

---

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA MOTRICIDADE  
(PEDAGOGIA DA MOTRICIDADE HUMANA)**

---

**A CONSTITUIÇÃO DE CORPOREIDADES NA COSMOLOGIA CATÓLICA: um  
estudo em Brumal, MG**

**MURILO EDUARDO DOS SANTOS NAZÁRIO**

Dissertação apresentada ao  
Instituto de Biociências do Câmpus  
de Rio Claro, Universidade  
Estadual Paulista, como parte dos  
requisitos para obtenção do título  
de Meste em Ciências da  
Motricidade .

**Março - 2013**

**MURILO EDUARDO DOS SANTOS NAZÁRIO**

**A CONSTITUIÇÃO DE CORPOREIDADES NA COSMOLOGIA CATÓLICA: um  
estudo em Brumal, MG**

Dissertação de Mestrado  
apresentada ao Instituto de  
Biotecnologia do Campus de Rio Claro  
- SP, Universidade Estadual  
Paulista, para a obtenção do título  
de Mestre em Ciências da  
Motricidade.

**ORIENTADORA: PROFA. DRA. LEILA MARRACH BASTO DE ALBUQUERQUE**

**RIO CLARO – SP**

**2013**

796.1 Nazário, Murilo Eduardo dos Santos  
N335c A constituição de corporeidades na cosmologia católica:  
um estudo em Brumal, MG / Murilo Eduardo dos Santos  
Nazário. - Rio Claro : [s.n.], 2013  
133 f. : il., quadros + 2 CD-ROM

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista,  
Instituto de Biociências de Rio Claro  
Orientador: Leila Marrach Basto de Albuquerque

1. Expressão corporal. 2. Catolicismo. 3. Corporeidade. I.  
Título.

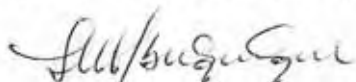
**CERTIFICADO DE APROVAÇÃO**

**TÍTULO:** A constituição de corporeidades na cosmologia católica: um estudo em Brumal, MG

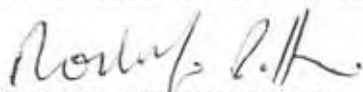
**AUTOR:** MURILO EDUARDO DOS SANTOS NAZARIO

**ORIENTADORA:** Profa. Dra. LEILA MARRACH BASTO DE ALBUQUERQUE

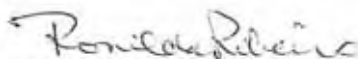
Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de MESTRE EM CIÊNCIAS DA MOTRICIDADE, Área: PEDAGOGIA DA MOTRICIDADE HUMANA, pela Comissão Examinadora:



Profa. Dra. LEILA MARRACH BASTO DE ALBUQUERQUE  
Departamento de Educação Física / Instituto de Biociências de Rio Claro - Rio Claro/SP



Prof. Dr. RODOLFO FRANCO PUTTINI  
Departamento de Saúde Pública / Faculdade de Medicina de Botucatu - Botucatu/SP



Profa. Dra. RONILDA RIBEIRO  
Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia - São Paulo/SP

Data da realização: 05 de março de 2013.

*À memória de minha mãe, Dione,  
de meu pai, Antônio, e de meu amado irmão, Israel*

## **AGRADECIMENTOS**

O poder da gratidão consiste na possibilidade de reconhecermos que não estamos sozinhos. Há pessoas que nos acompanham desde os primeiros passos dados pelas veredas que escolhemos percorrer, há outras que nos encontram já em movimento, há outras que passam por um breve instante e há aquelas que permanecem por todo o caminho. Por isso, gostaria de iniciar agradecendo à professora Leila pela acolhida, pela orientação, pela amizade, pela sabedoria, pelas cobranças e pelos compartilhamentos (para além do mundo acadêmico), que fizeram esta pesquisa caminhar com toda a dedicação necessária. Aos professores Ronilda Ribeiro e Rodolfo Puttini, pelas valiosas contribuições durante o exame de qualificação. A toda a comunidade de Brumal, em especial aqueles que participaram diretamente da pesquisa, sempre atenciosos e receptivos. Aos meus pais, que mesmo com o pouco tempo ao meu lado me ensinaram a importância do caráter, da dedicação e do amor. Ao Israel, meu irmão, que com seu jeito simples ainda me ensina a querer ser o que realmente sou. À minha querida vovó Sebastiana, avó, mãe, sábia, guerreira e poetisa, por sua força, por seu carinho e por seu amor incondicional. Vó, sua força existencial é contagiante! Ao meu Tio Geraldo, com seu caráter e exemplo de amor à família, por ter sido nesses últimos tempos um pai e um amigo. Ao meu irmão David, que para mim vai ser sempre Felipe e que, mesmo com a sua pouca idade, tem a força e a serenidade que a vida nos obriga a ter. Aos primos/irmãos Gabriel e Rodrigo, pelos compartilhamentos que somente irmãos fazem. À “tia torta” Imaculada. Enfim, ao clã Nazário, pelos laços que nos unem. Aos amigos de Brumal, em especial ao Douglas, amigo/irmão e companheiro de todas às horas. Também a Dedé, Paulo Henrique, Filipe, André Perillo, Lucas Perillo, Alisson e Sassá. Aos amigos da República Garotinhos e de Rio Claro: Danilo, Cris, Bibi, Wendel, Beck, Tiagão, Balão, Inaian, Barba, Claudinho, Gisele Tavares, Juliana e Ana Paula pelo compartilhamento nessa parte da jornada. Aos amigos e mocorongos do Handebol Unesp/Rio Claro, pela amizade e pela acolhida. Aos amigos de Batatais, dos tempos da graduação: Matheus, Roberta e Banda. Assim como o amor pela família, a amizade transcende às palavras. À família Albuquerque de Brumal, em especial a Marinete e a Maria Amélia, por suas valiosas contribuições à pesquisa. À Unesp, em especial ao departamento de Educação Física, ao Programa de Ciências da Motricidade Humana e à Seção de Pós-Graduação. Aos professores Afonso Antônio, Gisele Schwartz, Dagmar Hunger e Carlos Martins, que colaboraram com suas disciplinas e com as

oportunidades dadas para ampliar as reflexões sobre a pesquisa. À profa. Sarah Regina, pelos compartilhamentos desses dois últimos anos. Ao professor Fernando Donizete Alves, um de meus grandes incentivadores. À Unesp de Bauru (Departamento de Educação e Educação Física), em especial aos meus alunos, que durante esse ano me fizeram ter certeza que estou percorrendo um caminho que tenha coração. Aos amigos de Bauru, Igor, Roberta, Guilherme e Janaína. À profa. Fernanda Rossi, pelas oportunidades desse ano. À Flávia Camilo, pela amizade, pelo carinho e pelas contribuições com as correções da dissertação. Ao Cnpq, pela contribuição financeira, indispensável para o desenvolvimento da pesquisa. À comunidade escolar do Colégio Municipal Afonso Pena e das Escolas Estaduais de Brumal e de Barra Feliz, em especial aos meus pequenos alunos, crianças de cujo olhar esperançoso e inocente não me esqueço, que somente as crianças possuem. E a todos os professores que todos os dias superam as diferentes dificuldades para ajudar no educar em sua dimensão ampla.

Quando um homem começa a aprender, ele nunca sabe muito claramente quais são seus objetivos. Seu propósito é falho; sua intenção, vaga. Espera recompensas que nunca se materializarão, pois não conhece nada das dificuldades da aprendizagem. “Devagar, ele começa a aprender....a princípio, pouco a pouco, e depois em porções grandes. E logo seus pensamentos entram em choque. O que aprende nunca é o que ele imaginava, de modo que começa a ter medo. Aprender nunca é o que se espera. Cada passo da aprendizagem é uma nova tarefa, e o medo que o homem sente começa a crescer impiedosamente, sem ceder. Seu propósito torna-se um campo de batalha. “E assim ele se depara com o primeiro de seus inimigos naturais: o medo! Um inimigo terrível, traiçoeiro, e difícil de vencer. Permanece oculto em todas as voltas do caminho, rondando, à espreita. E se o homem, apavorado com sua presença, foge, seu inimigo terá posto um fim à sua busca” (CASTAÑEDA, 1968, p. 90).

## RESUMO

Quando discutido para além dos determinismos biofisiológicos, o corpo mostra-se um objeto valioso de estudo, embora ainda sejam discretas ações a esse respeito. As veredas de discussão podem ser diferentes, mas uma delas está relacionada ao campo da religiosidade católica brasileira e a seu empreendimento de organização da experiência nômica humana por meio da oferta e da difusão de estruturas de legitimação e plausibilidade, que constroem um cosmo coeso para aqueles que pertencem a tal solução sacral. Foi realizada uma pesquisa com os católicos da comunidade tricentenária de Brumal (MG), buscando-se observar as diferentes constituições corporais e os diferentes usos do corpo durante as manifestações daquela comunidade de fé. Apoiamos-nos, no primeiro ano de pesquisa, na técnica de observação participante, para entender como são organizados ritos, festejos, celebrações, novenas, orações, sacramentos e outras manifestações católicas locais. No segundo ano realizamos seis entrevistas com moradores da região, maiores de dezoito anos e de ambos os sexos. Os entrevistados foram escolhidos com base em três categorias, relacionadas aos níveis de participação e adesão religiosa: católicos conformistas, observantes e devotos. A partir da análise dos resultados e amparados pelos conceitos de *habitus* e de representação social foi possível investigar os sujeitos católicos de Brumal, cujas estruturas de plausibilidade e legitimação são interiorizadas e permitem aos fiéis desenvolver uma cosmovisão religiosa. Constatou-se que tais estruturas organizam a experiência dos moradores do nascimento (sacramento do batismo) até a morte (sacramento da unção dos enfermos) e que, nesse processo cronológico, o corpo expressa-se de maneira singular, sendo o principal interlocutor e emissor das representações constituídas pelo catolicismo local. O corpo em movimento assume, nos diferentes momentos instituídos por tal solução sacral, maneiras do católico de viver e de se situar em relação ao sagrado. Em cada momento observado o corpo estava lá, ora como protagonista, como durante as exéquias fúnebres, ora expressando de maneira discreta os gestos e as posturas assumidos durante as celebrações eucarísticas.

**Palavras chave:** Corpo; Catolicismo; Brumal; Representação Social; Habitus.

## ABSTRACT

The body when discussed beyond of biophysiological determinisms, shown to be a valuable object of study, however such actions are still discrete. From this perspective, may be different the paths of discussion. One such relates to the religious Brazilian Catholicism field and his organization enterprise of human nomic experience through the provision and dissemination of legitimacy and plausibility structures that build a cohesive cosmos for those who belong to such a solution sacral. Thereby a search was conducted with the Catholic community's tri-centennial of Brumal – MG, where we seek to observe the different bodily constitutions, as well as the different uses of bodies, during demonstrations that community of faith. For Both, we rely, in the first year of research, the technique of participant observation, to understand how it is organized and offered rituals, festivities, celebrations, novenas, prayers, sacraments and other Catholic events, local. In the second year conducted six interviews with residents over eighteen years and of both genres. The interviewees were chosen based on three categories, which are related to the level of religious participation and adherence, namely: conformist Catholics, observant and devotees. From the analysis of the results and supported by the concepts of *habitus* and social representation, it was possible to construct a biography of the subject of Catholic Brumal. Thus, these structures of plausibility and legitimacy exemplified by sacraments prayers, festivities, celebrations and values are internalized Catholic cosmology, developing a worldview in such religious believers. In other words, it was found that the structures of legitimacy and plausibility are offered and organized residents' experience of birth (sacrament of baptism) to death (the sacrament of anointing of the sick). And in chronological process, the body expresses itself in a unique way and the main interlocutor and issuer representations made by Catholicism local. Therefore, the moving body assumes in different moments imposed by this solution sacral, ways of living and Catholic is located in relation to the sacred. In every moment observed, the body was there, as protagonist prays during the funeral obsequies, sometimes discreetly expressed as gestures and postures assumed during the Eucharistic celebrations.

**Keywords:** Body; Catholicism; Brumal; Social Representation; Habitus.

## SUMÁRIO

|                                                                                     |           |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                              | <b>12</b> |
| <b>Objetivo geral.....</b>                                                          | <b>14</b> |
| <b>Objetivos específicos.....</b>                                                   | <b>14</b> |
| <b>Justificativa.....</b>                                                           | <b>14</b> |
| <b>1. OS CAMINHOS DA PESQUISA.....</b>                                              | <b>17</b> |
| <b>1.1 População.....</b>                                                           | <b>17</b> |
| <b>1.2 Instrumentos de coleta de dados.....</b>                                     | <b>21</b> |
| <b>2. CATOLICISMOS E CORPOREIDADES.....</b>                                         | <b>25</b> |
| <b>2.1 Catolicismo Brasileiro.....</b>                                              | <b>25</b> |
| 2.1.1 Catolicismo Popular e Oficial.....                                            | 27        |
| 2.1.2 Panorama religioso atual.....                                                 | 29        |
| <b>2.2 Corporeidades e Religiosidade Católica.....</b>                              | <b>32</b> |
| 2.2.1 Cosmo Cristão.....                                                            | 35        |
| 2.2.2 Corpo de Cristo: a busca pelo incorporar-se.....                              | 37        |
| <b>2.3 Inventário indireto das corporeidades no Catolicismo brasileiro.....</b>     | <b>41</b> |
| <b>3. A CONSTITUIÇÃO DE CORPOREIDADES DO CATOLICISMO EM BRUMAL.....</b>             | <b>53</b> |
| <b>3.1 Corpo Sacramental.....</b>                                                   | <b>53</b> |
| 3.1.1 Batismo.....                                                                  | 57        |
| 3.1.2 Crisma.....                                                                   | 61        |
| 3.1.3 Eucaristia – Aproximações entre o corpo sacramental e o corpo alimentar.....  | 62        |
| 3.1.4 Expressões Corporais durante as celebrações Eucarísticas em Brumal.....       | 68        |
| 3.1.5 Corpus Christi.....                                                           | 73        |
| 3.1.6 Penitência – A valorização do corpo sofredor.....                             | 74        |
| 3.1.7 Milagres e Promessas.....                                                     | 77        |
| 3.1.8 Ex-votos.....                                                                 | 81        |
| 3.1.9 Os santos e as imagens.....                                                   | 82        |
| 3.1.10 Senhor dos Passos – Ressonâncias Corporais.....                              | 84        |
| 3.1.11 Sexta-feira da Paixão: ápice das representações do sofrimento em Brumal..... | 87        |

|                                                                                                             |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.1.12 Oração dos trinta e três credos.....                                                                 | 89         |
| 3.1.13 Matrimônio.....                                                                                      | 91         |
| 3.1.14 Ordenação.....                                                                                       | 94         |
| <b>3.2 União dos enfermos e o Corpo Escatológico: mudança de um modo de ser para outro modo de ser.....</b> | <b>96</b>  |
| 3.2.1 A morte e o <i>post mortem</i> católico.....                                                          | 99         |
| 3.2.2 Dilemas morais e o morrer em Brumal.....                                                              | 107        |
| 3.2.3 Técnicas corporais no auxílio aos que morreram.....                                                   | 110        |
| <b>3.3 Comunidade em festa.....</b>                                                                         | <b>115</b> |
| 3.3.1 Cavallhada de Santo Amaro: metáfora do Centauro.....                                                  | 117        |
| <b>3.4 Habitus e Cotidiano Católico.....</b>                                                                | <b>125</b> |
| 3.4.1 Sinais da Santíssima Trindade.....                                                                    | 126        |
| 3.4.2 Pedidos de benção.....                                                                                | 126        |
| 3.4.3 O religioso no âmbito escolar.....                                                                    | 127        |
| 3.4.4 Jogos de Futebol e Futsal.....                                                                        | 128        |
| 3.4.5 Benzedores.....                                                                                       | 129        |
| 3.4.6 Tocador do Sino da Matriz.....                                                                        | 129        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                            | <b>132</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>                                                                      | <b>136</b> |
| <b>APÊNDICES.....</b>                                                                                       | <b>141</b> |
| <b>APÊNDICE A – INSTRUMENTO DE OBSERVAÇÃO DAS MANIFESTAÇÕES CATÓLICAS.....</b>                              | <b>142</b> |
| <b>APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA.....</b>                                                              | <b>143</b> |
| <b>APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....</b>                                         | <b>144</b> |

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| Quadro 1. Calendário Religioso Anual.....   | 47 |
| Quadro 2. Calendário Religioso Semanal..... | 49 |

## INTRODUÇÃO

As representações sociais são ações de ordem coletiva que constroem a realidade a partir de trocas simbólicas infinitamente desenvolvidas no ambiente social. Elas resultam da interação social de um determinado grupo, que tem papéis definidos, e de atitudes e ações que colaboram para a organização da experiência social do indivíduo. Estão cruzadas, interligadas e cristalizadas através da fala, do gesto, do encontro, da comunicação, dos objetos produzidos ou consumidos. Dito de outro modo, o indivíduo é um ser social modelado por um universo simbólico quase tangível que lhe é preexistente (MOSCOVICI, 1978). Dentre os vários elementos que compõem essa realidade coletiva, todos com seus graus de representatividade, proporções e constituições, este estudo focaliza as representações sociais construídas pelo contexto da religiosidade católica, percebendo-as como estruturas importantes na configuração de um habitus, por sua vez determinante para a ocorrência de certas inscrições nos corpos de indivíduos pertencentes a tal universo religioso.

Nesse sentido, é importante destacar que o catolicismo, enquanto expressão religiosa, desempenha as funções de construir, estruturar e organizar um nomos coeso e plausível para seus membros. Sob esse prisma, o corpo perpassa a condição de uma estrutura de grande valia e passa a assumir vários usos para a afirmação e a consolidação de velhos pressupostos cristãos: com isso é possível percebê-lo em toda a mensagem cristã, desde a figura central, Jesus, até os rituais primordiais, como o da Eucaristia.

A respeito do corpo no Cristianismo, escreve Gélis (2008, p. 19):

Por estar no centro do mistério cristão, o corpo é uma referência permanente para os cristãos dos séculos modernos. Não foi enviando seu filho à Terra, pela anunciação-encarnação, que Deus deu aos humanos uma chance de salvar-se, corpo e alma? Nos textos e nas representações que falam da criatura, de suas esperanças e de suas penas, o corpo está aí, sempre e em toda parte: Apesar do esvaziamento do corpo nas duas figuras ideais de um corpo ressuscitado e do corpo de Cristo, o corpo volta constantemente, insinua-se e se mostra. Tomar consciência disto leva prontamente a não mais ler os textos, a não mais olhar as imagens a não ser através do prisma do corpo.

Todavia, quando pensamos no corpo religioso como objeto de discussão, evidencia-se a existência de um vasto domínio de conhecimentos ainda pouco explorado. Embora sejam

discretas as contribuições realizadas, elas oferecem a possibilidade de averiguação das mudanças sucedidas, nos séculos medievais e nos modernos, que tentam explicitar a maneira como homens e mulheres viveram e vivem seu corpo em relação ao sagrado e ao religioso (GÉLIS, 2008).

Adotando a perspectiva da Educação Física e dialogando com as Ciências Sociais, este estudo não se esgota na discussão biológica. Almejamos construir uma discussão que envolvesse os ditames corporais configurados, estruturados e constituídos pelo campo religioso católico brasileiro, embora para isso tenha sido necessário retomar a condição não protagonista que o corpo assumia quando discutido sociologicamente. Albuquerque (2001, p. 01) colaborou à sustentação desse argumento: para ela “o corpo pode e tem sido objeto de simbolizações como o demonstram os estudos sobre inscrições rituais, estigmas, racismos e etc. Apesar disso, não se observou, até recentemente, um interesse sociológico pelas questões corporais”. A esse respeito, o próprio clássico **As Técnicas Corporais de Marcel Mauss**, de 1936, nasce da inquietação e do desconforto, por parte do autor, de ver o corpo, em outros estudos, categorizado no grupo de “diversos”.

Escolheu-se uma localidade específica no Estado de Minas Gerais, comunidade de fé tridentenária, cujas manifestações católicas foram registradas e analisadas a partir da observação participante. Logo que se encerrou essa fase, teve início a aplicação da entrevista narrativa, para a qual foram escolhidos seis sujeitos. O critério de escolha dos mesmos adotou como parâmetros os três níveis de participação considerados por Camargo (1973): o conformista, o observante e o devoto. A adoção desse procedimento de construção teve o intuito de favorecer a ampliação dos subsídios reflexivos capazes de permitir a construção de uma biografia do sujeito católico, marcando as suas diferentes constituições corporais. Em outras palavras, esta pesquisa almejou identificar e caracterizar as corporeidades constituídas pelo Catolicismo em uma pequena comunidade no interior de Minas Gerais.

O presente estudo tem a hipótese de que os elementos da cosmologia católica, com destaque para o pecado, a salvação, o sagrado e o profano, são estruturas de legitimação e plausibilidade determinantes, capazes de permear significativamente a orientação de vida e, consequentemente, os corpos daqueles que pertencem ao catolicismo, de acordo com o modo de inserção na prática religiosa.

## **Objetivo geral**

Investigar as diferentes corporeidades constituídas pela religião católica de Brumal. Esse empreendimento proporcionará a ampliação das variáveis componentes e reflexivas que envolvem a cultura corporal de movimento, objeto da Educação Física.

## **Objetivos específicos**

- Construir e contextualizar a biografia corporal do católico de Brumal (MG);
- Colaborar para novas reflexões no campo da Educação Física;
- Levantar possíveis teodiceias relacionadas às corporeidades;
- Verificar a questão das técnicas corporais propostas por Marcel Mauss, direcionadas ao âmbito religioso;
- Verificar como a religião estabelece interrelações nas ações e nas condutas humanas, seja nos aspectos de gênero, seja nos morais e nos civilizadores que se inscrevem nos corpos;
- Entender como algumas ações ultrapassam a dimensão puramente simbólica e passam a agir efetivamente como fonte de orientação de vida do fiel.

## **Justificativa**

O corpo, quando entendido além dos determinismos biofisiológicos, apresenta diferentes veredas de discussão, que incluem desdobramentos para o âmbito religioso. No entanto, ainda são escassos e/ou discretos os estudos dedicados a tal empreitada. Confirma esse panorama o levantamento realizado por nós nos meses de março e abril de 2010 e outubro e novembro de 2011 na biblioteca eletrônica *Scientific Electronic Library Online* (SCIELO) e no banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Os resultados obtidos evidenciaram a carência de estudos que abordem as diferentes relações entre Corporeidades e Religiosidade Católica no Brasil,

situação propícia para a Educação Física protagonizar as bases da reflexão e da discussão sobre o tema a partir do seguinte objeto de estudos: a cultura corporal de movimento; pode articular-se a outros campos de conhecimento, como as Ciências Sociais, para tratar de elementos tão singulares e representativos das configurações socioculturais nacionais.

Para quantificar e ampliar os resultados referentes à busca nessas páginas, foram adotados os seguintes descritores: religião, religiosidade, religião popular, religiosidade popular, religião carismática, religiosidade carismática, corporeidades, religião e corpo, religiosidade e corpo, religiosidade popular e corpo, carismáticos e corpo. Cada um deles forneceu um número específico de resultados e uma variação, que também ocorreu entre uma página online e outra. De todo modo, é importante apresentar alguns números sobre esse levantamento. Para uma melhor elucidação têm-se os exemplos a seguir: na utilização do descritor religião, na página *Scielo*, no ano de 2010, foram encontrados 134 artigos. Já no ano de 2011 esse número foi elevado para 174 publicações. O conteúdo de tais publicações é bastante difuso: são abordados diversos temas, entre os quais Religião e Saúde, Mudanças Religiosas e Transtornos Psiquiátricos. Entretanto, quando o descritor é utilizado na página da Capes, foram encontrados no ano de 2010, cerca de 2689 dissertações e teses e, no ano de 2011, esse número saltou para 3403 dissertações e teses. Esses trabalhos acadêmicos também abordam várias reflexões relacionadas à religião, desde as mudanças históricas transcorridas no seio religioso até a questão do corpo, que se aproxima dos objetivos de nosso estudo.

Outra informação bastante pertinente para ser apresentada nessa fase são os resultados obtidos com a utilização do descritor Catolicismo e Corpo, uma vez que o mesmo se aproxima do objetivo central de nossa investigação. Todavia, ao utilizá-lo na página *Scielo*, não foi obtido nenhum resultado, tanto em 2010 quanto em 2011. Desse modo, mostrou-se propício utilizar apenas o descritor Catolicismo: se em 2010 foram publicados 18 artigos, em 2011 esse número subiu para 23. Entre os temas abordados incluíram-se o Catolicismo Popular e o Pluralismo Religioso. Ao utilizarmos a ferramenta de busca da Capes, retomamos a aplicação do descritor Catolicismo e Corpo e obtivemos o seguinte resultado: em 2010, 30 dissertações e teses e em 2011 esse número subiu para 34 dissertações e teses.

