam pelo fato de Mauss (1979) considerar que é justamente no meio social que encontramos elementos coerentes para investigar as causas determinantes da prece e de suas possíveis manifestações. Não podemos esquecer que este autor considera serem tais meios sociais formados pelas instituições gerais da sociedade e também pelas instituições religiosas que conduzem ou orientam direta e indiretamente o caráter devocional nas sociedades. Assim, ainda que a prece esteja relacionada a fenômenos religiosos, seriam nas instituições sociais que os “motores” religiosos produziram modificações que se perpetuam por intermédio dos atos de religião e de devoção.

Além disso, lembramos que, segundo Mauss, a prece pode ser considerada um rito, já que engloba as propriedades e a eficácia que um rito religioso contém. Nessa visão, as preces constituem atos realizados coletivamente que exercem pressões sobre os indivíduos que atingem, simbólica ou materialmente. O texto “A Prece” de Mauss é profundamente crítico em relação a pesquisadores tais como os fundadores da Ciência da Religião, os filólogos e os antropólogos. Estudiosos que no início do século XX, segundo Mauss, procuraram refletir sobre a prece enquanto fenômeno científico e religioso tendo como referenciais apenas pressupostos de suas respectivas áreas específicas de estudo; áreas essas consideradas reducionistas na visão maussiana por não fomentarem análises e convergências que permitissem vislumbrar as práticas de preces inseridas em uma ideia de totalidade (não apenas em um sentido epistemológico, mas, sobretudo empírico ao cotidiano dos grupos sociais).

Os referenciais sobre os quais Mauss se deteve para escrever “A Prece” o levaram a perceber tal fenômeno como algo que, embora se manifeste externamente aos seus praticantes, seria importante por evidenciar que em uma mesma instituição (total por excelência assim como a dádiva) poderiam estar sendo desempenhadas funções cujas naturezas intrínsecas não se alterariam, apesar de se apresentarem com a marca da heterogeneidade, em suas diversas manifestações ao redor do planeta.

Considerando que o Evolucionismo Cultural ainda tinha um forte apelo na época da escrita do ensaio (e, conseqüentemente, ainda tinham aceitação alguns de seus pressupostos teóricos, como o da “unidade psíquica da humanidade”), é válido considerar que, para Mauss, a prece poderia ser vista como a culminância para onde estariam orientados os processos evolutivos da vida religiosa das sociedades em geral.

Nessa visão, a prece constitui um fato social total que, embora seja parte integrante dos rituais religiosos, é capaz de se “desenvolver” para, posteriormente, integrar toda a sistemática dos ritos religiosos e, com isso, “elevant-se” à categoria de instituição social específica e determinante para uma compreensão “científica” das sociedades, como era a preocupação central de Mauss.

A Dádiva e as Reciprocidades

Sem dúvida, a contribuição de Marcel Mauss, sobretudo em seu sempre lembrado e elogiado “Ensaio sobre a Dádiva”¹ pode ajudar em nosso objetivo. Com base na análise das modalidades de troca em sociedades “arcaicas” e da verificação do fato de que essas modalidades não seriam meramente coisas do passado, Marcel Mauss (1974[II]) demonstrou que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo seria fundamental para a vida social. Ou seja, Mauss entendeu que a lógica mercantil moderna não substitui as antigas formas de constituição dos vínculos e alianças entre os seres humanos e constatou que tais formas continuam presentes nas sociedades ditas “modernas”. Visando a um diálogo entre a Teoria da Dádiva e o seu texto sobre a Prece (1979), vale lembrar que, para Mauss, a relação de troca, em seus mecanismos de prestação e contraprestação, inclui a pessoa, tanto física como moral/jurídica: na entrega do presente, vai algo de si para o outro: é um “vínculo de almas” também (1974[II], p. 56).

Além disso, as trocas de dádivas entre os vivos “incitam os espíritos dos mortos” e “os deuses”, “a serem generosos para com eles”, os vivos. Existe, pois, entre os maoris estudados por Mauss, uma certa espiritualização da troca. Há *beneficiários celestes*, assim como terrestres; *aqueles, como estes, dispostos a recompensar* (as ênfases são nossas). Por agora, fica registrada a constatação das relações sociais estendendo-se até o “outro mundo” em diversas sociedades também relacionais, onde deuses e espíritos dos antepassados recebem pouco e dão muito, pois são, efetivamente, “os verdadeiros proprietários das coisas e bens do mundo” (1974[II], p. 63).