Contudo, é importante destacar que tal procedimento de busca não se mostrou totalmente eficaz, pois, ao fazer uso de cada descritor na ferramenta de buscas das páginas listadas, os resultados gerados remeteram também a construções acadêmicas e publicações que não estavam diretamente relacionadas ao conteúdo do descritor. Esse fato nos levou a analisar os resumos de cada dissertação e tese na página da Capes e de cada artigo na página

*Scielo* para ampliar as informações acerca do que foi abordado em todos os trabalhos e, assim, evitar a generalização de um possível quadro de carências em estudos que envolvessem o tema presente. Nessa nova empreitada merecem destaque dois estudos: o realizado por Ana Carolina Capelini Pedagoni, sob orientação de Elaine Pedócrino, da Unicamp, intitulado **Marcas da Religião Evangélica na Educação do Corpo Feminino:** implicações para a Educação Física Escolar; e o realizado por Beatriz Bresighello Beig, sob orientação de Leila Marrach Basto de Albuquerque, da Universidade Estadual Paulista (UNESP), intitulado **A prática vegetariana em Rio Claro:** corpo, espírito e natureza. Ambos são do ano de 2008 e partem diretamente do campo da Educação Física. Sendo assim, esse esforço nos forneceu indicativos suficientes para constatar que as discussões que envolvem o catolicismo brasileiro e os diferentes processos constituintes de corporeidades ainda são carentes e discretos no campo da Educação Física.

## 1. OS CAMINHOS DA PESQUISA

### 1.1. População

Gostaríamos de tomar como ponto de partida a reflexão realizada por Elias (1994) sobre a balança “nós-eu” como uma estrutura indissociável. É possível entender que “a relação entre os indivíduos e a sociedade é uma coisa singular, não encontra analogia em nenhuma outra esfera da existência” (ELIAS, 1994, p. 25). Nessa perspectiva, indivíduo e sociedade são elementos em constante processo interativo: eles se alimentam, se estruturam, se retroagem, se modelam, se embatem, se constroem e se reconstroem mutuamente. Com essa breve explicação, qualquer discussão que se pretenda realizar sobre indivíduos isoladamente envolve também o grupo social ao qual eles pertencem. Diante deste quadro, a presente pesquisa nasceu dos olhares e das marcas de nosso “eu” sobre o nosso “nós” de Brumal. Do mesmo modo, e nos situando enquanto moradores daquela localidade, festejamos suas festas, choramos os seus choros, brincamos de suas brincadeiras, questionamos algumas coisas com as quais não concordávamos e outras apenas deixamos guardadas comigo mesmo. Dentre as coisas que guardamos, a principal foi a presença do catolicismo como fonte de orientação de vida das pessoas dessa comunidade. Nesse sentido, como a maioria dos moradores do lugar, não escolhemos o catolicismo como religião, mas sim, ao nascermos e sermos batizados, passamos a pertencer a ele. Portanto, essa interrelação particular e extraordinária entre pesquisador e grupo pesquisado pode ser considerada como um dos fragmentos do *anthropological blues*, “pois o homem não se enxerga sozinho. E que ele precisa do outro como seu espelho e seu guia” (DA MATTA, 1978, p. 35).

Essa familiaridade incrustante e o pertencimento ao lugar oportunizaram o conhecimento prévio do contexto a ser estudado, traduzido em memórias e na participação em seu enredo comunitário. Contudo, nesta empreitada investigativa foi preciso respeitar as marcas trazidas, as memórias, os afetos e as angústias, porém foi imprescindível buscar subsídios estruturais e organizacionais para dar voz e palavras ao “nós” em sua complexidade,

evitando o discurso vazio e o empirismo desconexo. Dito de outro modo, é preciso transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico para que assim se possa fazer dos estudos de inspirações antropológicas também momentos de interpretação e tratamento dos conflitos de subjetividade (DA MATTA, 1978). Por outro lado, Mills (1975) argumenta que a promessa da Sociologia necessita dessa articulação coletiva e individual diante do panorama histórico, bem como da articulação entre tais estruturas. Essa junção proporciona ao pesquisador a imaginação sociológica. Com isso consolidado é possível extrapolar o racional e o burocrático em estudos que envolvam os indivíduos e a sociedade.

Tudo isso nos leva a cumprir as três fases da pesquisa etnológica como se estivéssemos realizando verdadeiros rituais de passagem. Sendo assim, estruturalmente, a partir da fase teórico-intelectual, passando pelo período da prática, até chegar à fase pessoal ou existencial, é possível alcançar parâmetros significativos de subjetividade, objetividade e coletividade que permitam extrapolar o simples exercício técnico de se fazer uma etnografia. Por outro lado, a necessidade de norte, a partir do que é consolidado pela Antropologia Social, evita a superficialidade descritiva da realidade e ameniza os riscos de se cair na interpretação do senso comum (DA MATTA, 1978). Portanto, como um xamã solitário em sua viagem vertical (para dentro e para cima), o pesquisador deve assumir as bases fundamentais da etnologia. No entanto, ele também não deve ignorar o *anthropological blues*, que em outras palavras também representa a junção do que está legitimado pelos manuais, com os aspectos extraordinários do viver humano que não estão escritos em nenhum documento (DA MATTA, 1978). Ao mencionarmos a perspectiva da viagem xamânica nos estudos etnológicos, fizemos uma analogia dos ensinamentos do Xamã Dom Juan, da tribo mexicana dos Yaqui, a Castañeda (1968). Todavia, pela grandeza que cerca a obra mencionada, destacamos o estado de alerta e enfrentamento que o homem em busca de conhecimento deve realizar para com seus quatro inimigos naturais: medo, clareza, poder e velhice. Somente assim ele poderá percorrer a extensão de todo o caminho, para que enfim possa ser considerado um homem de conhecimento (CASTAÑEDA, 1968).

Desse modo, ao organizar a empreitada investigativa inspirada na experiência xamânica em consonância com as três fases que orientam uma pesquisa etnológica, chegamos à seguinte estruturação: o contato com a Sociologia da Religião e as primeiras orientações representaram a fase teórico-intelectual. A partir deles foi possível atingir a segunda fase, a da prática: identificando os diferentes catolicismos praticados no Brasil tivemos o suporte necessário para caracterizar as singularidades do praticado no distrito de Brumal. Com isso

algumas questões começaram a ser respondidas, imagens ganharam formas, sensações ganharam sentidos e gestos ganharam significados. Porém, nesse ciclo inexato e inacabado do viver sociocultural humano, novas indagações surgiram, formando a terceira fase, aquela de caráter existencial e pessoal.

Por fim, ao aproximarmos as leituras de diferentes autores do campo das Ciências Sociais com a experiência trazida por nós como moradores locais, foi possível verificar essa percepção difusa e complexa sobre a existência de obstáculos epistemológicos a serem enfrentados. Mas isso, longe de ser um problema, também deve ser visto como próprio deste campo de conhecimento e independe da relação do pesquisador com seu objeto, tornando-se também resquícios do *anthropological blues*. Desta maneira, procuramos desenvolver a necessária vigilância epistemológica, de modo a dar conta desta circunstância particular que envolve nosso **eu** e nosso **nós**, para conseguir realizar um estudo de inspiração etnológica ampliada, que caminha além do simples assumir uma postura de estranhamento e distanciamento entre pesquisador e grupo pesquisado.

Assim, foram objetos deste estudo adultos de ambos os sexos, praticantes do catolicismo de Brumal. Brumal é um distrito do município de Santa Bárbara (MG), situado na região central de Minas Gerais, aos pés da Serra do Caraça e a aproximadamente 90 km de Belo Horizonte, cuja fundação data do ano de 1701. Sua principal fonte econômica é a mineração de ouro e de minério de ferro, que fornecem trabalho para boa parte da população adulta do lugar. As atividades comerciais de pequeno porte, os serviços públicos e os serviços especializados, como restaurantes e hospedagens, são outras fontes geradoras de renda (SANTA BÁRBARA, 1998; ANGLOGOLD, 2009). Sua população está em torno de 1100 pessoas, sendo 516 homens e 553 mulheres. Na área da Saúde Brumal possui o Programa de Saúde da Família (PSF): fazem parte da equipe um médico generalista, uma enfermeira supervisora, uma dentista, cinco auxiliares de Saúde e sete agentes de Saúde. No campo educacional, Brumal possui duas escolas que funcionam no mesmo prédio, porém em horários distintos, sendo uma municipal e outra estadual, garantindo o acesso à educação básica e ao ensino médio para crianças e adolescentes do lugar. A infraestrutura de Brumal apresenta resumidamente os seguintes dados: 97,78% dos domicílios possuem água encanada, o esgoto não possui tratamento em 96,30% dos domicílios, a coleta de lixo atende 95,19 % das famílias e a energia elétrica é fornecida a 97,41% dos domicílios (ANGLOGOLD, 2009). Em visita recente ao PSF da localidade, durante o mês de maio do ano de 2012, as agentes de Saúde nos

forneeceram dados relativos às taxas de natalidade e de mortalidade no distrito, sendo 32 nascimentos e 10 óbitos entre janeiro de 2010 e janeiro de 2012.

Delineando as informações para o catolicismo na localidade é possível constatar a predominância dessa manifestação religiosa a partir do senso do Instituto de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, que forneceu os seguintes dados: a população total de Santa Bárbara em 2010 era de 27.485 moradores; desses, 22.193 se consideravam Católicos Apostólicos Romanos, 4.319 Evangélicos e 973 disseram não possuir religião. Esses dados fornecem indicativos iniciais sobre a dimensão assumida pela religião católica no município de Santa Bárbara e, conseqüentemente, no distrito de Brumal. Não foi possível apresentar dados específicos do distrito por dois motivos: o primeiro diz respeito à metodologia empregada pelo IBGE, que apresenta seus dados de maneira geral por município. O segundo motivo diz respeito à política empregada pelo município. O secretário de Desenvolvimento Social e Econômico justificou tais ações como partes de uma política igualitária, existente entre porções do município. Por outro lado, quem viveu nos distritos da região sabe que esse discurso é incoerente com o que acontece na realidade. Na verdade, a política desenvolvida para os distritos muitas vezes beira a segregação. Sustentamos o exposto com base na ausência de políticas públicas de esporte, lazer, cultura, saneamento básico e segurança pública. As únicas ações que vemos como realmente integratórias entre o distrito e a sede são aquelas relacionadas ao campo educacional, pois todos os projetos e ações desenvolvidos nas escolas da sede acontecem também nas escolas do distrito.

Diante desse contexto, é importante destacar algumas questões sociopolíticas. Brumal pertence politicamente ao município de Santa Bárbara, porém tem suas questões religiosas orientadas pela Arquidiocese do município de Mariana. Desse modo, foi significativo estabelecer contato com essa organização, tendo como intuito angariar maiores informações sobre a história religiosa do catolicismo em Brumal. Sendo assim, foi realizada entre os dias 17 e 22 de janeiro de 2011 uma visita ao acervo histórico eclesiástico dessa Arquidiocese.

A realização de tal empreendimento favoreceu o contato com diferentes documentos históricos, entre eles certidões de óbito, textos de devassas e certidões de batismo. Contudo, o primeiro documento averiguado fazia referências às diferentes mudanças políticas sofridas pela localidade. Nos primeiros anos de sua formação, o lugarejo era conhecido como arraial do Brumado; elevado rapidamente à condição de freguesia, nos anos seguintes seria suprimido de novo. Quando alcançou a condição de Distrito, teve seu nome modificado para Barra Feliz, mas com o Decreto Lei nº 1.058, de 31 de dezembro de 1943, recebeu o seu

último batizado e passou a ser denominado Distrito de Brumal (BARBOSA, 1971). Esse enredo, referente à configuração histórica da localidade, colaborou com o transcorrer da pesquisa no acervo histórico, pois para extrairmos informações importantes sobre o lugar foi preciso procurar informações nos documentos a partir de suas diferentes nomenclaturas. Desse modo, conseguimos encontrar um documento de 1736 cujo formato remetia a uma ata de registros, ligada ao ingresso de algumas pessoas para a irmandade do local naquela época. Enfim, o contato com tais documentos, tricentenários, nos permite afirmar que as raízes formadoras do distrito estão entrelaçadas a questões religiosas, em particular ao catolicismo, que estabeleceu uma íntima relação com a localidade.

Atualmente, mas ainda sob a égide religiosa, Brumal foi elevado à condição de Curato<sup>1</sup> Nossa Senhora das Graças, pelo decreto de Dom Luciano Mendes de Almeida no ano de 2006. Porém o distrito somente alcançaria a autonomia jurídica, administrativa e financeira em 2010, ano da criação de seu CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica). Cumpre dizer que, além de Brumal, as comunidades de Barra Feliz, Sumidouro e Santana do Morro e o Santuário do Caraça formam a estrutura do Curato (SILVA, 2011).

Podemos ampliar o raio da atuação católica apresentando as principais ações religiosas em consonância com a participação leiga no Distrito de Brumal: as pastorais, o coral, as catequeses, os ministérios da comunhão, a Sociedade São Vicente de Paulo, a irmandade do Santíssimo e a Legião de Maria. Por fim, merece nosso destaque a ação recente das lideranças católicas junto ao Centro Terapêutico Renascer em Cristo (CETERC) para o tratamento de dependentes químicos (CURATO, 2011).

## **1.2. Instrumentos de coleta de dados**

Diante da abrangência que cerca a articulação entre o catolicismo brasileiro e as corporeidades, consideramos necessária para o presente estudo a criação de um conjunto de ações metodológicas capazes de nos permitir angariar o máximo de subsídios reflexivos e investigativos sobre o problema em questão. Como afirma Mills (1975, p. 14), “é por isso, em suma, que os homens esperam, hoje, perceber o que está acontecendo no mundo, e

---

<sup>1</sup> Termo religioso para designar a moradia do cura ou do padre que orienta eclesiasticamente um determinado povoado (NUNES, 2008; SILVA, 2011).

compreender o que está acontecendo com eles como minúsculos pontos de cruzamento entre a biografia e da história dentro da sociedade”. Desta maneira, tivemos como ponto de partida a noção de representação social com direcionamento para a religião católica na comunidade de Brumal. Esse primeiro procedimento possibilitou a compreensão da experiência religiosa dos membros pertencentes ao catolicismo local.

Em seguida foi utilizado, durante os diferentes rituais e manifestações católicas em Brumal, o procedimento de observação participante. Sobre esse método é importante ressaltar que ele necessita de certo grau de envolvimento do pesquisador com a realidade estudada e abrange maiores fatos e atitudes (GIL, 1999). Além disso, implica necessariamente que haja interação entre o pesquisador e o pesquisado e que as ações desenvolvidas permaneçam por tempo suficiente para angariar as informações que extrapolam os aspectos superficiais apresentados pelo grupo (VELHO, 1978). Nesse sentido, e com base nos pressupostos de estranhamento, distância e neutralidade, muitas vezes vistos como condição para se alcançar os melhores resultados nesse tipo de estudo, retomamos as questões que cercam a transformação do exótico em familiar e do familiar em exótico.

Para Velho (1978, p. 45):

Acredito que seja possível transcender, em determinados momentos, as limitações de origem do antropólogo e chegar a ver o familiar não necessariamente como exótico, mas como uma realidade bem mais complexa do que aquela representada pelos mapas e códigos básicos nacionais e de classe que fomos socializados. O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações.

Com esses cuidados, as observações seguiram o calendário litúrgico oficial, com início no mês de janeiro e término no mês de dezembro. Complementando a perspectiva estrutural e organizacional do tempo sociorreligioso de Brumal, entrelaçado-a à questão do *habitus*, articulamos as observações ao transcorrer dos sete sacramentos estabelecidos pelo cosmo católico durante esses doze meses. A inclusão dos sacramentos amplia a perspectiva sobre a função de orientar vidas que o catolicismo desempenha, pois eles marcam desde o ingresso do indivíduo no catolicismo, momento ritualizado pelo sacramento do batismo, até a morte ou a saída deste mesmo indivíduo, momento ritualizado pelo sacramento da unção dos enfermos, embora este não seja destinado exclusivamente a tal fim. Assim, para nortear as observações realizadas, foi desenvolvido um roteiro (Apêndice A).

Ao término desta etapa foram selecionados seis sujeitos católicos de Brumal, todos maiores de dezoito anos. Foram divididos em três categorias de dois indivíduos: católicos conformistas, católicos observantes e católicos devotos, conforme a orientação de CAMARGO (1973). Essas categorias foram propostas levando em consideração os diferentes níveis de participação desempenhados pelo católico no próprio catolicismo. Tão logo definida essa caracterização, os possíveis sujeitos foram identificados e convidados a participar da entrevista narrativa, procedimento desenvolvido com o intuito de ampliar a captação de informações e indicadores empíricos sobre as maneiras como os indivíduos vivem seus corpos no mundo religioso a partir da construção de uma biografia do sujeito católico. A participação desses sujeitos somente ocorreu após a devida aquiescência, dada por eles através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice C).

Sobre a entrevista narrativa, cumpre dizer que é recomendada para estudos que combinem histórias de vida e contextos históricos, valorizando a trajetória do informante com a ideia básica de recontar uma história. Ela parte do pressuposto de que cada indivíduo traz consigo palavras e sentidos específicos relacionados à sua experiência vivida em comunidade, articulando os seus aspectos coletivos e individuais fundamentais e característicos. A proposta fundamental da entrevista narrativa é construir acontecimentos sociais a partir da perspectiva dos informantes, tão diretamente quanto possível (JOVCHELOVITCH *et* BAUER, 2002). Portanto, dentro do que é proposto para essa técnica, foi desenvolvido um instrumento chamado de roteiro de entrevista (Apêndice B).

Em consonância com esse primeiro procedimento metodológico, e pensando em ampliar as reflexões que envolviam a discussão analítica do estudo, articulamos os resultados das observações com aqueles levantados por meio das entrevistas. Com essa ação foi possível ampliar as perspectivas que envolvem os níveis de representatividade que cercam essa religião para com a comunidade estudada. Em outras palavras, a articulação entre as observações e as entrevistas possibilitou a expansão de um dos conceitos-chave do presente estudo: o de representações sociais. Essa condição somente é alcançada quando conseguimos articular a observação com o “dar” voz aos agentes envolvidos, no caso os católicos de Brumal. Esse aspecto também contribui para ampliar a construção de uma cosmovisão e a transformação de um *habitus* em uma cosmologia. Durante o desenrolar do estudo a contribuição dos sujeitos foi transcrita a partir da utilização das categorias a que eles pertencem para não serem identificados, como consta no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado por todos antes da coleta dos dados.

Desta maneira, confirmaram-se, em um primeiro momento, os pressupostos levantados por Camargo (1973) sobre os diferentes níveis de adesão e de religiosidade dos católicos. Consequentemente, tornou-se possível conhecer os graus de integração e engajamento com relação à Igreja. Por outro lado, a complexidade da experiência religiosa não deve ser compreendida somente pelo viés de tais categorias de participação: um de seus pontos fundamentais está na consideração da diversidade que permeia o catolicismo brasileiro, situando o fiel em relação ao religioso como um conjunto integrado, mas também como uma estrutura que possui as particularidades de um determinado local. De modo geral a utilização dos recursos apresentados colaborou para a realização do inventário das corporeidades instauradas pelo catolicismo de Brumal e forneceu as bases estruturais para a construção da biografia do sujeito católico.

## **2. CATOLICISMOS E CORPOREIDADES**

### **2.1. Catolicismo Brasileiro**

O catolicismo brasileiro é mais do que uma grandeza teológica: é um fenômeno histórico, político, sociológico e religioso com uma dinâmica dialética. Dada a sua amplitude ele pode ser discutido sob diferentes enfoques, mas qualquer abordagem adotada possui determinados graus de abrangência e de restrição (BOFF, 1976). Uma análise restrita consistiria em investigá-lo sem considerar as várias dimensões sociais com as quais interage. Tal perspectiva nos permite perceber que esta solução sacral possui elementos, estruturas e configurações singulares: a sua instauração no Brasil, em interação com outras composições culturais, a particularizou, o que fica evidente na comparação com outros países. Mas as suas vicissitudes singulares, de caráter configuracional e estrutural, também podem variar em função de diferentes perspectivas internas, fazendo do Brasil um país com diferentes nuances no que tange ao catolicismo. Sendo assim é imprescindível, antes de adotar qualquer definição tipológica de caráter sociológico, apresentar o seu processo histórico, as suas características socioculturais e os diferentes tipos de cultos realizados. Com isso evita-se fazer o mero jogo intelectual (CESAR, 1976).

Diante desse quadro é coerente levantar as raízes católicas no Brasil. Os primeiros registros remontam à chegada dos jesuítas, com as suas missões, em meio ao empreendimento de colonização. As companhias perceberam que para haver êxito na adesão dos povos indígenas o catolicismo português deveria reorganizar as suas bases e a sua estratégia de difusão. Nasceu assim o primeiro embate entre as estruturas católicas e o contexto sociocultural de um povo, fato que conduziu o catolicismo aqui praticado a um novo processo configuracional. Adiante na história brasileira, especificamente com o início do período escravocrata, o já híbrido catolicismo entrelaçou-se com as estruturas socioculturais africanas, sofrendo um novo processo de reestruturação e reorganização de suas bases e ações.

De maneira mais crítica, esses processos de apropriação e ressignificação de elementos de outras estruturas religiosas e culturais podem ser vistos como relações de afirmação de poder. Ao realizar tal empreendimento o catolicismo passou a considerar as expressões religiosas trazidas por aqueles grupos como fragmentos de sua própria identidade, mesmo que como manifestações marginais. E, com esse pano de fundo, os católicos europeus justificariam e legitimariam as suas ações evangelizadoras. Assim, embora no Brasil o catolicismo deixe um pouco de si, ele também leva um pouco de outras manifestações religiosas, tidas como marginais. E, somente por tal peculiaridade interrelacional, foi possível a sua entrada definitiva na configuração sociocultural brasileira.

Efetivamente, podemos constatar que as raízes do catolicismo brasileiro estão sustentadas em três matrizes culturais: a portuguesa, a indígena e a africana. Assim, é difícil não perceber certas similaridades com as questões que cercam a pluralidade sociocultural de nosso mito de origem, em particular sob a ótica de Darcy Ribeiro (1995, p. 120):

(...) todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles negros e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura, mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós, gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Como descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da maldade destilada e instilada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.

Nesse ponto fica nítida a importância de discutir o catolicismo brasileiro como parte de uma construção cultural, social e histórica que possui singularidades. O seu enlace com outras estruturas sociais, como o estado e o setor econômico, é expresso em suas caracterizações, ações e, apropriações, bem como em seus valores, representações e simbologias. Essas várias dimensões colaboram para percebê-lo como um elemento fundamental para a configuração e o desenvolvimento da cultura brasileira como um todo, porém isso somente faz sentido quando ele é discutido para além de suas doutrinas e crenças ortodoxas (CAMARGO, 1973).

Conceitos, nomenclaturas e tipologias são tentativas de classificar as diferentes expressões católicas brasileiras. Ao realizar esse empreendimento reflexivo é possível perceber as seguintes tipologias: catolicismo rural, catolicismo tradicional urbano, catolicismo internalizado rural e catolicismo internalizado urbano (CAMARGO, 1973). Alguns dos principais nomes utilizados para defini-lo indicam a abrangência e da pluralidade que o

caracterizam. Entretanto, é preciso perceber os desdobramentos que cercam as definições de tal solução sacral como tipos ideais, numa menção ao recurso metodológico de Weber. Com esta preocupação defende-se a importância da consideração integrada de certos pressupostos sociológicos, mencionados anteriormente, como o grupo social de pertença, o momento histórico vivido e entrelace a outras estruturas, como estado e economia.

### 2.1.1. Catolicismo Popular e Oficial

Diante dessas inúmeras tentativas de estabelecer tipologias para ele, Camargo (1973, p. 42) salienta que “mesmo partilhando de relativa unidade, cada tipo de catolicismo pretende ser expressão da ortodoxia, apresentando conteúdo doutrinário e ênfases axiológicas bastante diversas”. Por outro lado, Queiroz (1973, p. 73) argumenta que não se deve deixar de ver o “catolicismo brasileiro como um conjunto integrado”. Assim, dois olhares devem ser considerados: o primeiro destaca o nativo, e o segundo o teórico (sociólogo).

Sendo assim, deslocamos a discussão para aquele catolicismo denominado como popular, que tem em sua gênese estrutural significativas relações com os rearranjos configuracionais da sociedade rural brasileira. Do mesmo modo, é importante ressaltar as dificuldades e os cuidados que circundam a utilização do termo *popular* (LIBANIO, 1976; CESAR, 1976; ANTONIAZZI, 1976; HOORNAERT, 1976).

Cesar (1976, p. 5) pergunta o que seria “popular no catolicismo popular?”. Para o autor há dificuldades em limitar o domínio do popular não apenas na esfera religiosa, mas também em outras instâncias sociais. Afinal, as características desse catolicismo contêm elementos do processo histórico e social que formou a religiosidade brasileira, principalmente os atrelados a elementos das raízes portuguesas, indígenas e africanas. Esse entrelaçamento, responsável por um processo de adaptação e ressignificação de certos elementos, foi determinante também para estabelecer diversos níveis e maneiras de adesão à vida religiosa e para construir um cosmo humanamente significativo para o brasileiro.

Quando delineamos os elementos que compõem o cosmo do catolicismo tido como popular ou rural verificamos que, embora ele esteja centrado na emoção e na devoção e tenha se adaptado de maneira substancial à ausência total ou parcial do clero, ele cumpre uma de

suas funções: orientar a conduta individual e coletiva de seus membros (CAMARGO, 1973; QUEIROZ, 1973).

Por outro lado, o catolicismo popular traz consigo características peculiares, como possuir certo grau de autonomia frente à vertente oficial e ser considerado oposto aos grupos dominantes brasileiros – e conseqüentemente marginal. Essa aparente condição autônoma incomoda bastante o clero por diferentes fatores, como a proximidade com outras religiões, principalmente as de matriz africana e indígena. Outro fator estaria relacionado justamente a essa aparente autonomia em relação à vertente oficial, pois assim poder-se-ia escolher a quem cultuar e o modo de cultuá-lo, bem como as leituras e as orações mais adequadas para cada momento; até mesmo os sacramentos não assumiriam a mesma representação que nos cultos tradicionais. Esse quadro de oposições, estabelecido pelo catolicismo de bases oficiais, nos instiga a seguinte reflexão: o clero oficial que combate tais proximidades esquece que o enraizamento de sua manifestação religiosa no Brasil somente pôde ocorrer a partir do contato singular com as mesmas estruturas que renega (CESAR, 1976; AZZI, 1976; OLIVEIRA, 1976).