A expressão “graças a Deus”, por exemplo, demonstra a extensão, entre nós, dessa crença arraigada de que tudo vem de Deus, dos santos, das “Almas benditas do Purgatório”, como dádiva gratuita, mas que envolve reconhecimento, doação a Deus, aos santos e às almas como também aos humanos, em troca. Esta realidade forja um tipo de oração, chamado de “jaculatória”, que consta de expressões exclamativas carregadas de emoção, em voz alta ou baixa, às vezes não feita com os lábios, mas com a elevação do pensamento e da emoção para Deus, a Virgem Maria, algum santo ou alma do Purgatório.

Segundo Paulo Henrique Martins (2007), na perspectiva da dádiva, sociedade e indivíduo são possibilidades fenomenais que se engendram incessantemente por meio de um *continuum* de inter-relações motivadas pela circulação do “espírito da coisa dada”. Diferente do sistema bipolar do mercado, que funciona pela equivalência (dar-pagar), na dádiva (dar-receber-retribuir), o bem devolvido nunca tem valor igual àquele do bem inicialmente recebido. Concordamos com Martins (2007, p. 4) quando defende que se por um lado, a dádiva de Mauss é concebida como um sistema geral de obrigações coletivas (que reforça a tese de Durkheim a respeito da sociedade como fato moral), por outro, Mauss não se eximiu de adentrar o universo da experiência direta dos membros da sociedade; o que lhe permitiu

introduzir um elemento de incerteza estrutural na regra do dar/receber/retribuir e escapar da presença onipotente de uma obrigação coletiva que se imporia tiranicamente sobre a liberdade individual. Para Martins, Mauss compreendeu que a vida social é essencialmente um sistema de prestações e contraprestações que obriga todos os membros da comunidade, mas entendeu também que essa obrigação não é absoluta na medida em que, na experiência concreta das práticas sociais, os membros da coletividade têm uma certa liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações, mesmo que isto possa significar a passagem da paz para a guerra.

Existem, em certos costumes, curiosas associações entre o *gratuito* e o *obrigatório*, cruzando-se nos dois níveis de relações: assimétrica e simétrica. Assim sendo, sabemos que dentro do contexto hierárquico as coisas trocadas adquirem pesos diferentes: os presentes assumem a personalidade do doador ou do recebedor mais alto na ordem social. Um pedido feito pelo amigo do chefe tem peso maior do que o apresentado por meio das vias ordinárias da burocracia: do mesmo jeito como “as coisas têm uma personalidade”, nas sociedades estudadas por Mauss (1974[II], pp. 128-129). A identificação do objeto com o possuidor e o peso social deste faz com que em nossos costumes também se misturem “as pessoas e as coisas” (1974[II], p. 131).

O relacional está, igualmente, no amplo uso do “despachante”, lembrado por DaMatta (1981) e Peter Fry (1982) entre outros: o funcionário ou agência intermediária entre o indivíduo e as repartições governamentais, encarregado de apressar ou conseguir mais eficientemente o que se pretende do poder. Trata-se de um tipo de relação hierárquica, na qual entram em cena duas possíveis relações: ou contratual com o despachante, pagamento dos seus serviços; ou de fundo clientelista. Interessante a lembrança de Fry a alertar que a palavra *despacho* é amplamente empregada para designar os ebós², ofertados a Exus, Pombagiras e outras Entidades das Religiões de matriz africana, com o fim de aplacá-las ou conseguir favores. Tais rituais, tanto os celebrados no terreiro, na presença do pai ou mãe de santo que prepara a “comida de Santo”, quanto o rito individual da pessoa que se dirige ao local indicado para “baixar a oferta para o Santo”, são acompanhados de preces para a Entidade, tanto as de tipo propiciatório (de petição para que a oferenda seja aceita e a graça solicitada seja alcançada), quanto às de agradecimento pelo favor já obtido.

Semelhante prática se assemelha ao costume católico tradicional popular de fazer promessas aos santos: nas orações que acompanham o ato do compromisso com o Intercessor, os católicos pedem que “suas orações sejam ‘despachadas’ favoravelmente junto a Deus Todo-Poderoso”.

A Teoria da Dádiva de Mauss influenciou e instigou diversos cientistas sociais a rever seus preceitos à luz de referenciais empíricos que ampliaram sua profícua aplicabilidade a inúmeras esferas da vida social e religiosa mundo afora. Marshall Sahlins (1972), por exemplo, distingue três tipos de transações econômicas ao analisar os fluxos materiais de

bens em algumas sociedades “primitivas”: os movimentos numa perspectiva horizontal, que ele chama de “reciprocidade”, os movimentos verticais, situados na relação interpessoal superior doador-súdito solicitante e os movimentos centralizados, nos quais a concentração dos bens fica nas mãos de um chefe para posteriormente serem distribuídos no grupo, por ele chamada de “redistribuição”.

Para Sahlins, a reciprocidade pode desenvolver relações solidárias e por isso esse autor estabelece uma distinção entre reciprocidade positiva, reciprocidade negativa e suas gradações, que ele entende como gradações de sociabilidade. Estas citadas gradações podem conceder à ideia de reciprocidade três especificações: reciprocidade generalizada (entendida como a que envolve doação sem esperar imediata retribuição); reciprocidade balanceada ou equilibrada (vista como a troca direta, que possui diretrizes preestabelecidas) e reciprocidade negativa, que inclui diversas formas de apropriação e de tirar vantagens pessoais das transações, à custa dos interesses da outra parte e dos possíveis acordos tácitos firmados antes das negociações (1972, pp. 144-149).

Apesar do peso das tradições, das regras de parentesco e da fidelidade aos antepassados induzir no sentido da obediência aos códigos de conduta, ao comentar as relações de reciprocidade generalizada naquelas sociedades, Sahlins dá a entender que as normas de ética (que ele chama de “moralidade”) em tais sociedades são relativas e situacionais, ou seja, apesar de todo o controle social, existem defasagens entre o ideal e o real ou possível que fazem com que os indivíduos desprezem constantemente os direitos e os deveres previamente estabelecidos (1972, p. 153).

A Prece em alguns contextos do cotidiano brasileiro: A Festa no Outeiro da Glória

No quadro das relações religiosas acompanhadas de preces, em nosso país, identificamos os tipos de direção das dádivas e das reciprocidades expostos por Mauss e seus comentadores. Tomemos inicialmente como exemplo certos comportamentos observados por nós na Festa da Glória do Outeiro, no Rio de Janeiro, que acontece no dia 15 de agosto, quando o calendário católico celebra a Assunção de Nossa Senhora. Como ocorre comumente nas festas religiosas católicas no Rio, sempre se pode constatar, no pátio externo na frente ou nos lados das igrejas onde se realizam os rituais católicos, a presença de pais e mães de santo sentados diante de seus tabuleiros, que contêm as contas do jogo de búzios, os “baralhos de santo”, pequenas imagens para venda, preces, santinhos católicos participantes do sincretismo afro-brasileiro, a atender devotos que solicitam uma consulta nos jogos divinatórios ou comprar algum objeto sacro.

Chamou-nos a atenção, nos dois anos (1992-1993) em que observamos o comportamento do povo dentro do templo e na descida para o plano da rua, algumas mães de santo que se

desfaziam de suas roupas rituais, deixavam com uma jovem filha de santo o seu tabuleiro e subiam até o primeiro plano da festa: a capela, situada no alto do Outeiro. Lá, ofereciam seu buquê de flores, faziam sua prece diante da imagem, algumas participavam um pouco da missa celebrada naquela hora, voltando em seguida lá para baixo, na rampa de descida do Outeiro para o Aterro do Flamengo, reassumindo seu lugar e suas vestes rituais ao lado de outras mãos e pais de santo.

Estas senhoras já vinham de casa preparadas para este ato devocional, porque vestiam uma roupa adequada para a ocasião festiva; mas, ao mesmo tempo, transportavam seus materiais rituais, com a ajuda de membros de sua comunidade afro-brasileira, incluindo a veste própria de sua função no Candomblé ou na Umbanda, a qual era colocada por cima do traje “civil”. Ao chegar no alto do Outeiro, compravam um maço de flores, como muitos devotos faziam, levavam-no para colocar no local apropriado, dentro da capela, e iniciavam suas orações individuais ou participando coletivamente da reza do terço entre uma missa e outra ou participando de parte desta última.