Queiroz (1973) e Camargo (1973), cada um ao seu modo, discutem a pluralidade católica, mas ambos destacam que há uma coexistência entre o catolicismo oficial e outro, denominado como popular. Os dois autores enfatizam a necessidade de perceber a interação entre as bases católicas, o contexto sociocultural, as estruturas e as configurações sociais envolvidas em um momento histórico para entender as transformações sucedidas dentro do cosmo católico e os reais objetivos dessas mudanças. Por exemplo, o catolicismo classificado como rústico é fruto de mudanças socioculturais transcorridas de forma irregular, principalmente por causa do povoamento disperso do interior do país.

Nasceu assim um catolicismo de participação popular ativa, descentralizado das figuras do clero e que valorizava outros representantes, cuja escolha se dava a partir do carisma e da representação que tinham nas comunidades das quais eram membros. São exemplos dessas figuras o festeiro, o capelão e os benzedores, homens e mulheres *comuns* do cotidiano comunitário. Contudo, eles realizavam o preceito básico da difusão do catolicismo. Evidentemente que alguns elementos eram reinterpretados de acordo com as necessidades que o grupo possuía para enfrentar as inexistências do viver humano. Por exemplo, se o catolicismo oficial valorizasse os sacramentos do casamento, do batismo, da crisma e da comunhão, aquele classificado como popular valorizaria somente o batismo. Esse fato é consequência do alto índice de mortalidade infantil transcorrido em certas áreas rurais: para aquelas

comunidades o mais importante era colaborar na salvação das crianças, pois elas traziam a marca do pecado original. Desse modo, no imaginário popular o sacramental batismal purificaria a criança e, se ela morresse, pelo menos estaria salva (QUEIROZ, 1973). Com isso evidencia-se a relatividade que uma mesma estrutura do catolicismo pode apresentar quando se considera sua significação para com um grupo e para com outro.

A consideração das influências e dos processos estruturais envolvidos no contexto da religião católica colabora para compreender seus elementos e a representação que os mesmos possuem. Para Camargo (1973), o contexto social rural forneceu as bases para o desenvolvimento de um tipo de catolicismo santoral no qual as festas e as devoções populares assumem notável importância. E isso subsequentemente produz uma relação de reciprocidade entre o santo e o devoto a partir do imaginário popular, outra das principais características do catolicismo popular. Esse processo de reciprocidade cria papéis e ações a serem desenvolvidas tanto pelo fiel quanto pelo santo, o que forneceria o equilíbrio necessário de tal relação (QUEIROZ, 1973; BRANDÃO, 1986).

Com isso não pretendemos conferir exclusividade aos santos na construção do cosmo católico popular, porém é imprescindível destacá-los, pois esse tipo de culto fornece as bases de entendimento para outros elementos e estruturas, como milagres, promessas, castigos e festas, que integram um conjunto de práticas particulares e fundamentais na sustentação dessa vertente católica. Entretanto, para o momento, é importante articular essas estruturas e esses elementos como parte de um mundo cristão de representações religiosas e sociais que se inscrevem na vida coletiva e nas vidas individuais de uma determinada comunidade.

### **2.1.2. Panorama religioso atual**

A abrangência do percurso sócio-histórico do catolicismo nas veredas brasileiras nos leva a delinear as questões que o cercam para o momento histórico atual. Esta premissa evidencia como as mudanças sociais no país e as mudanças internas da/na igreja, que de certa forma estão associadas às primeiras, modificaram substancialmente a estrutura do cosmo religioso, e com ela a experiência religiosa do fiel (CAMARGO, 1973). Neste sentido, vale destacar as reconfigurações de ordem geográfica promovidas pelo povoamento dos ambientes urbano e rural e os seus aspectos de ordem econômica; esses movimentos migratórios

descentralizaram a organização da religiosidade brasileira e as suas experiências normativas, representando uma mudança significativa das bases católicas no Brasil (MONTES, 1998).

Do mesmo modo, Montes (1998) discute o processo de constituição plural, as várias tipologias criadas, os rearranjos e as ressignificações proporcionados pelo catolicismo brasileiro. Entretanto, amplia as questões sobre a religiosidade brasileira ao organizar os seus processos configuracionais baseando-se nas influências da modernidade e da pós-modernidade. Como os outros autores citados ela discute a religiosidade, entrelaçando-a às demais estruturas sociais, mas colabora de maneira significativa ao destacar o avanço do positivismo, a relação religiosa com o campo econômico e as modificações nas próprias estruturas internas do catolicismo. Contudo, seu principal destaque é a ênfase da perda de centralidade do catolicismo na esfera sociológica brasileira como consequência da crescente pluralidade de soluções sacrais que passaram a conferir significado ao viver humano entre nós.

Nesse misto de reconfigurações sociais, o significado da existência humana ganhou novas vertentes, algumas delas amparadas pelo prisma positivista, outras pelo protestante e outras pelas religiões afro-brasileiras, provocando assim a descentralização e a ampliação da oferta dos **bens de salvação** no concorrido mercado de soluções sacrais.

Montes (1998, p. 141) amplia essa discussão:

(...). À medida que, numa sociedade cada vez mais complexa, a experiência da vida social se torna múltipla e fragmentária, as instituições que pretendiam formular sistemas de interpretação abrangentes, capazes de enfeixar numa totalidade única a compreensão da realidade, derivando daí os preceitos adequados à orientação da conduta nas diversas dimensões da vida privada vão perdendo gradativa força normativa (...).

Diante dessas mudanças, o catolicismo e as suas várias expressões também sofreram modificações e reestruturações. Essas transformações possuem caráter universal, estando relacionadas ao processo de urbanização, à educação formal e ao desenvolvimento tecnológico e industrial. Essas mesmas reconfigurações sociais foram decisivas para que o Brasil se tornasse um país de concepção secularizada, e conseqüentemente levou o catolicismo à perda de sua centralidade (CAMARGO, 1973).

O Movimento de Renovação Carismática Católica (RCC) é o principal destaque dessas novas configurações sociorreligiosas. Caracteriza-se como uma reordenação profunda,

ou até mesmo integral, da vida individual do católico, como uma nova e intensa forma de contato com o sagrado, cujos participantes reorganizam as suas vidas e que amplia a escala cósmica de maneira envolvente e profunda. Enfim, a RCC também reproduz uma série de transformações sofridas internamente pela igreja, as quais podem ser entendidas como uma de suas respostas à perda de hegemonia no mercado de bens de salvação, sobretudo frente às expressões pentecostais e neopentecostais (MONTES, 1998).

A partir dessa conjuntura surgiu outro movimento católico de grande representatividade nas estruturas socioculturais brasileira e latino-americana: a Teologia da Libertação. Para Libanio (1976), esta práxis foi impulsionada com a Assembleia Geral do Episcopado Latino Americano, ocorrida em Medellín no ano 1968. A essência de tal movimento está na sua íntima relação com as classes menos favorecidas, vitimadas pelas desigualdades sociais do sistema econômico vigente. Essa constante desigualdade levou a igreja católica, ou parte dela, a olhar os marginalizados e os oprimidos e a lutar junto a eles, a fim de buscar a transformação da ordem social vigente. Diferentemente das ações missionárias de outrora ela deveria caminhar junto ao pobre, ajudando-o a transformar a sociedade à sua volta, e não lhe inserindo uma visão de mundo na qual deveria aceitar a condição oprimida.

No caso do Brasil a Teologia da Libertação foi uma das porta-vozes da sociedade civil na busca pela redemocratização, nos anos de 1970 e de 1980, principalmente (MONTES, 1998). Ainda no Brasil, o movimento de maior influência da Teologia da Libertação foi o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Eles sustentavam suas ações a partir dos preceitos de que a terra era uma dádiva de Deus e de que, logo, ela deveria ser para todo o povo. Sendo assim, a reforma agrária era uma das ações que aquela reforma religiosa deveria apoiar (MUSZINSK *et* SOTO, 2009).

Dessa forma, considerar o catolicismo como um conjunto integrado colabora para entendê-lo como um dos protagonistas das bases culturais brasileiras. Isso amplia as possibilidades de reflexão sobre ele, considerando inclusive como as suas diferentes práticas e como os seus códigos e símbolos assumem uma pluralidade de representações, colaborando para perceber certas particularidades do cosmo católico, dentre as quais as referentes à constituição de corporeidades. Esse pressuposto é o gancho necessário para trazer à discussão os níveis de participação e interação que os fiéis católicos estabelecem em relação à vida religiosa. Essa peculiaridade possibilita compreender como certas singularidades estruturais e configuracionais da cosmologia católica e suas manifestações assumem variações

representativas, que consequentemente serão determinantes para que elas atinjam níveis de plausibilidade e força legitimadora, significativas para orientar e organizar o modo de viver do fiel.

Sendo assim, Camargo (1973), inspirado em contribuições de Gabriel Le Bras (1955), apresenta três categorias de participação e adesão religiosa. A primeira categoria é denominada *conformista* e nela estão presentes os católicos participantes dos rituais de batismo, casamento e morte. A segunda é a dos católicos observantes, que cumprem determinadas prescrições, como comungar uma vez por ano, assistir a missa semanalmente, realizar algumas asceses e encaminhar os filhos ao catecismo. E, por fim, tem-se a categoria dos devotos, formada por indivíduos católicos que são cumpridores das ações das categorias anteriores e comungam frequentemente, além de participar efetivamente de associações religiosas, que possuem variações de acordo com a idade e o gênero. As particularidades que cercam esta última categoria concedem aos devotos a condição de membros de notória atividade e representatividade no seio do catolicismo (CAMARGO, 1973). Em relação às funções mencionadas, deve-se ressaltar que não se confere exclusividade à dimensão litúrgica ao analisar tais categorias de participação. É preciso considerar, além da liturgia, o enredo criado sobre os aspectos morais e doutrinários inscritos na vida do católico e o modo como ele se situa em níveis coletivos e individuais em relação ao religioso.

Portanto, assim como as diferentes expressões do catolicismo, não há uma tipologia da experiência católica, e sim várias tipologias, que por sua vez devem estar associadas a fatores sociais, antecedentes culturais e experiências históricas de determinados grupos (CAMARGO, 1973). As possíveis ressonâncias que esses níveis de adesão proporcionam são o ponto de partida para debater diferentes particularidades do catolicismo, inclusive a da presente discussão, referente à constituição de corporeidades instauradas por ele.

## **2.2. Corporeidades e Religiosidade Católica**

Entre os diferentes caminhos possíveis para se discutir o catolicismo brasileiro, o presente estudo explora aquele relacionado à construção de corporeidades por este cosmo religioso. De modo coerente com a justificativa de nossa pesquisa, a questão do corpo aqui proposta não se esgota na dimensão estritamente biológica, pois “o corpo não é somente uma

articulação de órgãos arranjados segundo leis da anatomia e da fisiologia. É em primeiro lugar, uma estrutura simbólica, superfície de projeção possível de unir as mais variadas formas culturais” (LE BRETON, 2007, p. 29).

Considerando as técnicas corporais como “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade de maneira tradicional sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1974, p. 211), entendemos o corpo como um patrimônio singular da humanidade que extrapola os determinismos biológicos e as semelhanças e as diferenças físicas e é permeado por diferentes significados, que as diferentes sociedades definem (DAOLIO, 2004). Com isso o corpo pode ser entendido como “o primeiro e o mais natural instrumento do homem. O mais exatamente, sem falar de instrumento o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo o meio técnico do homem é seu corpo” (MAUSS, 1974, p. 217).

Para reforçar a abordagem de um corpo para além dos determinismos biológicos, Sant’Anna (2001, p. 3) argumenta:

Território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infindáveis, campo de forças que não cessa de inquietar e confortar, o corpo talvez seja o mais belo traço da memória da vida. Verdadeiro arquivo vivo, inesgotável fonte de desassossego e de prazeres, o corpo de um indivíduo pode revelar traços de sua subjetividade e de sua fisiologia, mas ao mesmo tempo, escondê-los.

Em perspectivas mais atuais, Albuquerque (2001) considera que as questões corporais podem ser articuladas às discussões que cercam o cultural e o natural, com as vantagens de mostrarem modelos sociais e historicamente construídos como contraexemplos de modelos que se julgam universalistas, principalmente tomando como parâmetros os adventos da modernidade e da contramodernidade. A autora destaca na modernidade as consequências do processo civilizador para as questões corporais, sobretudo pela valorização do mental em detrimento do corporal. Sobre a contramodernidade, a autora enfatiza justamente a posição contrária que algumas propostas assumiram diante do projeto modernizador, com destaque para a contracultura dos anos de 1960 e a cultura alternativa dos de 1980 e de 1990, que de certa forma foi inspirada na primeira. A autora apresenta algumas características dessas propostas, tais como orientalização, holismo, nostalgia do antigo, hibridismo cultural, autonomia e auto-monitoramento e reencantamento. Além disso, há de se salientar o valor religioso singular que essas práticas trazem em suas propostas.

Há que se destacar Rodrigues (2006), que no brilhante **Tabu do Corpo** realiza uma série de discussões que corroboram essa concepção ampliada das constituições corporais. Dentre as referências mais instigantes estão as religiosas, das quais diferentes sociedades fazem uso para caracterizar o sagrado e o profano. Além disso, é possível verificar como a relação entre o viver e o morrer nas representações humanas se expressa de maneira destacada, marcando estruturas e disposições particulares que envolvem e inserem o indivíduo em um cosmos. Em outras palavras, se a cultura organiza e normatiza o viver humano, consequentemente ela atuará **naturalizando** certas maneiras e condutas corporais humanas.

Quando visto além das representações biomédicas, o corpo mostra uma estrutura singular, que envolve a articulação entre o individual e o coletivo e é recheada de significações, experimentações e fatos do imaginário social. Estas, por sua vez, atuam em um processo educacional que molda o indivíduo e as representações assumidas por suas corporeidades, fazendo-o um duplo agente acional, por ser tanto um emissor quanto um receptor de sentidos, dentro de um espaço e de um tempo social. Assim, o corpo torna-se para o ser humano um vetor semântico que permite fazer do mundo coletivo, que o envolve, a extensão de sua própria experiência (LE BRETON, 2007).

Sobre a Educação Física em específico é necessário dizer que, entre o final da década de 1980 e início da de 1990, alguns autores iniciaram diálogos de reflexão e discussão interessantes com as Ciências Sociais, com o intuito de discutir as questões corporais para além dos seus desdobramentos biológicos. Destacamos aqui as obras de Daolio (2004), Soares *et al* (1992) e Betti (1991). Há de se salientar que as mesmas têm forte direcionamento para o campo de atuação escolar, o que não é o nosso enfoque, embora elas possibilitam a percepção do corpo também enquanto uma construção sociocultural, fornecendo indicativos significativos para este estudo.

Sobre as questões que norteiam nosso estudo, é possível verificar na obra de Marcel Mauss menções sobre a relação entre o religioso e o corpóreo, como a seguinte: “o ato técnico, ato físico, ato mágico religioso, são confundidos pelo agente” (MAUSS, 1974, p. 217). Nessa perspectiva as religiões podem ser entendidas como “edifícios de conhecimento que compreendem tabus, proibições, interditos e legitimações coletivas dos usos do corpo que conferem identidade religiosa aos seus seguidores” (BIANCONI, 2008, p. 1).

Devido à carência de estudos específicos sobre as relações entre a religiosidade católica brasileira e a constituição de corporeidades, tomamos como base reflexiva o

cristianismo de maneira geral. Convém ressaltar que o corpo se apresenta destacado no contexto cristão, pois tudo passaria por ele, ou como diz Gélis (2008, p. 19) “(...) fizeram-no sujeito na história”. Para o autor (GÉLIS, 2008, p. 19) as condições que o elevaram a esse patamar estão centradas na figura de Jesus e desdobradas nestes diferentes momentos:

Corpo de Cristo que comemos que se revela a partir do real e da carne. Pão que converte e salva os corpos. Corpo magnificado do Filho encarnado, do encontro do Verbo com a Carne. Corpo glorioso do Cristo da Ressurreição. Corpo torturado do Cristo da Paixão cujo símbolo é em toda a cruz, lembra o sacrifício pela redenção da humanidade. Corpo em migalhas da grande Legião dos santos. Corpo maravilhoso dos eleitos no juízo final. Presença obsedante do corpo dos corpos.

Desse modo, é imprescindível e de suma importância conhecer e caracterizar o contexto cristão e suas bases, representações, elementos e configurações, a partir do que ele mesmo construiu e consolidou. Esse empreendimento é realizado a partir da perspectiva de que, para se manter legitimado e protegido contra as forças da anomia, um cosmo religioso necessita das chamadas estruturas de plausibilidade (BERGER, 1985). Logo, ao levantar os elementos do catolicismo, pistas são fornecidas para refletirmos sobre essas estruturas de plausibilidade e legitimação direcionando-as aos processos de incorporação e inscrição dos diferentes valores católicos nos corpos de seus fiéis.

### **2.2.1. Cosmo Cristão**

É necessário partir da reflexão sobre como as estruturas religiosas passam a permear o viver diário do fiel. Para tanto, é de suma importância conhecer o modo como essa solução sacral organiza e oferta seus elementos, para que assim seja possível pensar como esses mesmos elementos e valores assumem níveis de representação para com o viver cotidiano do indivíduo católico. Em linhas gerais, as bases do Cristianismo estão consolidadas na figura de Jesus Cristo e em todo o seu percurso histórico, do nascimento até a ressurreição. Segundo o próprio Cristianismo, Jesus nasceu de Maria, mas ela não seria uma mulher qualquer: seria a Virgem escolhida para receber o Salvador. Nota-se que essa primeira premissa traz embutidas relações corpóreas, particularmente para com a questão da sexualidade, instaurada sobre a

virgindade de Maria. Esse valor cristão ganharia maior evidência e força legitimadora, principalmente para com as questões de gênero, no transcorrer da história.

Conforme Corbin (2008, p. 57), “se a prática religiosa masculina torna-se, então, bastante minoritária, a igreja conta com as mulheres para garantir a influência. Por outro lado, o fortalecimento do dogma e o rigor crescente da disciplina só se difundiram a partir do séc. XX”. Com isso, outros elementos assumem maior representatividade ao longo da história, como, por exemplo, as questões relacionadas à virgindade, apoiadas em valores construídos pela igreja, como o pecado. Nesse prisma Corbin (2008, p. 68) assinala: “aos olhos da igreja, a virgindade é ao mesmo tempo, um estado definido de integridade da carne, quer dizer, pela abstinência de todo ato venéreo consumado, ou seja, permanecer sempre em abstinência”. Sendo assim, a virgindade seria o estado da pureza, também uma das condições necessárias para alcançar a salvação e estar em maior proximidade com o seu Deus.

Para Le Goff (1994), o Cristianismo foi decisivo ao rompimento com os modelos de sexualidade como valor positivo e de grande liberdade que outras seitas possuíam, tais como as judaicas, as greco-latinas e as gnósticas. Assim, passaram a ser oferecidos para uma dada coletividade um novo modelo sexual, o monaquismo, e um ideário de sociedade exemplar. A partir dessa premissa, o nexos entre pecado e carne foi uma das primeiras novidades trazidas, colaborando para o surgimento de interditos direcionados para as práticas sexuais. Rodrigues (1999, p. 154) colabora na ampliação das informações sobre as mudanças nos valores da sexualidade: “a abordagem sexual direta e bastante comum nos tempos medievais, movida pela espontaneidade e pela simplicidade, pelas facécias, libertinagem e obscenidades, cai em desuso nesse novo governo, marcado pelo autocontrole, pelo racional e subordinação dos afetos”. Do mesmo modo, na percepção de Corbin (2008, p. 54), “o essencial é o domínio dos cinco sentidos”. Afinal, devem-se controlar os gestos, os olhares, as falas, os cheiros e os gostos, e não é tudo que se deve ouvir.

Sendo assim, para ajudar os fiéis a alcançar e manter esse controle sobre as percepções sensoriais, os cultos católicos têm-se demonstrado espaços privilegiados e eficazes de disciplina dos sentidos. Por todas essas razões o desenrolar dos cultos é marcado por controle de gestos, momentos de recolhimento, induções ao silêncio, situações adequadas para se movimentar e falar e instantes em que os fiéis são levados à autorreflexão (CORBIN, 2008).

Nesse bojo é possível identificar que a interação entre a disciplina dos sentidos, a transformação da sexualidade em tabu e os interesses clericais foi decisiva para a estruturação

e a difusão das representações que envolvem a castidade. Assim, os rearranjos estruturais que disso se desenrolaram foram decisivos para que a castidade fosse considerada de três formas: o casamento, a viuvez e a virgindade. Sobre o casamento especificamente, é importante pontuar que ele sofreria um processo de reorganização de valores substanciais em sua estrutura para atender às questões estabelecidas em referência à rejeição do prazer. A primeira delas seria que o ato carnal realizado pelo casal deveria ter como único objetivo a procriação (CORBIN, 2008). Ainda nessa perspectiva, a igreja representada por Burchard Worms, canonista alemão, estabeleceu um decreto que, além de fazer recomendações, proibições e condutas relacionadas às ações sexuais entre o casal, previa penitências ao não cumprimento das mesmas. Assim, práticas como a sodomia, o coito dorsal e o coito de Andrômaca foram proibidas de serem realizadas pelo casal (LE GOFF, 1994).

Essas inúmeras privações e proibições enclausuraram e criaram novas formas de ação e atitudes no e do corpo dos fiéis. Assim, a sexualidade ou a rejeição dela e a representação do prazer passaram a configurar-se como tabus que fizeram do sentimento de culpa presença constante no vivente cristão (LE GOFF, 1994; CORBIN, 2004). Tratando da Idade Média, Rodrigues (1999, p. 164) acrescenta para a discussão:

Tais fronteiras passam agora a constituir muralhas, extraordinariamente sensíveis e vigiadas, sujeitas a suscetibilidades das mais variadas tonalidades. Muralhas entre pessoas. Muralhas interiores. Muralhas de medos profundamente arraigados. Medo de ver o outro. Medo de tocá-lo. Medo de ser visto. Medo de ser afetado (...).

Tais pressupostos de conotação sexual não devem ser vistos como elementos exclusivos na composição de um cosmo coeso, legitimado e plausível, capaz de orientar a vida dos fiéis. Afinal, é importante pontuar novamente que as ações difundidas pelo cristianismo estão amparadas na figura do Jesus Cristo, à qual possuem como base central.

### **2.2.2. Corpo de Cristo: a busca pelo incorporar-se**

Não se pode considerar a castidade e as condutas relacionadas à negação do prazer sem percebê-las como partes das representações que cercam a valorização penitente difundidos pela doutrina cristã. Dito isto, é preciso, de antemão, apresentar as condições que

elevaram o sofrimento à condição de valor e um preceito dos mais significativos na cosmologia cristã. Para isso é preciso trazer elementos da tradição cristã, dentre os quais destacamos o contexto que envolveu a crucificação do Jesus histórico.

Como exemplo, trazemos um dos rituais mais significativos nas celebrações católicas atuais, denominado de Eucaristia. A realização desse ritual remonta um dos fatos mais importantes do Cristianismo: a Santa Ceia. Segundo a tradição cristã, Jesus reuniu seus apóstolos para uma última ceia, durante a qual dividiu o pão, dizendo que era o seu corpo, e o vinho, dizendo que era o seu sangue, e afirmou que toda vez que repetissem esse rito estariam em comunhão com ele próprio e realizariam a manutenção de sua memória. Esse ritual também é um momento de afirmação da unidade cristã a partir de suas representações de comensalidade, pois o povo católico reúne-se para a Ceia do Senhor. Sendo assim, esse momento passou a representar um fator primordial na busca pelo contato com o sagrado, na qual o indivíduo cristão almeja a incorporação ao Cristo, que somente será possível a partir da comunhão da hóstia consagrada (GÉLIS, 2008). Por isso a Eucaristia deve ser um dos primeiros deveres do cristão, pois “o corpo de Cristo está no centro de um complexo no qual se conjugam o alimentar o sacramental e o escatológico” (GÉLIS, 2008, p. 43). Esses são pressupostos que fazem a hóstia ser entendida como um eixo entre mundos, principalmente com vistas a atingir o estado de salvação, que somente pode ser alcançado no *post mortem*.

Mesmo que em outros tempos o ritual eucarístico possuísse bases diferentes, ele mantinha entre os seus principais valores o da comensalidade e o da memória de Cristo. Era representado pela partilha de alimentos, que as pessoas ofereciam de acordo com o que podiam para uma refeição comunitária. Durante essas ocasiões cânticos e louvores eram entoados e as pessoas tinham pelo menos uma refeição digna por semana. Assim, naqueles tempos, tal ritual trazia consigo as dimensões da identidade religiosa do grupo, da memória de Cristo e da interação social entre os indivíduos (GARCIA, 2007).

Nota-se que o contexto dos momentos finais de Jesus apresenta estruturas bastante utilizadas para a difusão da concepção cristã de realidade. Para ampliar essa perspectiva, direcionamos a discussão para o contexto criado com a crucificação e a morte de Cristo. Segundo a tradição cristã, Jesus foi traído com um beijo por um dos seus discípulos e foi espancado e torturado até o dia do seu julgamento, realizado pelos romanos com participação direta dos fariseus, grupo religioso judeu que o condenou à crucificação. O ritual de crucificação consiste em pregar o indivíduo condenado em uma cruz, com pregos nas mãos ou nos punhos e nos pés, deixando-o exposto até chegar à morte. Para os cristãos Jesus sofreu

tudo isto, porém a crucificação dele incluiu elementos únicos, como o fato de ter que carregar sua própria cruz até o calvário. Esse momento é ritualizado e reatualizado atualmente no calendário católico com o nome de **Via Sacra**.

Em suma, para o momento é importante verificar e destacar as inscrições corporais derivadas da figura símbolo do Jesus crucificado. Nesse viés é plausível e coerente considerar dois aspectos: o primeiro envolve a manifestação corporal do próprio Jesus, pois foi o seu corpo que sofreu todas as ações de tortura e flagelo. O segundo aspecto está relacionado à representação que esse sofrimento assume para o fiel e as consequentes inscrições em seu corpo. Nessa última perspectiva, Gélis (2008, p. 53) apresenta algumas reflexões sobre o sentimento de incorporação ao Cristo em que o fiel católico se apoia: “o místico vive de maneira permanente uma dupla relação com o corpo divino, pela comunhão ele o assimila; por seu desejo de partilhar os sofrimentos do redentor, ele aspira fundir-se ou incorporar-se”.

Essa perspectiva abre a possibilidade de apresentar outros recortes relativos ao protagonismo corporal na narrativa católica. Por exemplo, na relação do corpo com o espaço as ações gestuais possuem aproximações com relações de ordem social e cultural. Em outras palavras, na cosmologia cristã de outrora “o gesto faz pensar dois domínios particularmente detestados pelos cristãos: o teatro e a possessão diabólica” (LE GOFF, 1994, p.150). Esses pressupostos fornecem indicativos sobre a valorização de ações corporais como a introspecção, ações gestuais contidas, e a genuflexão, a cabeça baixa, as mãos juntas e os sinais da cruz realizados pelos fiéis (CORBIN, 2008). Por outro lado, ao retomarmos Le Goff (1994), verificamos que a gestualidade e o espaço orientado pelo prisma cristão devem estar associados a explicações sobre o *post mortem* nas quais a salvação fica acima, nos céus, e a não salvação fica abaixo, contribuindo para que o cristão valorize mais o alto do que o baixo. Esse quadro pode estar ancorado na hipótese da ressurreição de Cristo, pois ao superar a morte ele **subiu aos céus** e sentou à direita de Deus.

Amplia essa discussão o clássico **Preeminência da mão direita**, de Robert Hertz (1980), no qual a relação gestual é articulada aos pressupostos básicos da estrutura religiosa do sagrado e do profano, planejada para além do puramente religioso e voltada aos aspectos sociais do viver corriqueiro do fiel. Segundo o autor (HERTZ, 1980, p. 180):

A sociedade tem um lado que é considerado sagrado, nobre e precioso e outro que é profano e comum: um lado masculino, forte, ativo e outro feminino, fraco e passivo; ou em outras palavras um lado direito e um esquerdo – e apesar disso só organismo humano deveria ser simétrico?

Por conseguinte, essa dualidade se inscreveria no próprio corpo humano. Dito de outro modo, o lado direito torna-se sagrado e o esquerdo sinistro, impuro ou simplesmente profano. Esse desdobramento fez com que por muito tempo se acreditasse que a predominância de um dos lados corporais fosse ação do sagrado ou do profano.

Nessa perspectiva, é imprescindível destacar outro elemento básico da cosmologia cristã: a Ressurreição de Jesus, tida como um dos mistérios cristãos e um dos elementos fundamentais de estruturação e configuração do contexto de tal religiosidade.

Por conseguinte, ao apresentar algumas reflexões sobre a questão da corporeidade, é possível verificar alguns pontos significativos, principalmente os relacionados à morte. De início a morte representa o fim da vida, que extingue os cinco sentidos, mas o viver humano não deve ser visto apenas sob a égide do bom funcionamento deles. É preciso ampliar e articular questões subjetivas, objetivas e simbólicas para uma melhor compreensão do significado do viver para os cristãos. Nesse ponto o cristianismo estabelece explicações sobre as representações mortuárias como uma nova transformação que o ser humano sofre. Brandão (1986, p. 187), direcionado para o contexto católico, apresenta algumas contribuições para a questão da morte; uma delas seria a de que “todos os seres, vivos, mortos, encantados – estão em algum lugar social, de tal forma, que viver ou morrer, são estados definidos como passagem de um modo de ser para outro modo de ser, e de um tipo de sociedade para outra”. Essa discussão leva, inevitavelmente, a refletir sobre a dissociação e a integração entre corpo e espírito. O cristianismo atribui à morte a condição para se chegar a um novo estado espiritual, em que o corpo biológico ficaria aqui na terra e a alma alcançaria a salvação.

Outra particularidade do cristianismo relacionada às representações da morte foi considerar algumas delas como sagradas. Com isso, passou-se a cultuar os indivíduos denominados santos. São pessoas que de alguma forma se comprometeram com a causa, os deveres e os dogmas cristãos. Eles se tornaram verdadeiros elementos da religiosidade cristã, tanto que em alguns momentos se aproximam do sagrado ou até se tornam divindades.

A partir do enfoque corporal, o culto aos santos nos remete a uma das principais características do catolicismo: a *idulia*, ou idolatria a imagens. Adorar uma imagem, na cosmologia católica, representa o estabelecimento de contato com a santidade através de algum elemento que a represente. No catolicismo elas estão ilustradas como esculturas artísticas que reproduzem o corpo ou partes do indivíduo que se fez santo. Esse contato com a

imagem assume relações de representações sociais singulares, uma vez que os fiéis realizam pedidos para a manutenção ou a revigoração da saúde, de proteção, contra os infortúnios da inexatidão da vida humana, para si mesmos e para a comunidade. Berger (1985) apresenta elementos sobre essa questão: para ele a criação de santos, anjos e outras formas de transcendência deve-se ao caráter primeiro do cristianismo, o Jesus reencarnado e mediador entre o homem e Deus.

### **2.3. Inventário indireto das corporeidades no Catolicismo brasileiro**

São poucos os estudos que abordam a problemática das construções de corporeidades no catolicismo brasileiro, como se observou anteriormente. Diante desse quadro, foi realizada uma incursão nas principais obras voltadas à discussão do campo católico brasileiro. Esse empreendimento foi realizando com o objetivo de identificar, caracterizar e construir um inventário com as principais formas do corpo expressas nessa solução sacral a partir da análise de tais obras. Destacamos que as obras escolhidas abordam o catolicismo sem tratar das questões corporais diretamente, mas tal empreitada colaborou diretamente com as observações e a coleta de dados no campo de pesquisa.

Iniciamos pela obra de Camargo (1973), cujas perspectivas sobre a corporeidade estão constantemente permeadas de valores, símbolos e representações. Salientamos que o autor não discute as questões corporais, porém em sua descrição de elementos como milagres, castigos, rituais, promessas, rezas coletivas, procissões, danças para os santos e cultos aos santos e às almas é possível perceber, mesmo que secundariamente, a presença do corpo. Sua análise do culto às almas, por exemplo, valoriza a dimensão espiritual; percebe-se nela, de maneira dicotômica, a presença de duas imagens corporais, uma no *post mortem*, ou seja, uma representação da vida e do corpo além do encerramento dos cinco sentidos, e outra no plano terrestre, referente à própria condição biofisiológica do sujeito católico: ambas são objeto do trato religioso. Já o culto aos santos pode expressar inúmeros caracteres corporais e diferentes situações da cosmologia católica. Por exemplo, em alguns momentos este culto é feito a uma imagem artística talhada na madeira, ou em material similar, que reproduz a imagem corporal da pessoa santa, mas chega-se ao ponto de o devoto não mais visualizar a peça artística, e sim a própria divindade. Há momentos do ritual em que o fiel inclui ações corporais como

ajoelhar, justapor as mãos e fechar os olhos para estabelecer um diálogo íntimo e às vezes transcendental com o sagrado, mediado pelo santo. Por fim, quando aproximamos o culto aos santos a outros elementos, como as promessas e os milagres, é possível perceber que ambas são grandes instâncias produtoras de corporeidades, principalmente relacionadas à privação e à penitência. Sendo assim, ao deixar de cortar barbas e cabelos e ao percorrer grandes distâncias em caminhadas ou subir escadarias de joelhos, o fiel está oferecendo seu corpo em troca de alguma graça a ser alcançada.

Montes (1998) apresenta elementos semelhantes aos de Camargo, mas com ênfase na relação santo-fiel, especialmente no campo das promessas e dos milagres direcionados à questão da cura. Esta autora destaca a preocupação do catolicismo em atender os cinco sentidos do indivíduo católico. Isso é realizado com o intuito de elevar o fiel à grandeza do sagrado e impregnar a sua alma de fé. Para tanto a igreja apropriou-se e ressignificou alguns elementos artísticos, como as danças, a poesia e o teatro. Sendo assim, a liturgia passa a ser falada com contornos poéticos e as danças cada vez mais ganham caracteres coreográficos para mobilizar as diferentes capacidades corporais e sensoriais do sujeito (MONTES, 1998). Por fim, não devemos esquecer as ações mais tradicionais, como a utilização do cheiro forte do incenso, o reluzir do ouro e da prata nos detalhes da igreja, o toque dos sinos e as músicas cantadas pelo coral, que têm em comum a mobilização de sentidos.

Outro elemento que, dada a sua dimensão, poderia merecer um estudo apenas sobre si, são as festas em honra aos santos. As variáveis corporais podem ser identificadas durante as diferentes danças, nas procissões, na adoração às imagens dos santos, nos ritos, com seus pequenos e discretos gestos. Todavia, ao longo da história as festas não foram muito bem vistas pelo clero oficial, ainda preso aos valores medievais, que acredita que as danças, a gestualidade e a farra são elementos profanos. O principal destaque de Montes (1998) é a manifestação católica do *Corpus Christi*, que apresenta o corpo desde o seu nome. Essa celebração é feita em honra ao corpo do elemento central do Cristianismo, Jesus transfigurado no ritual da Eucaristia, que é simbolicamente representado pela hóstia consagrada. Outros aspectos corporais desse momento surgem nas procissões, nos tapetes de serragem ou nas pinturas feitas no chão, na valorização da hóstia como sendo o corpo de Cristo e no ritual da comunhão, que representa o alimento sagrado de que todo fiel católico necessita.

Na obra de Brandão (1986) podemos levantar elementos indiretos sobre as corporeidades e sobre o culto às almas e aos santos. No culto às almas o elemento principal é a representação da morte, caracterizada como fim das ações corporais e das ações bio-psico-

sociológicas do indivíduo. Há também menção ao novo espaço que aguarda o católico ao morrer, pois somente assim ele poderá alcançar a salvação. E isso quer dizer que a partir da transformação provocada pela morte haverá um novo mundo em algum lugar no *post mortem*, que o indivíduo, figurado por uma imagem **espiritual**, chamada de alma, deverá povoar.

As promessas e os milagres também são discutidos na obra de Brandão (1986). Os principais elementos corporais que podemos pontuar nela estão associados às questões de cura, principalmente com traços maniqueístas. Assim, o bem estaria representado pelo catolicismo e este seria o responsável por proteger os indivíduos e as comunidades das forças do mal, que seriam as causadoras das doenças e dos outros males. O autor não se esquece de situar elementos religiosos e experiências como partes de um cosmo cercado de simbologias, significados e representações nas esferas coletiva e individual, no qual a experiência cultural do sagrado é determinante para constituir a eficácia do místico.

Queiroz (1973) não difere os aspectos primordiais da estrutura do catolicismo tido como popular. Ela também retoma o culto aos santos, as promessas, os milagres, o místico e o sobrenatural que permeiam o imaginário religioso, mas destaca as variações que as danças possuem de acordo com o santo e a região em que as mesmas se desenvolveram. Os aspectos corporais que as danças apresentam estão relacionados a gestualidade, ritmicidade, direcionalidade, envolvimento dos sentidos pelo som e diferentes coreografias, sendo todos esses elementos determinantes para alcançar estados de êxtase espiritual e, conseqüentemente, contato com o inefável sagrado.

Nas festas para os santos Queiroz (1973) destaca a participação de doentes nas procissões e nos momentos mais íntimos, como beijar o manto do santo. Ela também faz menção a orações e ladainhas. Em ambos os casos o corpo pode ser percebido: no primeiro é dada ênfase ao corpo saudável, e no segundo são valorizados os gestos pequenos e discretos, pois eles também possuem significado e representatividade no imaginário católico, sendo partes da experiência com o sagrado.

Queiroz (1973) também enfatiza os sacramentos e a valorização de alguns deles pelos fiéis católicos. Os sacramentos podem ser vistos como ações ritualísticas que, entre muitas coisas, mobilizam e agem sobre o corpo. Os principais destaques são para o batismo e os ritos mortuários: no primeiro o indivíduo e o seu corpo passam a integrar o cosmo cristão, e no segundo o seu corpo passa para outro estado, caracterizado pelas estruturas do *post mortem*.

Zaluar (1980) aprofunda a discussão sobre as festividades em honra aos santos. Para ela o significado cosmológico somente fica bem entendido quando é estabelecido um sistema de reciprocidade entre devotos e divindades, que devem ser vistos como partes de um cosmo construído socialmente. Desse modo, ela apresenta quatro categorias fundamentais para a organização desse sistema cosmológico: o mal de Deus, o castigo divino, a promessa e o milagre, categorias que, entre tantas ações, trazem consigo diferentes inscrições corpóreas. No mal de Deus e no castigo divino as inscrições corporais estão relacionadas a uma dimensão de doença no corpo e àquilo que se considera doença espiritual, provocada muitas vezes pelo divino ou pela ação sobrenatural do mal, novamente em uma alusão maniqueísta. Os sofrimentos considerados como ações divinas são aceitos pelo devoto, por este considerar o sofrimento parte importante do viver enquanto católico.

Novamente, as promessas e os milagres retomam a discussão de maneira imbricada entre si e a outros elementos. As ações corporais também estariam expressas nesses elementos, com destaque para a recuperação da saúde pela ação de cura e para o significado de milagre. Com isso é preciso retomar a representação da reciprocidade existente entre santo e fiel. Em outras palavras, os milagres representam a ação do divino; logo, as promessas são ações em sinal de agradecimento, e são de responsabilidade do devoto. Na maioria dos casos o devoto oferece seu corpo em troca do milagre, privando-o de algum alimento ou prazer, ou realizando alguma ação penitente, como percorrer grandes distâncias em caminhada. Contudo, milagres e promessas não devem ficar restritos à dimensão da cura, somente: eles possuem dimensões, estruturas e ações bem mais amplas, que se interagem constantemente com outros aspectos da cosmologia católica.

Até aqui a proposta de construção do inventário indireto das corporeidades no catolicismo brasileiro pautou-se naquele denominado como popular. Agora a discussão se direciona para outra ramificação: o movimento de renovação carismática. Almejamos apresentar os seus aspectos corporais associados ao momento histórico atual e às mudanças internas sofridas pelo catolicismo, para garantir a coerência e o cuidado de não isolar o catolicismo dos outros elementos sociais. Para tanto realizamos uma incursão nos seguintes textos: **O Proselitismo Televisivo e Corporeidades em uma Expressão do Catolicismo** (BIANCONI, 2008); **O espírito da oração ou como os carismáticos entram em contato com Deus** (PEREIRA, 2009) e **Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica** (MAUÉS, 2000). Essas obras, diferentemente das relacionadas ao catolicismo popular, apresentam o corpo como objeto principal de discussão.

Edilson Pereira (2009) apresenta a oração como um elemento fundamental para que o carismático realize uma experiência religiosa pessoal. Para que isso seja possível, a oração deve ser pensada como fenômeno social e elemento decisivo para entrar em contato com o Espírito Santo. Quando ocorre a máxima relação entre homem, oração e Espírito Santo ocorre a Glossolalia, “a língua falada pelos anjos”, caracterizada como um estado no qual os fiéis são absorvidos em uma espécie de transe que envolve todos os sentidos corporais. Mas o enredo construído pela RCC, quando direcionado para as manifestações corporais, também precisa ser observado de maneira integrada com os aspectos da linguagem e os diferentes sentimentos que permeiam o contexto carismático. Essa condição somente é possível se pensarmos na construção de um cosmo religioso com todos os seus elementos integrados para colaborar com a constituição de representações significativas, eficazes para o individual e para o coletivo. Portanto, a Glossolalia é a estrutura primordial para levar o devoto a um estado de transe capaz de tomar e envolver o sujeito como uma forma de possessão do Espírito Santo, fator determinante para fazer entendimento de outros elementos do enredo carismático, inclusive a percepção do corpo como parte fundamental da experiência com o divino. Enfim, por meio da Glossolalia o corpo se revela e passa a ser fonte e via da comunicação com Deus.

A obra de Maués (2000) é direcionada para as técnicas corporais que se manifestam na Renovação Carismática, com destaque para o toque corporal, a imposição de mãos, a dança, a Glossolalia e o repouso no espírito. Ele percebe que essas técnicas possuem variações de acordo com o ritual realizado e que também podem variar entre os diferentes momentos de um mesmo ritual. Assim, o toque corporal apresenta-se no aperto de mãos, no abraço, na imposição das mãos, nas palmas das mãos pra cima e para fora, no bater de palmas e nos aplausos. Já a dança possui coreografias que variam de acordo com o momento em que está a celebração. A Glossolalia é um fator decisivo para elevar o carismático ao êxtase, ou a um estado alterado de consciência, envolvendo os sentidos corporais de maneira substancial. Ela também está relacionada à possessão e ao estado de repouso no espírito, pois uma vez que o indivíduo é possuído pelo Espírito Santo ele necessita recuperar as forças. A descrição desse momento é a seguinte: o carismático fica de olhos fechados, enquanto o celebrante conduz as orações até que seja possível levá-lo ao transe; logo que esse estado é alcançado o fiel cai para trás, ficando deitado sobre o chão por vários minutos. De modo geral, fica evidente a condição de destaque assumida pelo corpo no Movimento de Renovação Carismática, pois é a partir dele que se estabelece a experiência significativa com a divindade.

Por fim, Bianconi (2008) centra sua discussão na difusão de modelos de corpos pelos meios midiáticos, em programas religioso-televisivos que para ela “constituem novos caminhos para a difusão de modelos específicos do viver religioso, de forte impacto para a construção de corporeidades” (BIANCONI, 2008, p. 01). Os principais elementos apresentados pela autora dão ênfase às experiências internalizadas da religião, que em um primeiro momento apresentam relações entre os condutores da celebração e os fiéis, havendo distinção e similaridades das ações corporais entre ambos. Ela descreve as ações interligando-as a certos elementos, já que o objetivo do celebrante é conduzir o fiel ao estado de transe, provocado pela ação do Espírito Santo. Para isso eles articulariam certas estruturas, que agiriam diretamente sobre a percepção e as sensações e incluiriam o uso de repetição de frases ou palavras, respiração ritmada e gestualidade caracterizada como sagrada. Outro recurso utilizado são as canções, pois elas valorizam bastante gestos e movimentos; os fiéis dançam as coreografias, levantam os braços, sorriem e demonstram alegria. Há também a identificação dos principais gestos, tanto dos pregadores quanto dos fiéis, destacados no decorrer dos programas. Eles são ilustrados no fechar dos olhos, no colocar a mão sobre o lado esquerdo do peito, no levantar das mãos e dos braços, nas palmas das mãos unidas, cabeça baixa com os olhos fechados durante as orações demonstrando respeito e humildade e, por fim, na salva de palmas a Deus e a Jesus, que caracterizaria gratidão. Contudo fica evidente, principalmente neste texto, a necessidade de um condutor para elaborar e instaurar certas ações sobre o corpo, que por sua vez perpassam a dimensão puramente repetitiva do gesto mecânico para colaborar para que o carismático atinja a experiência religiosa com o sagrado.

Enfim, o objetivo da criação desse inventário indireto de corporeidades do catolicismo brasileiro possibilita adentrar por suas veredas plurais, com suas tipologias e seus elementos e, assim, perceber as diferentes significações, ressignificações e representações sofridas pelo corpo, que colaboram para integrar o indivíduo no universo cósmico de tal religião, o que, consequentemente, permitirá ao mesmo realizar a experiência religiosa do inefável sagrado.

### 3. A CONSTITUIÇÃO DE CORPOREIDADES DO CATOLICISMO EM BRUMAL

A partir do inventário indireto realizado no capítulo anterior, foi possível angariar subsídios estruturais que nos permitiram desenvolver um novo inventário, este de maneira direta, das corporeidades instauradas pelo catolicismo de Brumal. Essa ação somente foi possível com as observações das diferentes manifestações religiosas da localidade, que tiveram início em janeiro de 2011 e término em dezembro do mesmo ano. Tal estruturação teve por objetivo equiparar o calendário das festas católicas da região ao calendário oficial brasileiro. O empreendimento buscou garantir a manutenção da perspectiva de orientação de vida que a religiosidade católica desenvolve com vistas a situar seu fiel em um lugar e em um tempo, uma vez que “o tempo também se sacraliza conforme o calendário litúrgico local” (CAMARGO, 1973, p. 234). Ajudou-nos a ampliar o entendimento da questão temporal a fala de um dos moradores entrevistados: “Porque nos mandamentos da igreja falam: ‘guardai os domingos de páscoa’; então o domingo pra mim é o principal. Se você tem oportunidade de ir à missa durante a semana, ótimo, entendeu? Mas o domingo é a chave”.

Desse modo, durante os doze meses do ano de 2011, foi possível observar e registrar diferentes manifestações católicas transcorridas no distrito de Brumal, cuja organização fica mais bem ilustrada a partir da observação do quadro abaixo:

**Quadro 1.** Calendário Religioso Anual

| MÊS     | MANIFESTAÇÕES POR SEMANA |                      |                      |                      |
|---------|--------------------------|----------------------|----------------------|----------------------|
|         | PRIMEIRA SEMANA          | SEGUNDA SEMANA       | TERCEIRA SEMANA      | QUARTA SEMANA        |
| JANEIRO | Folia de Reis            | Novena a Santo Amaro | Novena a Santo Amaro | Missas e celebrações |

|                  |                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                          |                                                     |
|------------------|-------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| <b>FEVEREIRO</b> | Missas e celebrações                                        | Missas e celebrações                                                                                                                                                                                                                              | Missas e celebrações                                     | Missas e celebrações                                |
| <b>MARÇO</b>     | Carnaval;<br>Adoração ao Santíssimo;<br>Início da Quaresma. | Via Sacra nas casas                                                                                                                                                                                                                               | Via Sacra nas casas                                      | Via Sacra nas casas                                 |
| <b>ABRIL</b>     | Missas e celebrações (tempo comum)                          | Semana Santa:<br>Procissão das dores,<br>Celebração da Luz;<br>Procissão de Ramos;<br>Procissão Senhor dos Passos,<br>Procissão do encontro,<br>Encenação,<br>Missa da saúde,<br>Via Sacra;<br>Vigília pascoal e Missa da Páscoa, fim da Quaresma | Missas e celebrações                                     | Missas e celebrações                                |
| <b>MAIO</b>      | Mês de Maria;<br>Coroações, missas e celebrações            | Coroações, missas e celebrações                                                                                                                                                                                                                   | Coroações, missas e celebrações                          | Festa de Nossa Senhora, missas e celebrações        |
| <b>JUNHO</b>     | Missas e celebrações                                        | Novena de Corpus Christi                                                                                                                                                                                                                          | Dia de Corpus Christi                                    | Missas e celebrações; início novena de Santo Amaro. |
| <b>JULHO</b>     | Cavalhada e festa de Santo Amaro                            | Missas e celebrações; início novena das Avós                                                                                                                                                                                                      | Missas e celebrações; término da novena e festa das Avós | Missas e celebrações                                |
| <b>AGOSTO</b>    | Missas e celebrações                                        | Semana da família                                                                                                                                                                                                                                 | Missas e celebrações                                     | Missas e celebrações                                |
| <b>SETEMBRO</b>  | Missas e celebrações                                        | Missas e celebrações                                                                                                                                                                                                                              | Missas e celebrações                                     | Missas e celebrações                                |
| <b>OUTUBRO</b>   | Início da Novena a Nossa Senhora Aparecida                  | Término da Novena Nossa Senhora Aparecida, procissão de Nossa Senhora Aparecida.                                                                                                                                                                  |                                                          |                                                     |
| <b>NOVEMBRO</b>  | Dia de Finados                                              | Início Novena Nossa Senhora das Graças                                                                                                                                                                                                            | Missas e celebrações                                     | Missas e celebrações                                |
| <b>DEZEMBRO</b>  | Batismos e primeira comunhão                                | Crisma, início Novena de Natal                                                                                                                                                                                                                    | Término novena de Natal, Dia de Natal, missa do Galo     | Missa de encerramento do Ano                        |

**Fonte:** Elaboração própria

O acesso ao livro de planejamento pastoral para o ano de 2011 permitiu apresentar o calendário semanal das atividades religiosas realizadas na localidade:

**Quadro 2.** Calendário Religioso Semanal

| Segunda-feira                                     | Terça-feira                                                                      | Quarta-feira | Quinta-feira                                                                                                    | Sexta-feira | Sábado    | Domingo                                                    |
|---------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|--------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|-----------|------------------------------------------------------------|
| Catequese de perseverança;<br>Pastoral da Criança | Catequese;<br>Catequese de crisma;<br>Grupo de oração;<br>Adoração ao Santíssimo | Catequese    | Catequese de perseverança<br>Celebração da palavra;<br>Sociedade São Vicente de Paulo;<br>Celebração da Palavra | Catequese   | Catequese | Celebração da Eucaristia<br>Sociedade São Vicente de Paulo |

**Fonte:** Curato Nossa Senhora das Graças (2011)

Com esse procedimento estrutural e organizacional, trazemos para a discussão o conceito de *habitus*, que para Bourdieu (2004) e Elias (1994), obviamente cada um a seu modo, pode ser entendido como a interiorização individual do exterior coletivo. Com isso é possível compreender como certos elementos e estruturas atingem níveis de legitimação e plausibilidade capazes de configurar a coesão necessária a um *nomos* socialmente construído, que orienta as vidas dos católicos e pode permitir averiguar as consequências de tais interiorizações para os corpos daqueles que pertencem ao catolicismo de Brumal.