Temos aí dois momentos rituais distintos, servindo de cenário e de oportunidade também para dois momentos de preces distintas, mas, no entanto integradas, porque dirigidas à mesma Senhora: a Virgem Maria da crença católica e a Iemanjá da matriz africana. Seriam duas linguagens religiosas que convergem ou que se cruzam entre si? Roger Bastide explicou tais comportamentos pelo que ele chamou *princípio do corte* (BASTIDE, 1971): lá embaixo, diante do seu tabuleiro, a mãe de santo faz as preces próprias para Iemanjá; na capela, diante do altar da Senhora da Glória, estas pessoas fazem o “corte” na situação anterior e permitem emergir, das profundezas de sua individualidade, a pertença cristã católica. Esta seria a lógica do mestre Bastide, seguindo uma interpretação racional de caráter dicotômico dos fatos observados, baseada no princípio da não contradição e da identidade: algo pode ser e não ser ao mesmo tempo.

No entanto, a continuação dos estudos da mentalidade religiosa e da cultura popular no Brasil veio demonstrar o caráter integrador, holístico, de experiências e atitudes mentais desse tipo, provenientes não de uma lógica de alternância – do *ou ... ou* – mas de uma lógica de adição, ou do *e ... e*. Neste horizonte de significados, as preces no ritual afro-brasileiro das consultas e aplicação dos jogos divinatórios são diferentes, sim, mas são integradas com as orações individuais e coletivas feitas diante da imagem da Senhora da Glória; pois, a Virgem Maria ora pode ser considerada *outra* em relação à Iemanjá mas, muitas vezes, é venerada como a *mesma Iemanjá*, dependendo do contexto sociorreligioso – e às vezes também, sociopolítico.

Do ponto de vista da prece em suas convergências com os tipos de reciprocidade, notamos no exemplo acima algumas situações diferenciadas: 1) a mãe de santo sentada diante do seu tabuleiro, atendendo clientes: suas preces possuem ao mesmo tempo uma postura de direção *vertical de baixo para cima* (dela para com o Orixá ao qual se dirige e ao qual pede

a resposta para o/a consulente, através do jogo divinatório) e *de cima para baixo* (da mãe de santo para a/o consulente, na sua tarefa de intermediária entre a pessoa solicitante do favor ou da resposta e o Orixá); 2) a mãe de santo ou ialorixá, na capela, participando da oração coletiva: terço, missa ou outra oração devocional: ela, neste cenário, torna-se uma beneficiária, como os demais, da reciprocidade *centralizada* na Senhora da Glória, no papel atribuído à “Santa” de distribuidora das graças de que é depositária, para atender aos devotos que fazem seus pedidos ou promessas e cumprem o prometido anteriormente pelas graças recebidas. Além disso, a sacerdotisa afro-brasileira perfaz o papel de membro temporário do grupo de devotos, com o qual mantém um tipo de reciprocidade *horizontal positiva*: neste sentido, todo o grupo, mesmo quando alguns ou a maioria fazem suas preces individualmente e não participam das orações coletivas ou da missa, mantém uma sintonia que configura uma solidariedade grupal positiva, confirmada pelo caráter comunitário das orações coletivas.

As orações no túmulo de Odetinha...

O segundo fenômeno nos transfere para as orações efetuadas pelos devotos concentrados ao redor do túmulo de Odetinha, sem dúvida a santa canonizada pelo povo que se tornou a campeã da veneração popular do Cemitério de São João Batista, o mais antigo e tradicional do Rio de Janeiro, localizado no bairro de Botafogo, propriedade da Santa Casa de Misericórdia do Estado do Rio de Janeiro. Odetinha, carioca de nascimento desde 1930, nascida de família de portugueses ricos, morria já em 1939 (aos 9 anos de idade, portanto), com fama de santidade. As pessoas que frequentam seu sepulcro falam de graças alcançadas por ela quando ainda viva. A maioria enumera graças de proteção, de volta à prática religiosa católica, de saúde recuperada e outras, conseguidas da “santa”, após sua morte.