Bourdieu (2004) apresenta várias condições e necessidades geradoras do elemento *habitus*, com certo destaque para o que ele denomina de campo.<sup>2</sup> O autor considera a existência de vários campos, entre eles o científico, o intelectual, o econômico e o religioso. O campo religioso, como os demais, possui os seus atores específicos, tais como o profeta, o padre e o feiticeiro, todos dotados de grandezas capitais simbólicas. Eles lutam constantemente para impor tanto o religioso como o ser religioso, buscando delimitar uma determinada alçada. Porém, o seu aspecto primordial, dado pelo autor, está no enlace da individualização com o coletivo social a que todos os indivíduos estão sujeitos. Para complementar essa explanação, discute:

*O habitus é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E, nos dois casos, suas*

<sup>2</sup> Para Bourdieu (2004, p. 119), o termo designa "um espaço - o que eu chamaria de campo - no interior do qual há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo".

operações exprimem a posição social em que foi construído. Em consequência, o *habitus* produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas (...). (BOURDIEU, 2004 p. 158).

Por outro lado, Elias (1994) encontra no conceito *habitus social* a possibilidade de discutir a interrelação entre indivíduo e sociedade de maneira integral, sem a ruptura de distinção que ocasionalmente ocorre. Ao realizar tal procedimento, o autor consegue articular diferentes elementos da máxima balança nós-eu, entre eles as questões de nação, tradição e transmissão cultural, para elencar os diferentes processos configurativos estabelecidos dessa relação nem sempre harmoniosa entre indivíduo e sociedade (ELIAS, 1994).

As implicações do conceito nos fornecem subsídios para direcionar a perspectiva do *habitus* para o âmbito católico do distrito de Brumal em particular. O exterior coletivo desse âmbito são as configurações, as estruturas e os elementos que envolvem tal cosmo. Já a sua perspectiva de interiorização é o modo como tais configurações, elementos e estruturas acabam por se inscrever no indivíduo católico, e consequentemente orientar a sua maneira de ser perante o religioso e o contexto social a sua volta. No presente caso, nos dedicamos às expressões corporais provocadas por essa interiorização particular da cosmologia católica.

Pode-se dizer a partir desse viés que a cultura, ou a sociedade global, e as suas frações, tais como a família, a classe social a ocupação e a religião, numa trama individual e coletiva, é capaz de, entre diferentes ações, ditar e estabelecer normas que configurarão e constituirão o ser humano (RODRIGUES, 2006). Diante desse pressuposto, os dados coletados foram organizados e categorizados tendo como referência os objetivos do estudo e a perspectiva do *habitus*. Para tal, o *habitus* foi categorizado em elementos exteriores e em elementos interiores, salientando que ambos estão imbricados, uma vez que para se construir uma biografia do sujeito católico é imprescindível transpor o momento religioso para todos os momentos do seu viver cotidiano e rotineiro.

Os elementos exteriores devem ser organizados em estruturas de plausibilidade e legitimação, necessárias à manutenção do estado de coesão de um cosmo religioso, como salienta Berger (1985). Todavia, o determinante na eficácia desse estado de coesão pode estar relacionado ao nível de representatividade que alguns elementos assumem perante o fiel católico. Então, também se faz necessário refletir sobre como o indivíduo católico se situa nesse cosmo: em outras palavras, é preciso ver o mundo que o crente vê. Desse modo, o conceito de representação social, que tem Durkheim (1970) e Moscovici (1978) como principais colaboradores, pode ser significativo para entender os níveis de representações que

alguns elementos do cosmo católico assumem para o devoto. Dito de outro modo, tais estruturas são responsáveis por orientar as condutas individuais e coletivas, articulando categorias cognitivas e relações de sentido, organizando as experiências da realidade na qual se está inserido.

Para Moscovici (1978, p. 41),

As representações sociais são entidades quase tangíveis. Elas circulam, cruzam-se e se cristalizam incessantemente através de uma fala, um gesto, um encontro, em nosso universo cotidiano. [...] Elas correspondem à substância simbólica que entra na elaboração e, por outro, à prática que produz a dita substância, tal como a ciência ou os mitos correspondem a uma prática científica e mítica.

Salientamos que a articulação entre *habitus* e representação social é feita com o intuito de ampliar as perspectivas que envolvem as discussões no campo religioso católico. Esse processo de interiorização e normatização das estruturas de coesão e plausibilidade do cosmo católico resulta nas maneiras como os indivíduos, grupo a grupo, fazem usos de seus corpos. Amparados pelas reflexões de Le Breton (2007), Rodrigues (2006) e Mauss (1974), consideramos esse processo de constituição como uma ação educacional tradicional. Deste modo o coletivo social, de maneira vertical e tradicional, escolhe os elementos que serão transmitidos aos indivíduos de cada grupo e como os processos mediadores que farão aquelas ações corporais ganharem representações particulares para os seus membros.

Este capítulo trata das análises dos resultados alcançados com as observações e as entrevistas realizadas, apresentando as manifestações católicas de Brumal e o processo de estruturação realizado para extrair e organizar as diferentes representações corporais ali observadas. Para um melhor ordenamento dos resultados de nossas observações foram estabelecidas quatro categorias de análise: corpo sacramental, corpo escatológico, corpo alimentar e técnicas corporais nas manifestações católicas de Brumal. Embora seja necessário apontar as mudanças ocorridas na esfera católica, destacamos aqui o Concílio Vaticano II,<sup>3</sup> que reorganizou algumas bases eclesiais; uma delas, talvez a mais importante, fez do sacramento eucarístico o elemento central dos ditames e preceitos do catolicismo. Sendo assim, para melhor entendimento dessas categorias de análise, é fundamental perceber o Sacramento Eucarístico como eixo central e elemento comum entre elas. Por outro lado, é imprescindível dizer que essas categorias estão articuladas entre si: ao analisá-las foi

<sup>3</sup> Evento realizado entre 1962 e 1965, que tinha por objetivo principal organizar as ações clericais de acordo com as questões sociopolíticas da modernidade (AZEVEDO, 2003).

importante percebê-las como elementos que possuem particularidades, mas que são partes de uma mesma estrutura, no caso a cosmologia católica. Apesar disso, a premissa da construção social dos corpos permitiu constatar a manifestação constante de ações corporais que, somadas às dimensões técnica, física e religiosa e à transmissão tradicional da identidade cultural do grupo, tornaram coerente realizar um paralelo com o conceito de Técnicas Corporais. Isso nos permite apresentar tais ações corporais, além da descrição biomecânica do movimento, buscando compreendê-las como práticas representativas necessárias para que o fiel realize a máxima experiência religiosa com o inefável sagrado.

Neste processo de apresentação dos resultados, articulando as questões do *habitus* e das representações sociais, acreditamos que seja imprescindível retomar as questões que cercam o transformar do exótico em familiar e do familiar em exótico, de que nos falam Da Matta (1978) e Velho (1978), principalmente quando propomos apresentar as diferentes representações assumidas pelo corpo do vivente católico. Quando almejamos realizar tal empreitada, estamos nos arriscando a tentar explicar a perspectiva do outro, assumindo a condição presunçosa de porta-voz daquele sujeito e/ou de seu grupo.

Nas palavras de Velho (1978, p. 40):

Assim, em princípio, dispomos de um mapa que nos familiariza com os cenários, situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos. Isto, no entanto, não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundos dos diferentes atores em uma situação social. Nem as regras que estão por de trás dessas interações dando continuidade ao sistema. Logo, sendo o pesquisador membro da sociedade coloca-se inevitavelmente, a questão de seu lugar e de suas possibilidades de relativizá-lo ou transcende-lo e poder “pôr-se no lugar do outro”.

Talvez com isso, munidos também da imaginação sociológica de que nos fala Mills (1975), possamos dar um passo importante no cumprimento da promessa de respeitar a relatividade social e a capacidade transformadora da história, articulados com a biografia e a estrutura social coletiva. Para isso é preciso por-se no lugar do outro, mas sem a ufania costumeira de não perceber que uma empreitada científica é somente mais um fragmento entre muitos para apresentar uma dada coletividade. Dito isto, apresentamos as constituições corporais, para além dos desdobramentos puramente biofisiológicos, do vivente católico, inserido no enredo particular de Brumal.

### 3.1. Corpo Sacramental

Os sacramentos são elementos da tradição cristã que comprovam a presença de Jesus na terra, ritualizados para realizar o contato entre o indivíduo e o sagrado (NUNES, 2008). Ao todo são reconhecidos sete sacramentos: batismo, crisma, eucaristia, ordem, unção aos enfermos, matrimônio e penitência. Eles podem ser entendidos como partes das estruturas que colaboram no processo de manutenção de um estado de coesão no cosmo católico, que orienta a vida daqueles que pertencem a tal religião. Contudo, para nossos objetivos, é importante destacar que os sacramentos são momentos privilegiados, dentro do contexto católico, quando o corpo se revela. Nessa perspectiva, quando aproximamos as observações colhidas, em consonância com a configuração do *habitus* e as representações sociais, é possível averiguar que o contexto católico e seus elementos, ao serem interiorizados pelo indivíduo, organizam a experiência do mesmo em relação ao sagrado, regulando e legitimando o seu viver como um todo. Isso se deve ao pressuposto de que “as representações sociais são conjuntos dinâmicos, seu status é o de uma produção de comportamentos e de relações com o meio ambiente, de uma ação que modifica aqueles e estas, e não de uma reprodução desses comportamentos ou dessas relações” (MOSCOVICI, 1978, p. 50).

Ainda sob a ótica da orientação de vidas, os sacramentos colaboram para organizar o viver católico, pois eles marcam o caminho percorrido pelo fiel até a salvação. Para isso, estão organizados nas datas do calendário religioso e em momentos chave da vida do católico. Assim, quando pensamos o viver humano em uma condição cronológica, do nascimento até a morte, o Catolicismo apresenta, por meio de seus sacramentos, momentos ritualísticos de passagem e entrada. Deste modo, enquanto o sacramento do batismo marca a entrada do indivíduo no cosmo católico, o rito da extrema unção, não exclusivamente para esse fim, marca a sua saída/passagem para o mundo *post mortem*. Isso pode ser evidenciado na cosmovisão católica, nos trechos que seguem:

Conformista mulher: Bom, pra mim o batismo é como se estivesse entrado pra família de Jesus.

Conformista homem: Os sacramentos são as leis da igreja católica, né? Pra mim também questão pessoal, é estar mais perto de Deus, não tô querendo dizer que quem não foi não está perto dele. É a criação mesmo, o convívio, mesmo. O Batismo eu não lembro [risada]. A Primeira Comunhão e a Crisma foram mais marcantes, porque, questão de meus amigos mesmo, nós fizemos catecismo juntos e fomos crismados juntos e isso foi bastante particular, foi bacana [enfático]. É a

turma que cresceu junta, comungou junta, crismou junta e tá junta até hoje. Pra mim isso teve maior importância, a união mesmo.

Devota: Pra mim, eles significam a manifestação de Jesus, cada um pra lembrar a gente da passagem e da importância dele em nossa vida. Como te disse, eu fui entender muito dos sacramentos depois de ter sido catequista e ter ajudado com a Crisma. Claro que uma coisa leva a outra, a minha participação nas outras atividades da igreja, cada dia me ensinam algo. Eles também nos ensinam a importância do ser católico. Por isso eu vejo como é importante as crianças e os jovens participarem do curso de Crisma e catecismo.

Devoto: Olha, Sacramento, eu entendo como um sinal. Vamos dizer assim, é um sinal pra gente seguir um caminho, os sacramentos são justamente isso. Vamos olhar, a lei de trânsito, por exemplo [noção das interrelações de campo] tem a lei proibido ultrapassar, velocidade máxima tem tudo isso. A igreja também tem os sacramentos como um sinal também, então, os sacramentos que a gente segue.

Por fim, podemos estender a questão para os agentes inseridos e estabelecidos no campo, direcionado para os membros do contexto extafamiliar; entre eles estão as pessoas do clero. Para isso apresentamos alguns elementos legitimadores, trazidos e difundidos por um membro oficial do clero católico. Contudo, cumpre dizer que essa entrevista somente fez sentido para os objetivos do presente estudo, porque esse personagem do enredo católico é um morador local, nascido e criado em Brumal, que está em vias de tornar-se padre e atualmente é diácono.

Diácono: Eu como diácono tenho autorização pra realizar dois sacramentos, o casamento e o batismo, por enquanto estou realizando mais casamentos, porque o outro padre é apaixonado com o batismo, aí eu somente realizo quando não é possível pra ele. Mas eu faço questão de deixar claro quando realizo que a autoridade está nos pais durante o batismo e nos noivos, e que o padre é apenas uma autoridade assistente, quem vai conduzir são eles. Outra coisa, no batismo, ele tem que ser visto como a porta de entrada, porque nenhum dos outros seis sacramentos podem ser administrados sem o batismo. E outra coisa, batismo, primeira comunhão e crisma são os sacramentos da iniciação. E é interessante que cada um dos sacramentos está presente em momentos-chaves da vida humana da infância a morte. E chamo a atenção para o sacramento da ordem e do matrimônio, como sacramentos do serviço, do serviço ao outro.

Percebe-se no conteúdo do discurso difundido pelo morador clerical que os sacramentos são elementos importantes ao longo da vida do fiel leigo. Ele deixa evidente que cada um dos sacramentos e seus ritos possuem particularidades que lhe são características, mas que visam marcar o percorrer da vida católica e colaborar com ele. Isso remonta, uma vez mais, às questões que cercam nosso estudo referente à construção da biografia do fiel católico. Embora seja possível apresentar novos apontamentos, tais como os fatos de os sacramentos do batismo e da primeira comunhão apresentarem as responsabilidades a ser compartilhadas pela família com a igreja, na crisma o jovem católico inicia o processo de emancipação e

autonomia em conformidade com o sagrado católico, dando um passo importante na configuração de sua cosmovisão.

Assim, no transcorrer das demais entrevistas fica evidente que os sacramentos assumem grande representatividade para os entrevistados, indiferente da categoria pertencida. Tornam-se assim momentos especiais no imaginário católico, os quais são lembrados e recontados com grande emoção.

Observante mulher: Batismo eu não me lembro da data porque eu era bebezinho, mas a minha primeira comunhão foi no dia 21 de Abril de 1965 no Caraça. Foi numa missa das 07h30min. (...). E o que eu me lembro é aquela igreja (do Caraça) cheia de seminaristas e eu tenho as vozes deles cantando a missa, assim, sabe, eu entro na igreja e lembro da minha primeira comunhão, só vozes de homem cantando a missa das 7:30 e foi uma coisa linda e bem marcante.

Devoto: Fui sim, aqui em Brumal, na época do Monsenhor Gerardo. Eu fiz minha primeira comunhão junto com minha crisma, eu tinha 07 anos, naquela época faziam-se os dois sacramentos. Não precisava passar por uma preparação como hoje.

Aas observações foram realizadas durante a prática de tais sacramentos em Brumal. Naqueles momentos enfatizávamos as diferentes maneiras do corpo se expressar, extraindo as representações por ele assumidas. Para uma melhor apresentação, estruturamos a discussão e as análises; para tanto organizamos os sacramentos de forma fragmentada.

Antes de prosseguir com a discussão, gostaríamos de apresentar um ponto em comum entre as categorias de análise estabelecidas (cada sacramento), referente ao espaço onde eles transcorrem. Isso, porém, não quer dizer que todos eles se desenvolvem no mesmo local. Para Eliade (1992), o espaço sob o prisma do sagrado não é homogêneo; em contrapartida, as perspectivas profanas consideram o espaço homogêneo. O homem religioso reconhece no espaço tido como sagrado o seu ponto de orientação e o seu eixo central para a construção de mundos e a organização de sua experiência humana. Assim, quando o indivíduo religioso reconhece a existência de espaços religiosos, aqueles locais tornam-se uma hierofania, ou seja, o ponto de maior possibilidade de contato com o inefável sagrado.

A propósito disso, em Brumal verificamos que os sacramentos, bem como as demais ações religiosas, transcorrem em espaços adequados, justamente para tornarem evidente ao vivente católico a não homogeneidade espacial. Portanto, o desenrolar dos rituais transcorrem principalmente nos templos oficiais locais, sendo eles a Igreja Matriz, as Capelas e o Cemitério. Contudo, há aqueles espaços que também são organizados em determinados momentos do calendário religioso comunitário para tornarem-se sagrados, tais como

procissões, orações nas casas, encenação e Cavallhada. No entanto, para que o espaço do cotidiano seja elevado ao *status* de sagrado, mesmo que momentaneamente, é preciso apresentar nele sinais ou símbolos, principalmente imagéticos, considerados sagrados. Nesse caso, podemos citar os seguintes exemplos: abrigar uma manifestação religiosa oficial e contar com a presença de um representante religioso oficial. Há ainda aqueles locais que são sacralizados com a presença de imagens das divindades católicas e/ou da bíblia. E, por fim, há aqueles momentos que contam com a presença de todos os elementos anteriormente listados. Todavia, com essa ação é possível situar o católico em um espaço e as consequências para com as maneiras do corpo expressar-se e as diferentes representações assumidas.

Eliade (1992, p. 21), acrescenta para a discussão a seguinte reflexão:

Como vimos, o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Esse comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado.

### 3.1.1. Batismo

O primeiro dos sacramentos marca a entrada do indivíduo no cosmo cristão (NUNES, 2008). Dito de outro modo, o batismo assume a representação de ser o ponto de partida do caminho que o católico deve percorrer até atingir o estado de salvação. Isso pode ser sustentado com os seguintes dizeres de uma das entrevistadas: “Bom!? Pra mim é como se estivesse entrado pra família de Jesus”. Amplia esse quadro o fragmento da entrevista com o futuro padre de Brumal:

Sérgio diácono: Outra coisa, no batismo, ele tem que ser visto como a porta de entrada, porque nenhum dos outros seis sacramentos podem ser administrados sem o batismo. E outra coisa, batismo, primeira comunhão e crisma são os sacramentos da iniciação. E é interessante que cada um dos sacramentos está presente em momentos-chaves da vida humana da infância a morte.

Por outro lado, no imaginário católico o batismo também representa a possibilidade de anular o pecado original que cada indivíduo traz consigo, devido a sua concepção pelo ato sexual. Para Le Goff (1994), Santo Agostinho foi o responsável pela difusão do nexa entre o pecado original e a sua transmissão pela concupiscência.

Em nossos registros foi possível examinar que no distrito de Brumal, o batismo possui uma data específica, precisamente no mês de maio, e transcorre no espaço interno da igreja matriz de Santo Amaro. Essa estratégia de ação é realizada pelos responsáveis religiosos com o intuito de reunir o maior número possível de crianças a serem batizadas, uma vez que o distrito não apresenta taxas significativas de natalidade que possibilitem a realização de batismos em diferentes dias do calendário religioso.

Todo ritual possui seus personagens, e no caso do batismo os principais são o padre, os pais, as crianças, as testemunhas e os padrinhos, além de convidados do casal. Para Queiroz (1973) esses personagens constituem uma rede de reciprocidade de grande valia solidária intragrupal e intrafamiliar em comunidades como Brumal. Assim, pais e padrinhos assumem e compartilham da responsabilidade de serem os primeiros agentes educativos para com o catolicismo, transmitindo de maneira tradicional os elementos e os preceitos católicos comunitários, nos quais também foram educados.

Nessa perspectiva, é importante salientar que os sacramentos são legitimados por um processo educacional de ensino e aprendizagem, que ocorre por meio das relações familiares, mas não exclusivamente por elas. Com isso a família é o primeiro agente do campo, responsável pela transmissão e pela difusão tradicional dos valores e das estruturas católicas.

Do mesmo modo, os agentes católicos e os locais, entre oficiais e leigos, pertencentes à esfera extrafamiliar, mas ainda intragrupal, compartilham dessa responsabilidade educacional, difundindo, realizando e legitimando ações próprias da cosmologia católica. Assim, durante missas, novenas, celebrações, procissões, catecismos, cursos de crismas e reuniões pastorais o catolicismo está sendo difundido, consolidado e sentido, reafirmando-se enquanto expressão que, entre tantas funções coletivas e/ou individuais, orienta a vida daqueles que pertencem a ele. Abaixo é possível verificar pistas dessas ações de difusão e consolidação, realizadas pelos agentes:

Diácono: As pessoas têm que entender que a família é a base, é ela quem vai preparar os filhos para a vida. Nós temos duas bases para pensar isso, escola e catequese. Na escola os pais já jogaram tudo para os professores, e a evangelização

para o catequista, mas não é isso, os pais tem que entender que o primeiro professor e o primeiro catequista são eles.

Observante homem: Pra mim o sacramento nada mais é que você aprender dentro da igreja e poder passar pra outras pessoas, participar de uma pastoral, do batismo, do dízimo, pastoral da liturgia, e por aí vai.

Devota: Claro que uma coisa leva outra, a minha participação nas outras atividades da igreja, cada dia me ensinam algo. Eles também nos ensinam a importância do ser católico. Por isso eu vejo como é importante as crianças e os jovens participarem do curso de Crisma e catecismo. Porque aí o menino vai aprender a importância também.

Conformista homem: A Primeira Comunhão e a Crisma foram mais marcantes, porque, questão de meus amigos mesmo, nós fizemos catecismo juntos e fomos crismados juntos, e isso foi bastante particular, foi bacana [ênfático]. É a turma que cresceu junta, comungou junta, crismou junta e tá junta até hoje. Pra mim isso teve maior importância, a união mesmo.

Conformista mulher [falando sobre o sacramento da penitência]: Faço. Porque um que a família faz e a gente acompanha.

Para ampliar esse aspecto, referente à importância que a família desenvolve na construção e na difusão da cosmologia católica de Brumal, trazemos elementos dos próprios agentes envolvidos. Em outras palavras, três entrevistados são pais dentro da comunidade (sendo um pai e duas mães) e, conseqüentemente, tornam-se agentes dotados de capital simbólico dentro do campo e responsáveis por tal difusão.

Observante mulher: Bom! A questão dos sacramentos a gente segue, assim, de acompanhar, por exemplo, eu fiz questão de fazer meus filhos passarem por tudo que eu passei, por questão de educação mesmo, né, religiosa. E como eu sou muito católica também faço.

Devoto: Porque quando recebemos o Batismo éramos crianças e o questionamento é esse: criança, ela não sabe o que quer da vida dela, mas nós pais, carregamos uma responsabilidade de ensinar nossos filhos a crescer na fé, então aí, depois, o adolescente com seus 15/16 anos eles já sabem o que eles querem, então é uma confirmação.

Devoto: Então, graças a Deus, minha esposa, ela entende, meus filhos, converso muito com eles, às vezes eles até reclamam, olha, pai, o senhor está dando mais atenção pra Igreja do que pra gente, aí eu sento, mostro pra eles. Tudo que faço, Murilo, eu tiro da Bíblia, então eu sento com eles, e mostro: olha, alguns que precisam de mais atenção. Jesus diz: “amai ao próximo”. Quem é o próximo? É aquele que precisa no momento, então o próximo não é filho, irmão, é aquele que precisa da minha ajuda, naquele momento, então eu explico muito pra eles. A gente tem que saber dividir e achar os momentos certos, pros filhos e família, mas também não posso deixar de ajudar o outro. Eu acho que, com isso, eu me sinto uma pessoa muito mais alegre, eu me sinto bem, aí eles [filhos] me vendo bem, eu acho que é por isso que somos um lar feliz. Afinal, lá vamos pra 31 anos de casamento, graças a Deus. Não quer dizer que não tenha havido dificuldades ao longo desses anos, mas conseguimos superá-las. Dois filhos casados, uma neta de quatro anos [satisfação/entusiasmo].

Parte dos personagens citados colabora no processo de identificação dos principais desdobramentos corporais de suas práticas, porém deve ser dito que estamos falando em

situações do ritual em si. Sendo assim, durante as observações ficou evidente que há uma predominância da ação gestual por parte de cada um dos indivíduos que integram o rito. Todavia, o principal gesto realizado é de responsabilidade do padre e consiste no cumprimento do sinal da santíssima trindade, em conjunto com a água derramada sobre a testa do batizando. De maneira geral, tal ação representa a incorporação daquele indivíduo à comunidade católica. Constatou-se também que há uma predominância da mão direita na realização da ação, fato que nos leva a retomar as discussões de Hertz (1980), referentes às inscrições do sagrado e do profano na lateralidade humana. Sendo assim, e como será mais bem analisado no decorrer dos demais sacramentos, é possível perceber uma constante de sinais da santíssima trindade com o lado direito. Para Hertz (1980, p. 115), “na devoção, o homem procura acima de tudo comunicar-se como os poderes sagrados, de modo a mantê-los e a aumentá-los, e para trazer a ele os benefícios das ações destes poderes. Apenas a mão direita está apta para estas relações (...)”.