Conforme Cáscia Frade (1987, p. 39), a maioria dos devotos tem o primeiro contato com a “santinha” (como seus seguidores costumam chamá-la) nas visitas regulares ao cemitério, dentro da prática do culto às almas, nas segundas-feiras. Inclusive, faz parte desta veneração a missa mensal celebrada na capela do cemitério nas primeiras segundas-feiras do mês. Completa-se esta com as visitas ao túmulo nos sábados e domingos, além da coleta de donativos para o “Lar São José”, obra social iniciada pela sua família, em nome da santinha e prosseguida por uma congregação de irmãs, após a morte dos pais. Afirma a autora, citando “depoimentos qualificados”, que “a devoção dos santos não oficiais é impulsionada pela crença no poder de ação das almas.” (1987, p. 54)

Na véspera e dia de Finados, em 1991 e 92, fomos várias vezes ao túmulo da “menina santa”. Encontramos sempre bastante gente, sobretudo no dia 2 de novembro. Muita emoção: pessoas chorando, inclusive moças e rapazes, enquanto rezavam silenciosamente ou acompanhavam o “terço da Odetinha”, que os membros da associação responsável pela guarda, manutenção, ornamentação do túmulo, coleta dos donativos e organização do culto

da “santa” “puxavam” de tempos em tempos. Distribuíam santinhos e recebiam pedidos do terço da “santa”, já em falta. Presenciamos uma família do estado do Maranhão solicitando aquele objeto devocional.

Ex-votos de Teresina, do Recife, de Curitiba, de São Paulo estão afixados no túmulo, e várias pilhas enormes destes atrás do monumento, o que atesta a grande popularidade de Odetinha em todo o país, e é indicador da rede de relações e *reciprocidades horizontais* informais constituída em torno desta devoção não oficial, embora olhada com simpatia pela Igreja Católica. Demonstrativo disso é a participação de irmãs na “obra”, são as missas celebradas na capela cemiteral em honra da “menina santa” e avisadas nas missas do dia de Finados.

Interessante é a divulgação de Odetinha para além das fronteiras do estado do Rio, até o Maranhão, Piauí e o extremo Sul do país. Conduzida por uma rede informal e horizontal de interações e intercomunicações, assemelha-se a uma correnteza de água que, nascendo no Cemitério São João Batista, vai seguindo seu curso. Vai sendo reforçada pelos santinhos levados por turistas e visitantes do Rio, por familiares aqui residentes, narrações de milagres e graças que circulam de boca em boca, alguma notícia dada numa estação de rádio, os terços de Odetinha levados de presente para familiares e amigos... Seria instigante um estudo cuidadoso destas redes informais de circulação de comunicações e reciprocidade horizontal positiva, sobre o nosso devocionário popular.

No que interessa agora ao exame deste nosso trabalho em cima do relacional brasileiro dando suporte para o culto religioso aos santos do povo, destacamos três movimentos ou direções, nesta e noutras atitudes devotas semelhantes, que incluem vários tipos de preces, como descrevemos anteriormente: a de *subida* dos fiéis para o santo; a de *descida* do santo para seus fiéis – ambos movimentos verticais, assimétricos e positivos; e a direção horizontal da reciprocidade igualitária, na troca de informes sobre graças e favores recebidos, com o consequente reforço mútuo da devoção, da qual faz parte a prática da oração coletiva, comunitária, da participação nas missas em honra de Odetinha, no cemitério, e as preces individuais, propiciatórias e de ações de graça, pelo Brasil afora.

... e no Cruzeiro “alternativo” do Cemitério São João Batista

O terceiro e último fenômeno aqui analisado são as orações no cruzeiro “alternativo” do Cemitério São João Batista. Deixando de lado o cruzeiro erguido no centro deste citado cemitério, nos encaminhamos para o outro, situado na parte alta do mesmo, no “morro”, um pouco mais acima da capela católica cemiteral, situado entre quadras de sepulturas pobres, tipo *gavetões*, algumas ornadas com flores artificiais, já gastas e de composição barata, ao lado direito de quem sobe, e de quadras com túmulos familiares, economicamente melhores, no lado esquerdo.

Este cruzeiro perde muito em localização, imponência, arte, material de confecção, para o que está edificado no centro geográfico do “São João Batista”. É construído de cimento pintado de branco, que a fumaça das velas vai enegrecendo aos poucos até receber nova pintura. Ao seu redor, construíram uma espécie de tanque para conter água, sobre o qual se estende uma tela de arame de malha fina, onde se põem as velas, formando um queimador, bem mais simples e improvisado que os modelos existentes na maioria das igrejas do Centro da cidade que visitamos.