Igualmente, foi percebido que o Batismo é um momento de alegria familiar e comunitária, pois comumente, durante a manifestação, observaram-se sorrisos, atitudes de afeto e demais expressões de alegria entre os participantes. Expressões, por sua vez, que nos remetem à presença destacada do valor comunitário cristão da fraternidade. Esse sentimento comunitário é parte significativa das estruturas da cosmologia católica, uma vez que somente há unidade coletiva quando há interrelações de mesma ordem. Sendo assim, quando os moradores se ligam por elementos e estruturas católicas estão colaborando na manutenção e no fortalecimento dessa unidade.

Todavia, o sinal da santíssima trindade, realizado pelo padre e pelos demais presentes, representa a reprodução simbólica da cruz em seus corpos. Para que isso seja possível, a mão direita dos católicos deve percorrer quatro pontos específicos em seu corpo, sendo eles a testa, a região torácica, o peitoral direito e o peitoral esquerdo. Esses quatro pontos, geralmente, são realizados concomitantemente com os dizeres “Pai, Filho e Espírito Santo”. Portanto, as principais representações assumidas por essa ação corporal estão relacionadas à invocação das três pessoas da Santíssima Trindade e a valorização do sacrifício de Jesus Crucificado. Isso explica o porquê de se recriar uma cruz simbólica no corpo do vivente católico, pois a cruz representa o sacrifício, o amor, o sofrimento e a oferta do corpo de Jesus pela humanidade. Assim, quando os fiéis o realizam, reatualizam e reavivam a mensagem e a vida de Cristo, fazendo do corpo, naquele instante, território para expressões do sagrado. Por outro lado, deve

ser salientado que o sinal da santíssima trindade está presente em todos os sacramentos, não sendo exclusividade do Batismo.

Do mesmo modo, a ação do derramamento de água na testa do batizando representa a purificação e a regeneração daquela criança, concebida pelo ato sexual. Em outras palavras, a água lava o pecado e purifica aquele corpo que passa a integrar a comunidade católica. Bruni (1994), em um artigo sobre as representações singulares que a água assume perante a condição humana, desdobradas de nuances biológicas a pressupostos que envolvem filosofia existencialista. Especificamente no caso do batismo cristão, o autor transcreve um trecho do evangelho de São João para dizer que água é o elemento fundamental na ritualização do processo de purificação/regeneração do homem novo. Assim, “a água batismal conduz a um novo nascimento: passagem da natureza para a sociedade e a passagem do corpo para o espírito. A água aponta para a esperança do bem por meio da graça divina” (BRUNI, 1994, p. 61).

Desta forma, o conjunto que envolve liturgia, água benta, orações e ações dos personagens, somado à ação gestual da santíssima trindade, realizada pelo padre, fica responsável por sacralizar aquela ocasião. Portanto, as ações corporais observadas são partes importantes do ritual, pois elas são elementos necessários para o desenvolvimento do enredo que envolve o momento. Com isso, além de colaborar na sacralização da ocasião, elas também são responsáveis por ampliar a percepção da experiência entre o fiel e o sagrado, que tem os ritos sacramentais como principais mediadores. Nesse contexto, que tem o corpo como principal interlocutor, a criança é incorporada à comunidade de Cristo.

### **3.1.2. Crisma**

É o segundo dos sete sacramentos e representa a confirmação do batismo (NUNES, 2008). Em outros tempos, os responsáveis pela preparação dos crismandos de Brumal ensinavam que a Crisma representa para o jovem católico o momento de sua vida em que ele possui certo nível de discernimento, autonomia e espontaneidade para compreender e acolher o catolicismo. Portanto, este sacramento representa a confirmação do aceitar, por parte do jovem, que sua vida seja orientada tendo como cosmovisão o catolicismo e seus preceitos e valores. Essas estruturas podem ser melhor analisadas nas falas abaixo:

Devoto: No sacramento da Crisma, então, ela é uma confirmação do batismo. Porque quando recebemos o Batismo éramos crianças e o questionamento é esse: criança, ela não sabe o que quer da vida dela, mas nós pais, carregamos uma responsabilidade de ensinar nossos filhos a crescer na fé, então aí depois, o adolescente com seus 15/16 anos eles já sabem o que eles querem, então é uma confirmação. A crisma é confirmar o batismo, confirmar a sua fé, então eu destaco o sacramento da Crisma. Eu enquanto coordenador tento passar para os meninos é o valor da Eucaristia e o valor do Espírito Santo, porque tanto o batismo quanto a crisma, a gente recebe o Espírito Santo que é ungido com o óleo e que este óleo significa que a gente está preparado para a Luta.

Devota: Não sabia muito bem, da importância que representa a Crisma, fui saber quando eu fiz a primeira comunhão, acho que foi um ou dois anos depois. Sabe, eu fiz porque o pessoal de casa me mandou, mas eu não sabia nada do que significava a Crisma, fui por ir, e isso não é muito bom né? Hoje você vê, os meninos são preparados para a Crisma, pra primeira comunhão e etc. Anos, mais tarde eu viria, a ser catequista, mesmo muito nova.

A Crisma na comunidade de Brumal também possui uma data única. No ano de 2011 ela ocorreu no dia 11 de dezembro. Isso também se deve ao contingente diminuto de jovens na comunidade, fato que fez com que as lideranças religiosas organizassem uma data única para que os jovens de todas as comunidades do Curato pudessem ser crismados.

No caso do ritual propriamente dito, ele se desenrola na quadra poliesportiva de uma das comunidades do curato e é conduzido pelo Bispo da arquidiocese de Mariana. A primeira expressão corporal manifestada é de caráter organizacional e espacial, visto que jovens e padrinhos são organizados em filas para ir ao encontro do Bispo. Esse primeiro desdobramento é responsável por situar o indivíduo em um espaço consagrado para a ocasião, pois a ação de um Sacramento, que tem a presença de um bispo não pode ser realizada em espaços profanos.

A organização espacial também colabora ao desdobramento corporal seguinte, que se refere à postura e ao ritmo das passadas dos jovens e de seus padrinhos durante o percurso até a figura do Bispo. Esse ritmo, em conjunto com a postura introspectiva assumida, representa devoção, expectativa, solenidade, respeito e a possibilidade de estar em contato com a ação do inefável sagrado, por parte do jovem fiel. Concomitantemente, manifesta-se outro desdobramento corporal singular para o enredo do momento, que se refere à gestualidade realizada pelo Bispo, ação que pode ser descrita do seguinte modo: quando o jovem se aproxima, o Bispo embebeda o polegar direito no óleo e em seguida executa o sinal da santíssima trindade na testa do crismando. Com isso o Bispo torna-se o principal mediador da ação do divino e utiliza do lado sagrado e da ação gestual da Santíssima Trindade para

sacramentar a ocasião. A transcrição de parte de uma das entrevistas deixa esse quadro de representações mais evidente:

Devoto: A crisma é confirmar o batismo, confirmar a sua fé, então eu destaco o sacramento da Crisma. Eu enquanto coordenador tento passar para os meninos é o valor da Eucaristia e o valor do Espírito Santo, porque tanto o Batismo quanto a Crisma, a gente recebe o espírito Santo que é ungido com o óleo e que este óleo significa que a gente está preparado para a Luta. Porque nós sabemos Murilo, que o mundo hoje está muito cheio de maldade, então, nós só vamos conseguir vencer com a nossa fé. Se colocarmos mesmo em prática a palavra de Deus.

### 3.1.3. Eucaristia – Aproximações entre o corpo sacramental e o corpo alimentar

O terceiro sacramento representa, juntamente com a Crisma e o Batismo, os sacramentos da iniciação cristã. Por outro lado, a Eucaristia é o ritual central do cristianismo e passa a representar, após o Concílio Vaticano II, a base da Religião Católica e uma das respostas à reforma luterana. Após esse episódio, participar da Eucaristia tornou-se um fator primordial na busca pela comunhão com Cristo, pois é o corpo do Redentor simbolizado pela hóstia que nutre o cristão. Por isso a comunhão deve ser um dos primeiros deveres dos fiéis, uma vez que ela traz consigo as dimensões sacramentais, alimentares e escatológicas (GÉLIS, 2008). Deste modo, a hóstia passa a ser entendida como o eixo de mundos, ligando o mundo vivido e o mundo *post mortem*. Em outras palavras, quando o fiel assume o valor da salvação como caminho a ser percorrido, comungar representa uma das principais ações a serem cumpridas. Consequentemente, o sacramento em questão apresenta uma pluralidade de significados e representações, dentre os quais destacamos a valorização de momentos-chave da figura-símbolo do catolicismo, Jesus Cristo, principalmente aqueles relacionados à sua representação enquanto salvador da humanidade. Dentre esses momentos estão a ocasião conhecida como Santa Ceia, o contexto que envolveu a sua crucificação e, por fim, o principal mistério cristão, o de sua morte e ressurreição. Esses elementos podem ser mais bem averiguados nas transcrições de alguns trechos das entrevistas:

Devoto: Como te disse os sacramentos representam a vida de Jesus e a importância em nossa vida. Mas a comunhão é o sacrifício dele por nós né? Então cada vez que a gente comunga, é o corpo e o sangue de Cristo que está entrando em nossa vida. E

vou te falar, quando eu comungo, me dá paz e força pra fazer tudo o que to fazendo. Além de ajudar em superar tudo que tá acontecendo no mundo de hoje.

Conformista homem: Pra mim a comunhão é o corpo de Cristo, é o momento seu particular, com Deus. Você recebe a hóstia, que é o símbolo do corpo de Cristo, pra mim é isso.

Observante mulher: Pra mim a Eucaristia é muito importante; por quê? Tem muita gente que tem aquela visão de que a Eucaristia é pra quem é santo, pra quem não peca, é pra quem tá na igreja todo dia, mas na verdade a Eucaristia é pra gente que peca, sim. Porque, a Eucaristia é a representação de que Cristo veio aqui, e para que Cristo veio aqui? Veio para salvar os pecadores, os necessitados, como se fosse um alento. E mesmo assim, aquilo que fazemos de errado, ou que não está agradando a Deus, na Eucaristia é que podemos começar a melhorar essas ações.

Em Brumal não podia ser diferente: este sacramento assume notória representatividade e norteia as demais ações clericais realizadas. Ele transcorre durante missas, celebrações, rituais sacramentais e visitas praticadas pelos ministros de Eucaristia nas casas dos doentes e dos idosos que não podem mais se deslocar nos momentos oficiais de culto. Essa ação de levar a hóstia até o fiel, em sua casa, pode ser entendida como um dos valores cristãos do sentimento de fraternidade, unidade religiosa, a partir da comensalidade alimentar. Por fim, tal ação desdobra-se para o cumprimento de outro sacramento, a unção dos enfermos. Com isso os representantes responsáveis por distribuir a hóstia não deixam os indivíduos sozinhos e isolados, colaborando para a manutenção daquele fiel na comunidade de Cristo.

Para que o fiel católico possa comungar regularmente, ele precisa cumprir o ritual de iniciação da primeira comunhão. Para isso as crianças com idade entre 10 e 12 anos devem passar pelo processo educacional religioso do catecismo. Será durante esse período que a criança ampliará sua compreensão das representações e dos significados dos valores e do contexto católico, sob a perspectiva clerical. No entanto, deve ser novamente ressaltado que a família é também uma estrutura imprescindível nesse processo educacional. Sendo assim, o catecismo não deve ser entendido como exclusivo na condução de compreensão e organizador da experiência religiosa com o sagrado.

Entretanto, nem todos aqueles que passaram pelo ritual eucarístico comungam rotineiramente. Isso pode ser consequência de outro preceito católico, referente à necessidade de estar em equilíbrio com a cosmologia católica, o de que o indivíduo não pode estar em estado de pecado, embora mesmo se estiver em estado pecaminoso ele ainda tem a opção de reverter tal quadro. Para isso é necessário realizar a confissão dos pecados junto ao padre. Em Brumal geralmente há datas em que a figura eclesial realiza as confissões e absolve os pecados, possibilitando ao fiel comungar novamente.

Em contrapartida, também observamos que há católicos que comungam esporadicamente por opção. Nesses casos, é de suma importância, antes de tudo, levar em consideração a experiência individual que cada um traz consigo, capaz de influenciar diferentes comportamentos, como o de participar ou não da celebração eucarística. Para sustentar tal exposto, tomemos como parâmetro os níveis de participação propostos por Camargo (1973): é possível constatar que os católicos conformistas optam por comungar uma vez por ano somente, enquanto os católicos observantes e os devotos participam semanalmente. Logo, essa perspectiva também deve ser considerada quando realizamos os apontamentos sobre o comungar em Brumal, evitando assim possíveis generalizações.

Por outro lado, a celebração eucarística se faz pela representação alimentar, com evidentes implicações corporais. Dito de outro modo, ao comungar o fiel não come a hóstia, nem bebe o vinho, mas alimenta seu corpo, seu espírito e a própria existência com cada um dos valores católicos: estes são os nutrientes encontrados na hóstia, sendo eles os responsáveis para a manutenção do equilíbrio do viver humano católico. Meneses e Carneiro (1997) traçam o percurso histórico e humano das representações alimentares, apresentando diferentes discussões acerca da temática, que vão desde o campo da Arqueologia, passando pela Sociologia, até chegar ao religioso. Quando a análise direciona-se para este último, eles creditam a alimentação, representação singular na manutenção do domínio religioso presente nos evangelhos e em suas metáforas, à Bíblia e, por fim, ao modo como o calendário litúrgico organiza o ciclo alimentar, com prescrições inclusive para com os jejuns.

Contudo, esse alimento, sob a égide católica, representa, primordialmente, o amor de Jesus pela humanidade, amor capaz de suportar toda a dor da crucificação, que por sua vez absolveu os pecados da humanidade. Consequentemente, esse sacramento também passa a representar para o fiel a doação de Jesus para a humanidade e o amor infinito a ser compartilhado pelos seres humanos, entre eles mesmos. Segundo a tradição católica foi durante a última ceia que Jesus deixou seu último mandamento: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei”. Para que isso seja possível esses valores devem permear o modo de viver cotidiano do fiel, ou seja, a mensagem deixada somente alcança real significado quando o indivíduo a transpõe para as condutas diárias do seu viver.

Comungar também representa para o católico a possibilidade de remontar à Santa Ceia, e com ela reavivar a memória da vida e do sacrifício de Cristo. Com isso, quando todos os fiéis da comunidade se reúnem para as celebrações eucarísticas, estão reatualizando e reafirmando a representação comensal daquele momento, ou seja, estão reunidos para juntos

se alimentarem do próprio Cristo. Foi possível observar que essa ocasião também representa um momento de diálogo íntimo e absorvedor entre o fiel e o sagrado, no qual o indivíduo busca a incorporação a Jesus. Por fim, o sacramento eucarístico representa um dos passos mais importantes a serem dados pelo fiel no trilhar do caminho para a Salvação. Dito isto, o viver católico, tendo a Eucaristia como sacramento central, deve estar orientado e amparado pelos valores do perdão, da caridade, da temperança, da amabilidade, da humildade e da fé tanto em Jesus Cristo quanto na igreja.

Indo ao encontro do exposto, de acordo com Gélis (2008, p. 44) “o rito eucarístico é concebido para transformar pão, sempre e em toda parte, num único e mesmo corpo. O verbo encarnado é o alimento da alma”. Desta maneira, a partir da hóstia o fiel atinge estados, em sua cosmovisão, de proteção, sabedoria, paciência, perdão, amabilidade e sabedoria para lidar com as inexactidões cotidianas. Isso pode ser observado nas transcrições abaixo:

Devota: Então, cada vez que a gente comunga, é o corpo e o sangue de Cristo que está entrando em nossa vida. E vou te falar, quando eu comungo, me dá paz e força pra fazer tudo o que estou fazendo. Além de ajudar em superar tudo que está acontecendo no mundo de hoje.

Diácono: Eu fico olhando assim, o que nos mantém fortes durante a caminhada, mesmo com todos problemas, é a Eucaristia e tudo que ela representa. Por isso ela é o centro da mensagem cristã. Por exemplo, quando a gente celebra a missa da Eucaristia, estamos lembrando e trazendo para o agora, o que aconteceu a milhares de anos. Por isso quando você comunga, não é só receber a Eucaristia, mas é você se colocar também como comprometido na caminhada, perguntando o que eu estou oferecendo para o outro quando recebo o corpo de Cristo.

Devoto: Então, a Eucaristia toda semana é justamente para reforçar e nos livrar da tentação, porque o corpo e sangue de Cristo nos livra. Há momentos que a gente está a ponto de explodir o nervo, mas a gente pensa que há um Cristo salvador e que ele sofreu muito mais do que a gente sofre, aí a gente volta atrás, pede perdão a Deus pelas ignorâncias, porque somos ignorantes mesmos. E assim quando a gente alimenta do corpo e o sangue de Cristo a gente fica mais leve, a mente mais tranquila, então pra mim a comunhão, a eucaristia, o corpo e o sangue de Cristo é tudo em minha vida.

Também por isso, faz-se pertinente acrescentar que “a afirmação, pela igreja, da presença real do corpo de Cristo na hóstia durante o sacrifício da missa faz deste corpo o eixo do mundo. O fiel não tem esperança mais bela do que comer este corpo divino (...)” (GÉLIS, 2008, p. 48). Assim, o principal desdobramento da Eucaristia está na possibilidade de incorporação entre o corpo de Cristo e o corpo do cristão. Durante as entrevistas houve pistas desse sentimento particular e íntimo do fiel para com a divindade.

Conformista homem: Pra mim a comunhão é o corpo de Cristo, é o momento seu particular, com Deus. Você recebe a hóstia, que é o símbolo do corpo de Cristo, pra mim é isso.

Observante homem: Porque a Eucaristia é a representação de que Cristo veio aqui, e para que Cristo veio aqui, veio para salvar os pecadores, os necessitados, como se fosse um alento.

Observante mulher: Eu me sinto bem, eu me sinto leve, quando, por exemplo, eu participo da comunhão é como se desse uma vazada de alma, eu peço perdão a Deus, por aquelas coisas que eu fiz, pra alguém que eu fiz alguma coisa assim, eu peço com bastante fé. E quando eu comungo, eu me sinto leve, entendeu? Me sinto em paz.

Observante homem: E na hora que você está recebendo a comunhão é um momento que parece que você está lavando a alma. O verdadeiro sentido, lavar a alma. Então pra mim, a Eucaristia é você lavar a alma, entendeu? Um momento de muita reflexão, então quando você sai da igreja no domingo, você sai aliviado, com o corpo leve. É uma sensação boa demais, só pra resumir. [Contente]. Sensação fina. Muito ótimo demais.

Percebe-se que os entrevistados deixam vestígios de que a comunhão é um momento-chave para estar em contato com o inefável do sagrado, ao ponto de ser absorvedor, como pode ser averiguado nas expressões: “vazada de alma” e “lavar a alma”. Isso comprovaria o exposto por Gélis (2008) sobre as atuais significações assumidas pela Eucaristia, das quais citamos aqui a busca por transformar a devoção em um sentimento mais particular, em função do qual o fiel participa mais ativamente no combate para a salvação.

Sendo assim, como pode ser visto, confirma-se com as entrevistas a dimensão da comensalidade e unidade que o sacramento eucarístico proporciona, pois, mesmo havendo diferenças entre as categorias de participação, o mesmo não se aplica à representação de centralidade que a Eucaristia assume: devotos, conformistas e observantes compreendem e assumem o valor da Eucaristia como elementar para o ser católico, independente da categoria.

Constata-se também que se ampliam as representações que envolvem o ser católico durante a Eucaristia. Valores como perdão, arrependimento e necessidade de manter a fé reaparecem de maneira imbricada ao valor eucarístico. Esses valores, por sua vez, estão associados a uma necessidade de busca ou manutenção de um estado santo ou purificado. Em outras palavras, Gélis (2008 p. 43) considera que “a Eucaristia é o viático indispensável, a garantia de não sucumbir ao mal, a certeza de salvar-se”. As próximas transcrições colaboram com esse olhar:

Observante mulher: Eu acho assim, eu pelo menos quando estou fragilizada que eu estou vendo que não estou no caminho certo, são nesses momentos que eu mais procuro receber a Eucaristia, que é uma forma de eu aproximar mais de Deus. Sentir esse Deus mais vivo e mais perto. Eu acredito que cada pessoa tem um jeito muito particular quando comunga, eu acabo de comungar eu peço a Deus para tirar tudo de

mim que não agrada, que não é bom, pra me preencher, e pra eu me esvaziar de tudo que eu sei que está errado, e aproximar mais de Deus.

Devota: Ficar sem comungar uma semana, fica faltando alguma coisa na nossa vida. Eu me sinto bem, e sinto que o poder do espírito santo está em minha vida e isso é o que o faz.

Devoto: E assim, quando a gente se alimenta do corpo e do sangue de Cristo, a gente fica mais leve, a mente mais tranquila, então pra mim a comunhão, a eucaristia, o corpo e o sangue de Cristo é tudo em minha vida.

Ainda na perspectiva de alimentar o espírito com nutrientes da cosmologia católica, desponta a oração, que depois da Eucaristia é a forma mais particular de comunicação entre o fiel e a divindade, e muitas vezes é também um momento absorvedor. Vale pontuar que ela está presente em momentos estratégicos dos rituais sacramentais, inclusive na Eucaristia, mas apresenta-se no cotidiano das pessoas em orações para dormir, orações intrafamiliares, orações para viagens e até orações para proteção. Ela traz para perto, para o cotidiano, para momentos de grande necessidade, a presença do sagrado, transfigurado em Deus e em Jesus, nos Santos e nos Anjos. Há nas entrevistas exemplos de representações das orações:

Observante mulher: Eu acredito que cada pessoa tem um jeito muito particular quando comunga, eu acabo de comungar eu peço a Deus para tirar tudo de mim que não agrada, que não é bom, pra me preencher, e pra eu me esvaziar de tudo que eu sei que tá errado, e aproximar mais de Deus (...). Então, quando eu comungo, eu peço a Deus para tirar tudo que está me afastando dele e para preencher o vazio e receber esse amor do Cristo.

Devoto: O pecado mortal é aquele que pode levar a morte, um assassinato, um estupro, mas tem alguns pecados, que a própria Bíblia fala, que com oração ele se apaga, todos nós temos nossos momentos de ira, raiva, discutimos, falamos nomes feios, são pecados de momento que a gente se arrepende, pede perdão a Deus e assim fica pronto para receber a Eucaristia (...). Mas o jejum maior, que temos de fazer é o da língua [risos]. Esse é o mais difícil, pois às vezes falamos que não deveríamos falar. Pra esse, é necessário ficar o dia inteiro em silêncio e oração, eu ainda não consegui fazê-lo porque, onde eu vou, preciso dialogar. Esse tem que ser em retiro mesmo, sozinho, em um lugar tranquilo, muitos dizem que é preciso subir para o monte, pra ficar somente em oração. Só que subir para o monte, muita gente acha, que é só subir para algum lugar alto e ficar, ir para o Caraça e ficar, por exemplo. Não, subir para o monte, quer dizer que Deus Supremo está no alto, então é estar mais próximo dele, em oração e reflexão. É preciso mais que encontrar um lugar alto é preciso ir com pensamentos bons, pensar em Deus, fazer oração, como na bíblia é preciso encontrar o monte Sião.

Diácono: Então o jejum também tem esse sentido de solidariedade. E, como a gente mesmo fala, o jejum, a oração e a esmola são momentos de exercício espiritual. Por isso, não deve ser visto como uma ação mecânica tem que ter o sentido, você não deve querer fazer o que Jesus fazia, mas sim reatualizar o que ele faria.

Dito isso, podemos ainda considerar certos desdobramentos do sacramento eucarístico que remetem diretamente a estruturas corporais, associadas à necessidade do fiel de buscar uma sacralidade que levará a salvação. Essas são simbolizadas pelo coração. Esse órgão passa

a representar a estrutura do sentimento primordial da Eucaristia, o amor entre Jesus e os homens e entre os homens consigo mesmos, que se desdobra para os valores católicos de fraternidade, amabilidade e bondade. Gélis (2008, p. 38) considera que “o sagrado coração indica o coração de carne de Jesus. Não é uma relíquia fria e morta, mas um órgão quente, cheio de vida. É também o amor de Jesus pela humanidade cujo símbolo é o coração de carne.” As entrevistas nos ajudam a sustentar o exposto:

Conformista homem: Mas eu tenho Deus no meu coração e sei que os milagres existem. A maioria dos milagres acontece com as questões de saúde né?

Observante homem: Assim, quando você faz uma oração, você sabe que tá buscando aquilo lá da alma do coração mesmo.

Devoto: A oração é um auxílio para aquilo que a pessoa fez em vida. Lógico que se a pessoa se arrepender verdadeiramente e de coração, mesmo tendo feito tanta coisa errada, ela também tem a chance de conseguir a salvação. Veja o exemplo do ladrão que estava à direita de Cristo, que se arrependeu e foi salvo no mesmo dia.

Importa acrescentar que os desdobramentos do caráter alimentar da fé possuem denotação de privação e caráter penitencial. Eles também seriam legitimados a partir da representação dos sofrimentos e dos momentos finais do Jesus histórico, que são difundidos e também são partes do sacramento Eucarístico. Entretanto, essa referência de caráter penitencial será exposta melhor no tópico dedicado ao sacramento da Penitência.

Por fim, durante o desenrolar do ritual eucarístico, nas celebrações e nas missas do lugarejo, é necessário fazer uso de posturas e gestos corporais próprios daquela ocasião, de profunda concentração individual e coletiva, que colaboram na ampliação da experiência religiosa entre o fiel e o sagrado. Essas posturas e gestos, dada a sua frequência durante as celebrações eucarísticas observadas, foram organizadas no tópico que segue.

#### **3.1.4. Expressões Corporais durante as celebrações Eucarísticas em Brumal**

As missas e as celebrações eucarísticas são momentos privilegiados para a expressão de ações que podem ser inseridas na categoria das técnicas corporais. Esses momentos

chamam atenção por causa das interrelações da performance do grupo nesse contato comunicativo entre o fiel e o sagrado, mediado pela figura clerical do padre.

É importante situar as missas em um lugar e um tempo. Em Brumal elas ocorrem principalmente, mas não exclusivamente, no espaço interno da Igreja Matriz de Santo Amaro. O espaço da missa é sagrado para a cosmologia local; a disposição dos fiéis dentro dele durante as celebrações nos permitiu averiguar a existência de representações dos locais que eles escolhem para ocupar. Sendo assim, constatamos que o padre ocupa o espaço mais próximo do altar principal e posiciona-se de maneira centralizada, indicando a sua representação de principal mediador do sagrado. Próximos à figura eclesiástica estão os ministros de Eucaristia, trajando vestimentas brancas; essas pessoas realizam as leituras da missa e são os principais auxiliares do padre na distribuição da hóstia consagrada. Há também aqueles que estão nos primeiros bancos, em sua maioria idosos; alguns deles usam uma vestimenta particular, de cor vermelha, que os destaca dentro da igreja: essa vestimenta caracteriza os membros da comunidade que participam da Irmandade do Santíssimo.<sup>4</sup> Ao lado do altar esquerdo, durante todas as celebrações observadas, está o coral da comunidade. Por fim, há indivíduos que ocupam os bancos finais ou estão posicionados em pé, próximos à porta principal do templo. Essa disposição não apresenta especificidades de gênero e idade, não havendo espaços próprios para homens, mulheres, crianças e idosos. Com essa descrição espacial não é possível afirmar que haja a construção de uma hierarquia de proximidade com o sagrado, mas fica evidente que o espaço total da igreja é sagrado para os moradores, condição que respeita um dos valores católicos: o do pertencimento e da integralidade comunitária. Possivelmente alguns moradores acreditem que a proximidade com o altar representa maior proximidade com o sagrado. Essa reflexão pode ser sustentada a partir da informação de que em outros tempos, na comunidade de Brumal, as pessoas da elite social e do clero eram enterradas dentro da igreja; acreditava-se que, quanto mais perto do altar o indivíduo fosse sepultado mais próximo da salvação ele estaria.

Sobre o tempo, as missas em Brumal possuem duração aproximada de uma hora e trinta minutos, com pequenas variações relacionadas à representação que a missa do momento possui. Durante esse tempo as pessoas sentam, levantam, ajoelham, falam, cantam, sorriem, se abraçam, rezam e assumem estados de reflexão. Todas essas ações são conduzidas pela figura do padre, que as organiza com base na estrutura que as missas possuem atualmente, que estão

---

<sup>4</sup> Irmandades ou confrarias são associações para fins religiosos. No presente caso, pessoas que se dedicam ao Santíssimo Sacramento da Eucaristia (NUNES, 2008).

de acordo com as normas clericais. Para ajudar na interação entre o padre e os fiéis, estes recebem, na entrada da igreja, um folheto que indica as leituras, as orações e os cânticos a realizar naquela celebração.

Para entender essa articulação entre liturgia, imaginário católico e ações corporais é preciso apresentar o enredo da missa, obviamente destacando as expressões corporais. As missas em Brumal têm início com um processo de acolhida, principalmente dos doentes e dos aniversariantes. Acompanham esse momento ações de solenidade à figura clerical que conduzirá a celebração, nas quais os presentes ficam de pé e entoam o cântico específico; o celebrante, em retribuição, gesticula com as mãos e realiza breves acenos de cabeça, enquanto se desloca, de maneira lenta, em direção ao altar principal para assumir a posição central da celebração. Nota-se nesses instantes que os movimentos realizados atribuem respeito e solenidade à figura clerical, pois ele é o principal mediador com o sagrado naquela ocasião. Em seguida as pessoas são conduzidas pelo padre, que deste momento em diante se torna o principal condutor das ações que deverão ser realizadas ao longo do culto. De imediato, o padre argumenta sobre a importância do arrependimento dos pecados cometidos; para isso é necessário um momento de reflexão: todos ficam de pé, fecham os olhos, cabeças semi-inclinadas e, com expressão de introspecção, ouvem o ato penitencial. Esse conjunto de gestos e movimentos corporais acompanha o pedido de perdão e a preparação para a comunhão.

O padre segue com a missa, pedindo que todos voltem a ficar sentados para a realização da primeira e da segunda leitura, realizadas pelos ministros de liturgia. Os presentes assumem a fisionomia de respeito, solenidade, e em silêncio ouvem atentamente o que as leituras têm a dizer. Um cântico antecede cada uma delas, colaborando à representação solene do momento e ajudando os fiéis a mobilizarem os sentidos para entrar no estado de atenção e respeito necessário. O momento de maior solenidade é a leitura do Evangelho, acompanhada por um novo cântico, chamado de canto da aclamação; ao seu término todos levantam, realizando o sinal da cruz vezes com a mão direita. Os presentes devem permanecer em pé até o fim da leitura do evangelho. Essas ações representam respeito, aclamação, devoção, gratidão, fidelidade e reflexão para com os ensinamentos do Cristo. E o cântico da aclamação é realizado justamente para aclamar aquelas palavras e torná-las significativas para com o viver do fiel. Logo que a leitura do Evangelho termina as pessoas sentam-se e o padre dá início ao sermão, muitas vezes reflexões que têm por objetivo auxiliar os fiéis a colocar a mensagem do Evangelho em seu dia-a-dia. Nesse instante a igreja é tomada por um silêncio absorvedor e atencioso por partes dos presentes; somente o padre fala e os gestos realizados

por ele e pelos fiéis são mínimos; é como se somente os sentidos da audição e da visão pudessem ser mobilizados. Ao fim do sermão tem início o ofertório, simultaneamente ao qual alguns indivíduos adentram pela porta principal da igreja, trazendo objetos que representam as oferendas, como frutas, pães, vinhos, bíblias, flores e imagens de santos. Essa ação também possui uma relação simbólica de troca, pois juntamente com as oferendas os fiéis fazem as preces da comunidade. Quando todos os objetos são postos em cima do altar o padre inicia a oração eucarística, os fiéis se levantam novamente e o coral inicia o Cântico Santo. Neste momento, em algumas missas, os presentes demonstram grande alegria e iniciam palmas que acompanham o ritmo do cântico; esporadicamente o padre pega seu folheto e inicia a ação gestual de balançá-lo, sendo repetido imediatamente pelos presentes. Isso não quer dizer que os movimentos são amplamente expressivos e livres: eles ainda mantêm a característica introspectiva, discreta e reduzida característica da ocasião como um todo, pois é necessária a manutenção do sentimento de solenidade da celebração. Notou-se a preeminência da mão direita durante tais ações, pois todos os fiéis que balançam o folheto o fazem com essa mão. Constata-se, assim, que as ações corporais realizadas representam aclamação e devoção à figura do sagrado.

A missa prossegue e as pessoas permanecem em pé, enquanto o padre realiza a oração eucarística ao som do sino que está na mão de um ajudante; algumas pessoas se ajoelham e o padre pronuncia a primeira parte da leitura com o cálice de vinho na mão para simbolizar o sangue de Cristo. Em seguida o padre segura e eleva a hóstia em direção aos presentes, dizendo que ela é o corpo de Cristo e diz que todos que bebem do sangue e comem do corpo de Jesus compartilham a vida eterna. Constatou-se que nesse momento os moradores assumem uma posição de expectativa, honradez, solenidade, devoção e comoção; em seguida se organizam em filas para receber a hóstia. Para Corbin (2004), o percurso que separa o fiel da hóstia é marcado por uma concentração interior; é um caminhar de maneira recolhida, onde o fiel se fecha para outros estímulos sensoriais.

Quando os fiéis comungam recebem a hóstia de dois modos: no primeiro o padre ou ministro da Eucaristia entrega a hóstia diretamente em sua boca; no segundo o fiel justapõe as mãos com as palmas para cima e, ao receber a hóstia, leva-a à boca com a mão direita. Outro ponto peculiar relaciona-se ao modo como as pessoas comungam: algumas delas mastigam e outras simplesmente deixam dissolver a hóstia. O comungar é acompanhado pelas seguintes expressões corporais: postura em pé, fechamento dos olhos, semi-inclinação da cabeça e fisionomia introspectiva; fornecem a impressão de que absorvem o vivente católico para um

estado de transe íntimo e particular com a divindade. Constata-se, assim, que as expressões corporais lá assumidas representam esse estado de comunhão particular e absorvedor que a Eucaristia possui. Também representam respeito, solenidade, gratidão e reavivamento dos principais valores católicos, tais como a Ressurreição e o Sacrifício do Cristo pela humanidade. Isso fica nítido nos dizeres da moradora:

Observante mulher: Eu acredito que cada pessoa tem um jeito muito particular quando comunga, eu acabo de comungar eu peço a Deus para tirar tudo de mim que não agrada, que não é bom, pra me preencher, e pra eu me esvaziar de tudo que eu sei que ta errado, e aproximar mais de Deus.

Para ampliar o caráter representativo do momento, esse ritual é marcado pelo principal cântico escolhido pelo coral, que ajuda a mobilizar os sentidos do católico para que ele possa alcançar o ápice da experiência religiosa com o sagrado. Quando o último fiel que estava na fila comunga o padre retoma a sequência da missa. A próxima ação refere-se ao abraço da paz: os presentes abraçam ou apertam as mãos uns dos outros, gesto seguido por sorrisos e dizeres de “olá” e “oi”. Esse momento amplia as representações dos valores da comensalidade e da fraternidade comunitária que os católicos, espelhados pelo último mandamento deixado por Cristo, devem ter para com uns aos outros.

A missa é encaminhada ao final com orações realizadas pelo padre, depois das quais tem início a oração do Pai nosso, que segundo a tradição católica foi o próprio Cristo quem ensinou. Em nossas observações, esse momento quase sempre ocorreu com todos os indivíduos presentes de mãos dadas; somente em uma ocasião a oração final, em seu caráter tradicional, foi realizada na forma de cântico e, em outra, as pessoas não deram as mãos, mas ficaram com os braços abertos e flexionados para a frente, com as palmas das mãos para cima, de maneira que tinha-se a impressão de que esperavam algo. Dar as mãos e realizar a oração coletivamente representa a união comunitária orientada e amparada pela cosmologia católica.

O fim da missa é marcado pela benção final do padre, que estende a mão direita em direção aos presentes e diz: “vão em paz e o senhor vos acompanhe”. Nesse momento as pessoas retribuem a sua ação e realizam o sinal da santíssima trindade, olhando para o padre e para o altar principal. Esses gestos representam a possibilidade de o fiel levar a benção do padre e os ensinamentos daquela ocasião de fé para o seu viver cotidiano. Um entrevistado disse: “Pra mim é um momento de muita reflexão, então quando você sai da igreja no domingo, você sai aliviado, com o corpo leve. É uma sensação boa demais, só pra resumir.

[contente]. Sensação fina. Muito ótimo demais (...)”. Extrapolar o momento religioso institucionalizado para o viver diário comprova uma vez mais a ação fundamental das funções religiosas no processo de orientação de vida que os fiéis também assumem como cosmovisão.

### 3.1.5. Corpus Christi

O sacramento Eucarístico deve estar ligado ao dia de *Corpus Christi*, “Manifestação das mais importantes no calendário católico e que tem por intuito ser o dia de celebração solene da transubstanciação do **corpo de Deus** [grifo nosso]” (MONTES, 1998). Em Brumal esse dia assume um caráter festivo, de intensa movimentação da comunidade, principalmente para a confecção do tradicional tapete de serragem, areia e tinta que, além de indicar o percurso que será realizado pela procissão, apresenta em sua confecção símbolos religiosos próprios do momento. O mesmo tapete representa para a comunidade a manutenção de certas tradições familiares: todos os anos é montado entre a Capela do Nosso Senhor dos Passos e o Cruzeiro da Rua Cleves de Faria e as famílias que têm suas casas ao longo do percurso ficam responsáveis pela sua confecção.

As constituições corporais estão presentes em toda a manifestação. A própria celebração leva o corpo em seu nome, sendo a festa do corpo a figura central do catolicismo. Entre as corporeidades expressas ao longo da manifestação estão as relacionadas ao trabalho de confecção do tapete. Observamos que desde as 5h00min as famílias se organizam ao longo do espaço que abrigará o percurso da procissão e iniciam os trabalhos de confecção. Outra observação diz respeito aos símbolos imagéticos confeccionados, tais como o cálice e a hóstia: eles são próprios da ocasião e têm por objetivo evidenciar que aquele momento representa o sacramento da Eucaristia e tudo o que a torna o elemento central do Catolicismo.

Ainda na perspectiva do processo de confecção do tapete foi possível identificar diferentes mobilizações corporais: era necessário abaixar, sentar, utilizar as mãos, realizar deslocamentos curtos e deslocamentos com baldes cheios de areia e serragem. Assim, comumente ouviam-se as pessoas fazendo breves menções a dores nas costas, mas elas não reclamavam, pois, como na fala de uma delas, “(...) o santíssimo merecia (...)”. Isso nos remete à valorização das representações penitenciais, bastante comum nas referências corporais do catolicismo, que será melhor discutida no decorrer do estudo.

Foi possível verificar na procissão de *Corpus Christi* particularidades que a diferenciam de algumas outras que ocorrem na localidade. A própria procissão, na cosmovisão católica, assume características de celebração e honra ao Santíssimo Sacramento da Eucaristia. Outra diferença está nos símbolos imagéticos adotados pelas figuras religiosas, com destaque para o artefato de prata que representa o Santíssimo. É importante mencionar que a organização espacial dos representantes religiosos oficiais é diferente: organizados no espaço interno, eles são os únicos que andam sobre o tapete confeccionado. Esse privilégio deve-se ao fato de o padre levar consigo o símbolo da festividade, o Santíssimo Sacramento. Para garantir as honrarias à passagem do Santíssimo, a cada parada da procissão, crianças vestidas de anjo, posicionadas à frente do padre, jogam, com a mão direita, pétalas de flores no caminho. Os fiéis por sua vez estão organizados em duas filas, sem distinção de gênero e idade, nas laterais da rua. O deslocamento da procissão é realizado em ritmo lento, a postura assumida é contida, porém a fisionomia, mesmo que discreta, representa certa alegria. Isso se deve à representação festiva que aquela manifestação possui, mas mesmo em tal momento o corpo mantém as representações de respeito, devoção e solenidade que a ocasião necessita. Por isso a postura contida, no ritmo lento das passadas, e a fisionomia alegre, porém contida. Em situações específicas da manifestação ocorrem cânticos e orações, seguidos da realização de sinais da santíssima trindade, que colaboram à representação da ocasião sagrada e são partes importantes na concretização da experiência religiosa que o momento permite.

### **3.1.6. Penitência – A valorização do corpo sofredor**

Para entender as representações deste sacramento é preciso retomar o pressuposto de que um cosmo que pretenda legitimar-se e tornar-se plausível necessita que seus preceitos e valores sejam assimilados, incorporados e praticados. Por conseguinte, o catolicismo tem em seu processo configuracional e estrutural diferentes elementos e valores, que o católico deve adotar. Perdão, caridade, temperança, honradez, amabilidade e bondade são exemplos desses valores, mas quando o católico descumpre ou age na contramão de algum desses desígnios ele acaba por assumir a condição de pecador. Deste modo, a cosmologia católica instituiu possibilidades de reverter tal condição: dentre as ações possíveis estão a confissão e os atos penitenciais, que representam a possibilidade do fiel demonstrar reconhecimento,

arrependimento e vontade de reconciliar-se para obter a misericórdia do divino (VATICAN, 2012). Esse preceito não deve ser visto como exclusivo para as referências ligadas à penitência: é imprescindível retomar também a valorização da representação do sofrimento na tradição cristã. Isso é devido principalmente, mas não exclusivamente, à figura do Cristo, que sofreu todos os flagelos corporais, morais e psicológicos, além de ser crucificado para que a humanidade fosse salva. Essa concepção é bastante difundida na cosmologia católica e, por conseguinte, se inscreve no imaginário popular, passando a acompanhar o cotidiano dos fiéis. As representações penitenciais assumem notória expressão nas chamadas penitências, que assumem diferentes desdobramentos, incluindo as questões corporais.

Em Brumal, foi possível averiguar elementos significativos referentes à questão da penitência com expressivas constituições corporais. A primeira menção registrada aconteceu durante as observações de Carnaval, em 2011. Um morador, em momento informal com outros moradores, revelou que permaneceria o período da Quaresma<sup>5</sup> sem fazer uso de bebida alcoólica. Neste caso, nota-se que ao partilhar de tal valor católico, ele priva seu corpo de um de seus prazeres, representado pelo consumo de bebida alcoólica. Comprova assim a essência da penitência, o de privar o indivíduo de algum prazer e consequentemente valorizar a representação do sofrimento com nítido desdobramento para o corpo do fiel. Do mesmo modo, durante as entrevistas é possível perceber como as estruturas penitenciais desdobram-se por diferentes nuances, como pode ser percebido nos trechos a seguir:

Observante mulher: Porque, bom as minhas penitências, às vezes me privo de alguma coisa. Olha! Eu to agora fazendo pra São José. No dia de São José, eu coloco aquele tanto de frutas e sorteio uma fruta e não como durante um ano. E tenho alcançado minhas coisas que tenho pedido e o interessante é que há três anos eu só sorteio banana, então há três anos que eu não como banana.

Observante homem: Eu faço o jejum o dia inteiro, tanto na quinta-feira quanto na sexta-feira, se eu conseguir, igual quando eu trabalho de manhã, se eu conseguir sair só com um copo d'água. Bem, que o jejum não é isso, jejum é simplesmente você, é um sacrifício, é como se fosse uma espécie de sacrifício, não no sentido exato da palavra, mas é um esforço que você faz. Então eu faço sempre jejum na quarta-feira de cinzas, na quinta-feira e na sexta-feira santa.

Geralmente as penitências ocorrem em datas particulares, como pode ser observado nos depoimentos: no primeiro caso a moradora escolhe o dia de São José e realiza uma penitência alimentar, e no segundo o morador jejua na Semana Santa. É importante destacar que essa última ocasião é parte do tempo quaresmal e acaba por tornar-se o momento de

---

<sup>5</sup> Período de abstinência para os católicos, entre a quarta-feira de Cinzas e a Páscoa (NUNES, 2008, p. 126).

reatulizar os sofrimentos, a crucificação de Jesus e a sua ressurreição. Sendo assim, é a ocasião em que os moradores mais aderem à realização de uma penitência. Sobre a Sexta-Feira Santa em Brumal, apresentaremos maiores elementos no tópico destinado a ela.

Conforme mencionado, esses valores têm relação com os sofrimentos do Jesus histórico e estão constituídos e sustentados no imaginário popular como possibilidades de o fiel alcançar certo grau de sacralidade, purificando a sua vida e alargando os passos para a sua salvação. Essa purificação permitiria reverter uma condição pecadora ou incoerente com o modo de viver que o cosmo católico estabelece, no qual o corpo é o protagonista.

Outro elemento importante nessa relação são as ascetes alimentares. Para Gélis (2008, p. 56), “a privação alimentar é a punição mais imediata que se faz ao próprio corpo. Os relatos hagiográficos testemunham, aliás, a grande variedade dessas privações [...]”. Foi possível identificá-las, em um primeiro momento, durante as observações da oração dos trinta e três credos de uma família tradicional da localidade. Uma das moradoras considerava uma prática rotineira seus pais realizarem jejuns de um dia inteiro na Sexta-Feira da Paixão; acrescentou ainda que não comiam carnes durante toda a Quaresma e que a impediavam de brincar, arrumar a casa e até mesmo pentear o cabelo na Sexta-Feira Santa.

A propósito disso, é possível elevar a privação alimentar a um patamar que envolve valores da cosmologia católica considerados coerentes e necessários para aquele sistema: é nítido que este privar-se extrapola os níveis puramente alimentares. Um dos argumentos de maior difusão está na comparação entre as nuances das penitências realizadas pelos católicos e o quadro de sofrimento ao qual Jesus foi submetido, criando outro nível de busca pela incorporação a ele pela reatualização de seus flagelos, dores e sofrimentos. Sustentam esses pressupostos os seguintes trechos:

Observante homem: E a semana santa ser um momento de reflexão é uma forma de você corresponder né? Na qual se Jesus jejuou aqueles dias todos, o que custa a gente jejuar, alguns dias, sentir na pele o que é fazer um jejum, o sacrifício que é, então é uma coisa assim, quando você vence o dia, você se sente aliviado também, apesar de você não ter comungado, no final do dia você está leve.

Conformista mulher: Faço. Porque, um que a família faz e a gente acompanha. E outra que né, Jesus ficou lá 40 dias sem comer, a gente pode ficar sem comer. Aqui em casa e da família, a gente fica quarta e sexta sem comer carne, todo mundo da família.

Conformista homem: A nossa religião, Jesus fez penitência na quaresma toda, teve as tentações lá e nós fazemos um mínimo, porque se fosse olhar realmente a gente tinha que fazer muito mais coisas. Mas o mínimo que a gente pode fazer, pro nosso bem mesmo.

As ações realizadas nitidamente têm suas principais inscrições nos corpos de seus fiéis, seja na alimentação, seja na rejeição a um prazer como o de brincar, seja na negação das obrigações trabalhistas. Esse quadro de referência amplia seus contornos com os dizeres de uma das senhoras, durante a oração dos trinta e três credos, quando ela disse que a mãe sustentava tais práticas realizando a seguinte referência: “[...] a Virgem Maria acompanhando Jesus pelo calvário, não se preocupou em pentear cabelo [...]”. Esse contexto guarda semelhanças com a seguinte explicação de Camargo (1979, p. 234):

As limitações alimentares e o respeito à interdição do trabalho são, no entanto, rigorosamente respeitados, sob pena de sanções sobrenaturais das mais severas. O ritmo de sacralização do tempo varia também em função dos santos mais importantes em cada região. Ele segue sempre, entretanto, as variações do ciclo litúrgico local, e é pouco marcado pela ênfase hebdomadária predominante na sociedade urbana.

O autor não se dá conta das fortes implicações corporais das penitências e seus apontamentos valorizam a representação do sofrimento com inspiração em personagens da base católica. Gélis (2008) enfatiza que essa busca se dá principalmente pela valorização do sofrimento, expresso por sua vez nos corpos dos fiéis com destaque. Em outras palavras, quando o fiel estabelece comparações entre o seu jejuar penitente e o jejuar forçado de Jesus, ele almeja reatualizar aquele estado, para retribuir e agradecer as ações da divindade em sua vida, valorizando e aceitando aquele instante de sofrimento. Isso é devido à aspiração de assemelhar-se ao sofrimento de Cristo, que tem o corpo como maior obstáculo e inimigo a ser vencido, mas o tem também como o principal meio para atingir tal estado. Desse modo, os procedimentos penitenciais se tornam valores de grande representação para as condutas do vivente católico em seu caminho para a salvação, para que assim o indivíduo católico consiga a purificação necessária para estar em equilíbrio com a cosmologia católica.

### **3.1.7. Milagres e Promessas**

As promessas e os milagres também são elementos da cosmologia católica que podem ser articulados à experiência religiosa como representações que valorizam a penitência. Eles estão amplamente relacionados ao culto santo, embora exclusivamente ao contexto da

reciprocidade estabelecida entre os santos e os devotos. Em Brumal não é diferente, como pode ser observado nos trechos a seguir:

Observante mulher: Eu ofereço meu jejum mesmo mais em pedido a Deus mesmo, proteção para meus filhos, meus sobrinhos, mais por uma bênção para a família mesmo. É sempre, tudo que eu faço é em função de família, meu jejum é direcionado. A gente tá sempre pedindo Deus alguma coisa, né? E tudo que eu posso oferecer eu também ofereço, mas meu jejum é pra família.

Conformista homem: Na sexta-feira da paixão eu não como carne. Porque eu faço? É o que eu falei antes, por criação. Isso veio dos meus avós, passou pelos meus pais e chegou até mim.

Nota-se que o fiel estabelece uma troca com os santos, na qual ele se priva de algo para obter algo. Essa relação de reciprocidade é discutida por autores como Camargo (1973), Brandão (1986) e Queiroz (1973). Podemos ampliar a discussão fazendo menções à busca por um estado de incorporação à santidade, principalmente à figura central do catolicismo, Jesus Cristo. Nesta perspectiva, o católico passa a possuir mais um aliado para enfrentar as dificuldades inexatas do viver humano. São exemplos dessa condição inexata as proteções comunitária e individual, especialmente as relativas à perda da saúde e as contra as forças do profano. Isso remete a uma das características do catolicismo praticado no meio rural, o maniqueísmo, ou a sempre presente batalha entre bem e o mal (Zaluar, 1980). Além disso, essas ações sagradas devem ser praticadas em sinal de agradecimento e com o intuito de que a sua prática continue constantemente, de acordo com as necessidades comunitárias e individuais. Assim, os fiéis, a fim de manter tal equilíbrio, realizam novenas, ladainhas, orações e festejos em honra aos santos.