O movimento era intenso, ao redor do segundo cruzeiro, na tarde do dia 1º e durante todo o dia 2 de novembro de 1991 e de 1992; bem maior que a romaria ao túmulo de Odetinha. A frequência às missas, celebradas de hora em hora na capela, desde as 7 até às 17 horas do dia 2, superava, em número de participantes, as visitas aos demais cruzeiros e túmulos. Alguns fatos chamaram a atenção, ao redor deste cruzeiro: entre esses, a enorme quantidade de velas acesas todos os dias do ano, nas visitas regulares feitas ali, por ocasião da pesquisa. Além da permissão de se acender velas – proibidas no outro cruzeiro –, este é o local privilegiado do cemitério para se depositar ebós e trabalhos para “os Exus do cemitério”, “para as Pombagiras”, para “Omulu e sua falange dos cemitérios”; para a “linha das Almas” – falavam alguns dos devotos respondendo a nossas perguntas. Também se queimam velas para estas Entidades, nas cores próprias das mesmas, acompanhadas ou não das comidas de santo rituais de cada uma.

Tais atos são sempre seguidos de oração silenciosa, em atitude recolhida, por parte dos visitantes, mesmo quando em grupo. Nossa impressão é de que é muito forte o costume de buscar conforto e lenitivo para a angústia e apreensão em relação à própria morte, ao mistério que “está do outro lado”, ao temor do não ser ou dos “novíssimos” da teologia católica, da “Justiça Divina que tarda, mas não falha”, e demais representações incluídas em nosso imaginário religioso. Tais percepções complexas, carregadas de sentimentos difusos e de diferentes matizes, demonstradas nas orações fervorosas, individuais, foram expressas por vários interlocutores. Entre estes, uma senhora viúva que foi ao cruzeiro com sua filha adulta, para ofertar velas ao marido, confessava:

É, a gente já sobe aqui tensa e vê uma coisa dessas! (Referia-se ao funcionário que apagara algumas velas jogando água no queimador). A gente vem aqui tensa porque não se conforma mesmo com a morte... A pessoa adoce, a gente gasta, gasta, cuida, se cansa e depois, ela morre; de nada adianta! A filha não se conforma com a morte do pai: era filha única!

Outras conversas revelaram este *degradê* de sentimentos, que vão das homenagens festivas e do “o poeta vive!” diante do túmulo de Cazuza, às apreensões tensas com o destino inelutável, o próprio e o alheio, sentimentos que se transformam em preces silenciosas, recolhidas, com o rosto severo ou choroso. E assim, a morte é, a um tempo, objeto de tabu, como forma de negação, de evitação, enquanto o “após a morte” é objeto de negociação com

aqueles que por ela já passaram: as homenagens tentam fazer deles companheiros e aliados em vida, para o serem também na hora da “passagem deste mundo para o outro”, como explicita Mauss, ao descrever os presentes para os espíritos e os deuses (1974 (II), pp. 63-64).

Na crença dos maoris, as entidades espirituais (entre elas os espíritos dos antepassados) são detentoras dos bens deste mundo. As almas, na leitura do universo religioso marcado pela cultura católica, não são as proprietárias da paz, da tranquilidade, dos bens materiais nem da certeza da vida futura “num bom lugar”, mas o catolicismo oficial e o popular reconhecem nelas (tanto as que já estão no céu quanto as que padecem ainda no purgatório) um grande poder de intercessão junto a Deus, de mediação entre o mundo celeste e o terrestre. A negociação com as almas dos falecidos, acompanhada de orações fervorosas, carregadas de muita emoção, constitui importante tipo de reciprocidade, no qual se mesclam características hierárquicas e igualitárias. Tais transações às vezes ocorrem acompanhadas de sentimentos de medo dos mortos, de que apareçam, assombrem...

Além de negociações, acreditamos que um certo caráter de *liminaridade* (em diferentes gradações, obviamente) encontra-se presente tanto na Festa no Outeiro da Glória, quanto nas orações no túmulo de Odetinha e no cruzeiro “alternativo” do Cemitério São João Batista. Quando considera a prece como um rito religioso, Mauss também nos alerta de que os ritos podem ser confundidos com a ideia de “costume”, e com isso, os atos que são caracterizados como integrantes de um rito em algum lugar podem ser vistos como costume em outro. Esta perspectiva situacional que está presente direta e indiretamente nos três casos etnográficos aqui analisados (dos atos “religiosos” que podem ser vistos como “costumes”, das vertentes religiosas “oficiais”, apropriadas pelas vertentes “populares”, “sincréticas” e/ou “não oficializadas” etc.) evidencia o viés liminar que percebemos nestas realidades investigadas.

Ainda que Mauss defenda em seu ensaio que os ritos da religião possuiriam uma natureza específica vinculada às dimensões sagradas das forças às quais se aplicam, acreditamos que tal natureza não anularia a volição humana e o poder de reação às forças coercitivas (sejam elas de natureza religiosa ou “estrutural”) das sociedades em geral.

Como sabemos, a *liminaridade* para Victor Turner (1974) está ligada a momentos de margem nos quais se instaura uma antiestrutura que transtorna as hierarquias. Algumas formas de liminaridade levam a uma antiestrutura social que o autor chama de *communitas*, na qual os laços podem ser criados fora das hierarquias e das relações sociais que ocorrem normalmente nos grupos. É importante lembrar que este autor não se refere à noção de estrutura no sentido de Lévi-Strauss, ou seja, como conjunto de classificações, uma construção mental relativa a categorias lógicas e à forma das relações entre elas, mas no sentido da antropologia social britânica: como uma disposição mais ou menos característica de instituições especializadas mutuamente dependentes e a organização institucional de posições e de atores que elas implicam.

Para Turner, nas fases liminares do ritual, costuma-se muitas vezes encontrar a simplificação da estrutura social no sentido britânico e a amplificação da estrutura no sentido de Lévi-Strauss. E isso acontece porque ainda que as relações sociais possam encontrar-se simplificadas, o mito e o ritual são eminentemente complexos, o que faz com que a liminaridade possa ser encarada como sendo potencialmente um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura na qual ocorre. É neste sentido específico que as preces dos adeptos ou frequentadores, sejam estes da Festa no Outeiro da Glória, do túmulo de Odetinha ou do cruzeiro “alternativo” do Cemitério São João Batista apresentam características de “passagens”, de práticas religiosas atravessadas por um caráter liminar.

Considerações Finais

Seguindo a proposta reflexiva de Sahlins, de Peter Fry e do caráter relacional trabalhado por DaMatta, e com base nos elementos dos três fenômenos relacionados com o culto às Almas e à Virgem Maria no Rio de Janeiro, descritos anteriormente, supomos que tais preces e ritos religiosos que se relacionam com a ideia de dádiva envolvem, em sua maioria, reciprocidades positivas, de cunho clientelista e, não obstante, paradoxal, por conta das diferenças de leitura das práticas católicas veiculadas ao culto aos mortos, entre: católicos fiéis à linha do catolicismo oficial; católicos seguidores de formas tradicionais pré-Vaticano II e os adeptos ou simpatizantes das religiões de matriz africana, que reinterpretam as devoções, orações e demais práticas religiosas dentro do seu horizonte de significados. No entanto, é fundamental admitir que essas últimas características, marcadas pela ambiguidade, foram percebidas por Mauss nos sistemas de troca que o ajudaram a formular a Teoria da Dádiva e continuaram sendo contempladas por teóricos que deram prosseguimento a empreendimentos analíticos nessa vertente.

Ou seja, se é possível estabelecer semelhanças entre relações de dádiva e as relações religiosas que circundam as preces daqueles que protagonizam os fenômenos aqui investigados, tais semelhanças seriam incoerentes se almejassem associar reciprocidades de cunho paradoxal apenas ao segundo tipo de relações.

Paulo Henrique Martins (2007) lembra bem que o reconhecimento da dádiva como um sistema de obrigações paradoxais, considerado como básico para a criação do vínculo social, não significa que se deva automaticamente vincular o dom e a democracia ou o dom e a simetria. Segundo este autor, é importante admitir que os sistemas de dádiva predominantes (dádiva agonística, dádiva sacrificial, dádiva amical, dádiva caritativa, dádiva clientelista) não costumam fundar experiências democráticas e/ou simétricas, mas hierárquicas e verticalizadas.

A ideia de fato social total de Mauss é uma abordagem sistêmica que contempla a pluralidade das possíveis lógicas e fenômenos constituintes de uma dada interação social.

Considerando que para Mauss a Prece integra esta ideia, as dinâmicas sociorreligiosas dos cariocas envolvidos nos fenômenos aqui descritos integram um fato social total aberto às diferenças individuais, sejam elas de cunho político, religioso, geracional ou socioeconômico, porque, enquanto agentes diretos ou indiretos destas preces e devoções, todos eles são afetados pela circulação de oportunidades, experiências, presentes, doações, desejos, memórias, sonhos e anseios que são promovidos por tais dinâmicas.

A Teoria da Dádiva, concebida por Mauss como o fenômeno social total por excelência, possibilita não apenas dialogar com a sua ideia acerca da Prece, mas também ajudar na sistematização de reflexões pensadas a partir da experiência direta das pessoas investigadas. Experiências heterogêneas como as que vimos neste artigo, mas que geram, simultaneamente, um movimento paradoxal e incerto de interesse e desinteresse, de liberdade e de obrigação centrado no valor da relação, que parecem veicular o que Jacques Godbout (apud MARTINS, 2007) chama de valor do vínculo e que exprime a intensidade da relação entre os parceiros do dom.

Como sistema de prestações e contraprestações paradoxal, assimétrico e às vezes fomentador de reciprocidades negativas, os fenômenos relacionados com o culto à Virgem Maria e às Almas no Rio de Janeiro influenciam na construção das práticas que deram e dão suporte ao funcionamento de vertentes oficiais, populares e não oficializadas do catolicismo brasileiro. Práticas estas nas quais a confiança e o reconhecimento de que os atos devocionais aqui estudados constituem modalidades de preces com um grande poder de mediação entre o mundo celestial e o terreno foram dos primeiros bens simbólicos a circular a serviço da validação dessas relações sociais. Com isso, nos casos específicos deste artigo, o diálogo entre a Teoria da Dádiva e a ideia de Prece de Mauss ajudou a convergir para a análise do culto à Maria, às Almas e suas respectivas dinâmicas na cidade do Rio de Janeiro uma questão-chave: o que pode, afinal, circular entre esses devotos e corroborar os seus vínculos, dispersões e consequentes heterogeneidades religiosas.

Notas

¹ Cf., por exemplo, Lévi-Strauss (1974[II]:1ss), para quem “o *Ensaio* é a obra prima de Mauss. Foi este último quem introduziu a noção de ‘fato social total’ e fez um esforço para transcender o nível da observação empírica, para alcançar realidades mais profundas” (1974[II], p. 14 e 21).

² “Ebó” é um termo africano, de origem ioruba, largamente empregado nas religiões de matriz africana

no Brasil, possuindo diversos significados e acepções, as quais têm em comum o sentido de oferenda para os Orixás e demais Entidades, sejam ofertas de carnes cozidas ou assadas de animais, sacrificados ou não, frutas e outros vegetais, bebidas, cigarros e charutos.

Referências Bibliográficas

- ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. *REVER*. 01 (2): 75-80.
- DAMATTA, Roberto. (1981). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1985). *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. Vol.2. São Paulo: Editora Pioneira.
- FRADE, Maria de Cascia Nascimento. (1987). *Santa de casa: a devoção a Odetinha no Cemitério São João Batista*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/UFRJ. (mimeo)
- FRY, Peter. (1982). *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1974). "Introdução à obra de Marcel Mauss". IN *Sociologia e antropologia* (Vol. I). São Paulo: EPU.
- MARTINS, Paulo Henrique. 2007. A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. Disponível em: http://www.nucleodecidadania.org/nucleo/extra/2007_06_18_11_22_22.pdf. Acesso em 09/09/2008.
- MAUSS, Marcel. (1974). "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" IN *Sociologia e antropologia* (vol.II). São Paulo: EPU.
- _____. (1979). "A Prece". IN Oliveira, Roberto Cardoso. *Mauss. Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática.
- MEDEIROS, Bartolomeu F. de. (1995). *Entre almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro: os mediadores*. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ (mimeo).
- POULAT, Emile. (1982). *Modernística: horizons, physionomies, débats*. Paris: N.E.L, 1982.
- SAHLINS, Marshall. (1972). «The spirit of the gift: On the Sociology of primitive exchange». IN *Stone age economics*. Chicago: Aldine.
- TURNER, Victor. (1974). *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

Enviado em 24/08/2011