Neste sentido, Zaluar (1980, p. 169) diz:

Para obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com aqueles, estabelecendo-se uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas. [...] A categoria *promessa* denotava, ao mesmo tempo, o pedido feito ao santo, a dívida a saldar e a efetivação do pagamento ao santo, especialmente quando se tratava de *ex-votos*, também chamados de *promessa*.

Outros momentos das observações colaboram à sustentação desse quadro de referência. Nos registros do mês de janeiro anotamos a visita de uma moradora, devota de Santa Luzia, que passava de casa em casa solicitando dinheiro para a santa. O dinheiro arrecadado seria revertido às ações sociais do curato. Esperava-se a restituição de uma

condição de saúde, pois a moradora estava com problemas de visão e pediu a Santa Luzia que a curasse. Outro desdobramento diz respeito à promessa que a senhora realizou, cuja ação consistia em, durante toda a sua vida, no dia de Santa Luzia, andar por Brumal, de casa em casa, pedindo dinheiro. Como pode ser averiguado, o caráter penitencial que marca as vicissitudes relativas ao sofrimento na cosmologia católica acompanha o imaginário e a experiência religiosa dessa senhora, sendo expresso em seu corpo, pois ela necessita se deslocar por todo o lugarejo sem auxílio de transporte, somente em caminhada. E, para aumentar as representações da penitência inscritas em seu corpo, ela leva consigo um quadro de aproximadamente 40 cm com a imagem de Santa Luzia e uma sacola onde coloca o dinheiro arrecadado.

Outra promessa paga com penitência, com grande mobilização corporal, foi verificada durante o hasteamento do mastro da Cavallhada em honra a Santo Amaro, no mês de julho. Nessa celebração, cerca de 30 homens se reúnem no centro do espaço dedicado à manifestação para erguer um mastro de eucalipto com aproximadamente oito metros de comprimento e pesando mais de 500 kg. É importante dizer que nem todos os que participam de tal momento o fazem por promessa, pois há aqueles que o realizam simplesmente com o intuito de ajudar no desenvolvimento do festejo. Assim, aqueles que estão a honrar as suas respectivas penitências se organizam com alguns artefatos de madeira e as ações que realizam formam uma interessante coreografia, que envolve força, destreza, equilíbrio e sincronia coletiva para conseguir o hasteamento do mastro. Com isso, o corpo e as ações por ele realizadas, são oferecidos como partes do acordo de reciprocidade entre fiel e santo estabelecido no imaginário popular.

Por fim, durante as observações feitas na comunidade durante o mês de maio de 2012, uma senhora relatou a realização de outra promessa. Ela disse que acompanhava outra senhora, que era sua vizinha, no cumprimento da promessa dela, que consistia em sair de Brumal, em caminhada e descalça, e ir até a comunidade de Sumidouro. O trajeto possui em torno de três quilômetros e foi escolhido porque a comunidade de Sumidouro celebrava nessa data os festejos em honra a São José. Sendo assim, como pode ser verificado, o corpo torna-se a estrutura ofertada para a realização da ação sagrada do Santo em questão. Assim, através do cansaço corporal, o sentimento e o valor da penitência são alcançados pela devota.

Desta maneira, as ações aqui descritas representam lealdade, honradez, devoção, respeito, gratidão e reavivamento da ação sagrada dos santos como intercessores das dificuldades enfrentadas no dia-a-dia sociocultural humano. Assim mantêm-se as relações de

reciprocidade, através de contraprestações necessárias ao imaginário popular, para que haja a continuidade da ação sagrada dos santos no cotidiano dos devotos. Uma vez que as promessas são realizadas com intuito de se obter algo, algo também é oferecido para tanto. Em nosso caso interessam os seus desdobramentos corporais, principalmente os que valorizam o sofrimento e as privações para muito além da ressonância alimentar. Segue o seguinte fragmento:

Conformista homem: Já fiz promessa já, pra conseguir um bom emprego. Foi isso. E a graça foi que eu conseguir esse emprego na Vale hoje. E graças a Deus [comovido] tá muito bom onde eu trabalho, então eu agradeço primeiramente a Deus e depois tudo fica tranquilo. Eu fiz a promessa pra Santo Expedito, santo das causas impossível e foi isso aí [ressabiado, como não querendo contar o que prometeu].

Observante mulher: Pouco tempo atrás, eu fiz uma novena, em que eu alcancei uma graça, fiz essa novena, e geralmente na novena, pede-se para publicar um milheiro, mas eu já fiz com a intenção de publicar a graça na santa, ela ainda tá em beatificação e não é muito conhecida, ela chama-se irmã Benigna. Eu fiquei sabendo, e fui atrás de fazer a novena, e tive a graça alcançada.

Diácono: Que eu me recordo eu fiz uma promessa apenas, mas quando eu era muito novo. Eu tinha muita vontade de ir para a Aparecida do Norte, porque o pessoal daqui, lá da casa de tia, sempre ia, então eu fiz a promessa que na procissão eu iria andar descalço, de fato, de criança mesmo.

Observante mulher: Já fiz pra Santo Amaro, várias. Eu torci o pé e tive de fazer uma cirurgia, aí eu torci de novo. Aquela linha que tem na sola do pé, aí eu machuquei, foi uma torção muito estranha, que eu torci e bati em falso em um degrau. E o degrau era bem mais alto que eu pensava, e como eu sou muito gorda. Aí eu tirei radiografia, tomei muito antiinflamatório, fez repouso e fiz promessa a Santo Amaro e consegui, e agora eu já tô bem, e os remédios eu já parei de tomar, já tem uns 40 dias que eu não tomo remédio. E eu pensei ficar tomando remédio a vida inteira, então fiz promessa, e não tô sentindo tanta dor mais não.

As consequências desta última promessa direcionam-se para a questão corporal: a busca pela recuperação de uma entorse no pé. Como para o fiel os métodos consolidados socialmente, relativos a práticas medicinais, não surtem resultados, ele encontrou em sua devoção uma possibilidade a mais de cura. De acordo com Corbin (2008, p. 96):

Em suma tudo acontece como se, em seu desejo de fazer crer no milagre, os organizadores quisessem expor o corpo e as deformidades desses doentes, diante dos quais a ciência revelara-se impotente, e que manifestavam claramente a necessidade da ajuda sobrenatural de Deus, oferecida à humanidade sofredora.

Os desdobramentos da recuperação da saúde assumem outras peculiaridades, como a realização de uma promessa para alguém adoentado. Essa prática confirma a relação de

reciprocidade entre fiel e santo remonta outro valor cristão: a fraternidade, a preocupação com o coletivo nas instâncias intrafamiliar e extrafamiliar, como no exemplo abaixo:

Devota: Também já fiz sim. Uma vez eu fiz pra São Sebastião, pro meu primo Pedro, porque em Santa Bárbara, teve uma infecção hospitalar generalizada, dois dos bebês que nasceram no mesmo dia dele tinham morrido e ele estava muito doente. Eu fui lá ver ele, mesmo sem poder, mas como eu era mais alta, os médicos deixaram, eu vi ele pele e osso, fiquei muito triste. Aí uma tia, falou reza pra ele, porque Deus olha muito pras rezas de criança. Aí eu fiz pra São Sebastião, quando ele sarou, eu coloquei uma vestimenta vermelha nele, pro dia de São Sebastião. Eu não tinha tecido vermelho, aí fiz de papel crepon, ele comeu o crepon inteiro, no final ele tava todo vermelho [risos]. Mas a promessa foi cumprida.

É importante pontuar que o corpo é sempre o protagonista de tais pressupostos, seja para recuperar o estado de saúde, seja como elemento a ser ofertado em troca da ação divina. Para Corbin (2008, p. 97), “a cura milagrosa diz respeito, no mais alto grau, à história do corpo. Ela faz apelo a todos os recursos emocionais e físicos dos indivíduos em questão”.

### 3.1.8. Ex-votos

Os ex-votos também devem ser inseridos nas categorias das promessas e dos milagres com vistas às representações da ação do sagrado e, no presente caso, direcionados para as questões corporais. A prática votiva pode ser dividida em três fases: o pedido do fiel, geralmente relacionado à restituição da saúde, principalmente a sua e/ou a de familiares; a concretização do pedido, ação de responsabilidade do santo requisitado; e a confecção e a doação artística do artefato que simbolizará e particularizará o milagre, confirmando a eficácia do sagrado por parte de tais personagens do enredo católico.

Zaluar (1980, p. 171) discute a questão ex-voto do seguinte modo:

Era o pagamento ao santo, feito com uma representação iconográfica do objeto da benção: fotografias da pessoa beneficiada pelo santo, modelagem das partes do corpo afetadas pela doença e curadas. O *ex-voto* é, portanto, também um símbolo do oferecimento pessoal e direto aos santos.

A forma particular que o indivíduo encontra para demonstrar a gratidão e a ação do inefável sagrado é a reprodução em cera, fotografia ou madeira da parte do corpo que foi curada, e a doação de tais artefatos para o espaço sagrado destinado à ação da santidade. Ao observar peças de cera que ilustram crânios, pernas, mãos, braços, muletas e fotografias, constatamos que o indivíduo católico não vê somente a anatomia dessas imagens, mas sim a ação do sagrado, mediada pelo santo protetor que colaborou à restituição da saúde do fiel.

Não obstante, a relação entre cura, sagrado e imaginário popular, com vistas à retribuição votiva, guarda semelhanças com a prática grega, de camadas mais pobres, de culto a Asclépio. Os adoentados seguiam aos templos, onde eram orientados por sacerdotes a cumprir uma série de ações, entre as quais dormir próximo a estátua de Asclépio, pois em sonhos eles receberiam as informações para curar a sua doença. Quando fosse confirmada a cura, o **ex-adoentado** [grifo nosso] deveria ofertar uma peça de metal ou cera, representando o órgão afetado, e uma tábua talhada com a descrição de seu caso (NOVAES, 1989).

Retomando a Brumal, particularmente na Igreja Matriz, há um espaço reservado a tais peças, que representam as ações de cura realizadas por Santo Amaro. Esse local representa não somente um depósito iconográfico, mas sim o espaço sagrado das ações de Santo Amaro. Portanto, quando os fiéis olharem ou se dirigirem a tal local tenham convicção da força sagrada e eficaz de Santo Amaro.

### 3.1.9. Os santos e as imagens

Por fim, gostaria de acrescentar ao amplo culto referente à ação sagrada dos santos algumas reflexões relativas às imagens que os representam. Em outras palavras, quando o católico pede a intercessão do santo por intermédio de uma imagem que o representa, ele não o faz para a figura de gesso ou madeira mas, segundo sua concepção, o faz para o próprio santo.

Segunda essa perspectiva, nos meses de janeiro, fevereiro e março de 2011 nos dedicamos a realizar um registro iconográfico das imagens dos santos de Brumal que ocupam os templos oficiais da Igreja Matriz de Santo Amaro e da Capela Nosso Senhor dos Passos. Nessa empreitada, além de buscar compreender a eficácia do sagrado, mediado pelos santos

locais, foi possível apresentar novos apontamentos relacionados às corporeidades. A primeira constatação confirma que o Santo de maior representação para a comunidade de Brumal é Santo Amaro, o protetor local. Logo a seguir, estão as imagens da Virgem Maria, Nossa Senhora das Dores, Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora Aparecida. Isso se deve ao nível de representação que esses personagens assumem perante o Catolicismo como um todo, e que, conseqüentemente, é reproduzido no campo imagético religioso local.

Por outro lado, no intuito de partir para o delineamento das expressões corporais dessas imagens, constatamos que, num primeiro plano de observação, todas representam a imagem anatômico-corporal do que se acredita haverem sido os personagens por elas representados. De modo que, ao observá-las, o fiel não veja somente uma bela escultura em madeira ou gesso, mas o próprio santo ou santa.

Verificamos também que as imagens apresentam semelhanças entre si, no que diz respeito às suas peculiaridades, embora seja preciso salientar que, por representarem figuras religiosas específicas, também expressam características que lhes são próprias e que lhes foram conferidas pelo Catolicismo em sua cosmologia. Parece-nos importante apresentar algumas especificidades para melhor compreensão daquilo que queremos transmitir. Primeiramente chamamos atenção ao fato de que a aparência física atribuída às imagens é, em sua grande maioria, a de indivíduos jovens, caucasianos, cujos rostos manifestam expressões de ternura e também de dor. Outra especificidade diz respeito a particularidades das biografias dos homens representados agora por imagens de santos, sempre em conformidade com o que é difundido pelo catolicismo sobre a vida desses indivíduos. Observamos que, no caso de Brumal, as imagens de São Sebastião e de São José oferecem bons exemplos para reflexão: São Sebastião é representado pela imagem de um indivíduo branco, com várias flechas introduzidas em seu corpo e forte expressão facial de sofrimento. Essa particularidade, que não foi escolhida por acaso pelo artista que elaborou a imagem, confere a esse santo, na cosmologia católica, a condição de intercessor de pessoas doentes e feridas junto a Deus. Já a imagem de São José, representa um homem branco com barbas, de fisionomia contida e serena. São José representa no catolicismo o santo intercessor junto a Deus, do desejo de manter a família unida e harmoniosa. Assim, constatamos que, graças a uma construção artística de traços e formas, as imagens representam ações sagradas desses personagens cujas vidas religiosas os habilitam a interceder junto a Deus em benefício do católico **comum** em seu dia a dia.

Entre as principais consequências de tais representações inclui-se o fato de elas servirem de referência para a construção da cosmovisão do indivíduo católico. Assim, ao contemplar e reverenciar as imagens, os fiéis encontram nelas modelos de procedimento e procuram trazer para as suas vidas as virtudes, os valores e o enredo das vidas dos santos representados, segundo a tradição católica, que determina o que as imagens objetivam representar, o que exige significativas representações corporais. Em outras palavras, ao contemplar a imagem de São Sebastião, o católico retoma a valorização do sofrimento e das penitências nas ações católicas que deve adotar para viver bem. Do mesmo modo, o fiel adquire a convicção de possuir mais um aliado/protetor para o enfrentamento das diferentes doenças a que todos estamos sujeitos. Simultaneamente, ao observar a imagem de Santo Amaro, ele entende que esse santo, cuja imagem ocupa a posição mais elevada no altar da Igreja Matriz, é o principal mediador e que, hierarquicamente, depois de Jesus Cristo e da Virgem Maria, é Santo Amaro que intercederá por ele junto a Deus. Ao contemplar as imagens o fiel também experimenta sentimentos de segurança, gratidão, respeito e proteção, que o capacitam a lidar com questões que extrapolam as possibilidades de controle individual e coletivo em seu viver diário.

### **3.1.10. Senhor dos Passos – Ressonâncias Corporais**

Nossos registros possibilitaram identificar a condição de pluralidade relativa às nuances do sofrimento religioso, expressos em representações corporais. Em Brumal, durante as observações, pudemos identificar a existência de um espaço oficialmente dedicado ao culto ao sofrimento, por meio da figura central do catolicismo: Jesus Cristo. Esse local recebe o nome de Capela do Nosso Senhor dos Passos e apresenta diversos elementos que remetem ao contexto de sofrimento que envolveu a crucificação de Jesus. No presente contexto, é importante e significativo levantar as consequências de tais representações sobre o corpo.

Logo ao chegar, ainda na área externa do templo, o fiel encontra uma grande cruz de madeira, com diferentes artefatos, também de madeira, que simbolizam os sufrágios da crucificação do Jesus histórico. Entre esses elementos incluem-se os cravos que pregaram suas mãos e seus pés, a lança do destino que perfurou seu peito, o galo que anunciou as três negações do discípulo Pedro, a hóstia e o cálice, que representam o corpo e o sangue do

Cristo. Tais elementos acham-se ali inseridos para integrar a construção imagética católica do sacrifício do Cordeiro, e reatualizar, no presente, a narrativa do sofrimento da figura central do cristianismo. Nesse sentido, segundo Gélis (2008), “os instrumentos da paixão simbolizam o percurso doloroso do Redentor e cada um deles lembra, por sua materialidade, um momento de aviltamento de seu corpo”. Vemos, assim, que a Igreja possui múltiplas estruturas que possibilitam rememorar, reviver num plano simbólico e, ao mesmo tempo, preservar as principais e mais significativas bases de sua cosmologia, para realizar a contento o seu empreendimento normativo.

Ao ingressar no espaço interno da pequena capela o fiel encontra, num único altar ali existente, as imagens de Nossa Senhora das Dores, Sagrado Coração de Jesus, Imaculado Coração de Maria e São José. No centro de tudo encontra-se o Santo Sacrário. Essas imagens estão organizadas de forma a compor, graças a seu simbolismo, um espaço de culto ao sofrimento, pois representam o sofrimento materno, o paterno e, na peça central, a do Sacrário, o sofrimento máximo, do próprio Cristo, cujo corpo, transubstanciado em hóstia, encontra-se onde deve encontrar-se: no centro da mensagem cristã.

O destaque imagético da capela é dado a duas imagens de Jesus em tamanho real. Em uma delas seu corpo está semi-inclinado, carregando a cruz. Traja vestes roxas, traz a coroa de espinhos ferindo sua cabeça e partes despidas de seu corpo permitem que sejam vistas as chagas que suas quedas na subida ao Calvário produziram em seus braços e pernas. A outra imagem representa Jesus morto: deitado em uma estrutura de madeira, com as chagas à mostra, o corpo quase completamente coberto por um pano branco.

Essas imagens são expostas para além desse espaço da capela, pois protagonizam certas manifestações religiosas durante a semana santa local: a imagem de Jesus carregando a cruz é colocada no início da procissão do Senhor dos Passos, que seguirá rumo ao encontro com a procissão de Nossa Senhora das Dores. Quando esses dois cortejos encontram-se os grupos fundem-se, formando a Procissão do Encontro. Essa procissão ocorre todas as terças-feiras da Semana Santa. A outra imagem de Jesus, já morto, é conduzida na sexta-feira durante a procissão que conduz a celebração religiosa oficial da Sexta-Feira da Paixão ao encontro com o teatro religioso realizado no local.

Durante a Procissão do Encontro evidencia-se uma série de posturas e de gestos dos participantes, como elementos fundamentais do evento. As principais ações observadas por nós foram a semi-inclinação de cabeça, a fisionomia contida, a adoção de semblantes de

tristeza, devoção e piedade e um caminhar lento. Com isso, os fiéis, baseados em sua cosmovisão, partilham, ainda que momentaneamente, dos sofrimentos de Jesus e de sua Mãe Maria. Nas reproduções ritualísticas rememora-se o passado de sofrimentos e busca-se reatualizar a força regeneradora do sacrifício do Cordeiro.

Durante a Semana Santa em Brumal, particularmente na quarta, quinta e sexta-feira, tem lugar a encenação teatral no largo da igreja, a céu aberto, dos últimos momentos da vida de Jesus Cristo. Os atores são os próprios fiéis da comunidade que, organizados, fundaram o Grupo de Teatro Arte Sacra. Assim, questões da interface da arte com a religião são marcadas por apropriações que perpassam a dimensão imagética. Para Montes (1998, p.104) “desde os primeiros jesuíticos, o teatro, a dança, a poesia e a música havia se integrado ao arsenal catequético, evidenciando que era preciso aturdir as almas, para conquistá-las e elevá-las à grandeza inefável do sagrado”.

Essa discussão poderia ser ampliada para o domínio do religioso e do atual panorama social brasileiro, cuja principal característica é a perda da centralidade por parte da religião católica, no projeto coletivo de organizar e orientar a experiência de vida de grande parte da população. Assim, o uso de recursos artísticos, como o teatro, pode ser interpretado como integrante de um conjunto de respostas à crescente população de protestantes (MONTES, 1998).

Desse modo, a encenação em Brumal também integra o conjunto de ações religiosas da Sexta-Feira Santa, pois em determinado momento da representação teatral, Jesus é levado ao Calvário para ser crucificado. O Calvário é construído em frente à Capela Nosso Senhor dos Passos. Ao final, o padre toma a palavra e realiza uma pequena celebração, ao término da qual os fiéis presentes saem em procissão rumo à Matriz. A procissão obedece à mesma estrutura das demais, com as pessoas organizadas em duas filas, tendo ao centro as figuras religiosas oficiais e leigas, uma das quais carrega o principal símbolo da cerimônia: a cruz. Chegando à igreja Matriz os fiéis, em breve cortejo, deslocam-se até o altar central, espaço em que se encontra a imagem do Senhor dos Passos. A imagem de Jesus já morto também está posicionada, ainda envolta em um pano branco, porém já enfeitada com folhas de manjeriço. À medida que as pessoas passam pela imagem, realizam breves orações, acrescidas da retirada de ramos do manjeriço e de sinais de reverência à Santíssima Trindade.

As ações corporais demonstram que os fiéis assumem o fato de que tais representações valorizam o sofrimento, a penitência e o luto. Por isso a procissão é realizada em ritmo lento, os cânticos são tristes, as pessoas permanecem em estado de introspecção, com as cabeças baixas e as fisionomias entristecidas. Ao passarem junto à imagem do Senhor dos Passos fazem o sinal da Santíssima Trindade e o fazem para agradecer, pois no imaginário católico, Jesus morreu para salvar a humanidade.

### **3.1.11. Sexta-feira da Paixão: ápice das representações do sofrimento em Brumal**

As observações realizadas durante a Semana Santa em Brumal fornecem informações suficientes para que se possa conferir à Sexta-Feira da Paixão a condição de ser o dia do calendário religioso dedicado à valorização das representações penitenciais e de sofrimento. Indubitavelmente, nesse dia Brumal é tomado por uma aura de recolhimento e tristeza. Não são vistas crianças brincando; os bares e o comércio em geral permanecem de portas fechadas; não se ouve música alta e, praticamente, não há transeuntes nas ruas.

Na igreja Matriz de Santo Amaro, principal templo das manifestações católicas do lugar, três cortinas roxas são afixadas nos altares cobrindo-os totalmente. Ainda no templo, a imagem da Virgem Maria tem sua vestimenta azul e branca substituída por um manto e um véu roxos, cor que simboliza luto e dor. Com isso, Maria, mãe de Jesus, passa da condição de Mãe Virgem para a condição de *Mater Dolorosa*, mãe que acompanhou o filho até o último momento, sofrendo a dor que somente uma mãe pode sentir, ao ver um filho torturado, humilhado, crucificado e morto. A retirada das cortinas e da vestimenta de Nossa Senhora somente ocorrerá no domingo de Páscoa. Portanto, ao desenvolverem tais ações ritualísticas, as lideranças religiosas colaboram na montagem de um enredo que dá destaque a representações de caráter penitencial, de sofrimento e luto, que ganham destaque nos olhos do fiel e marcam seus sentimentos.

O enredo inclui a manifestação da denominada Via Sacra, ou *Via Crucis*, caminho da Cruz. Essa procissão solene, de caráter penitencial, tem por objetivo representar 14 ou 15 momentos do caminho percorrido por Jesus, desde seu julgamento até o Calvário onde é crucificado. (NUNES, 2008). Corbin (2004) acrescenta a isso, que a Via Sacra representa, em

cada uma de suas estações, a possibilidade do fiel lembrar e reviver o sofrimento progressivo do corpo de Cristo.

As principais expressões corporais observadas durante a Via Sacra confirmam a percepção de tratar-se de um processo de valorização individual e coletiva do sofrimento. A representação penitencial está expressa na fisionomia de introspecção que os fiéis assumem, em sua postura contida, no profundo silêncio durante o trajeto, somente interrompido pelo som das orações próprias dessa ocasião. Logo à frente do grupo encontra-se o cruciferário, indivíduo que carrega a cruz, principal elemento do sacrifício de Jesus. Também é de responsabilidade do cruciferário manter o ritmo lento da caminhada, o ritmo lento dos passos de todos os presentes. Assim, as representações de luto, respeito e penitência contam com o corpo para serem expressas.

Como foi dito, a Via Sacra possui 14 ou 15 estações, que representam os momentos-chaves do caminho doloroso percorrido por Jesus até o Calvário. Em Brumal essas estações são representadas pelas casas dos próprios moradores da Rua Principal e toda vez que os moradores passam de uma estação a outra, a moradora condutora do momento pronuncia os seguintes dizeres: “*Nós vos adoramos e bendizemos!*”, e suas palavras são acompanhadas de uma semi-inclinação do tronco por parte dos fiéis, que assim expressam solenidade, reverência, respeito e submissão em honra ao sofrimento vivido pelo Cristo.

Constata-se, assim, que as expressões próprias dessas circunstâncias inscrevem-se nos corpos dos participantes, pois, segundo sua cosmovisão, ainda que expressa simbolicamente, esses rituais servem ao propósito de rememorar os sofrimentos de Jesus. Em outros tempos e fora do contexto da Via Sacra, era bastante comum ouvir na localidade expressões como: “*Se Jesus sofreu assim, porque eu não posso?*”, ou “*Jesus foi crucificado e sofreu bem mais do que estou sofrendo.*”. Essas expressões verbais sugerem a valorização do ato penitencial, que associa-se à necessidade que o fiel católico tem de incorporar sua relação com Cristo.

Além disso, a Sexta-Feira Santa em Brumal apresenta uma manifestação bastante peculiar, própria desse local, que contribui para a reflexão sobre o dia dedicado à valorização do sofrimento e da importância do ato penitencial. A manifestação a que nos referimos é de exclusividade de uma das famílias tradicionais da cidade e foi intitulada *oração dos trinta e três credos*, por essa mesma família.

### 3.1.12. Oração dos trinta e três credos

Inicialmente, cabe assinalar que a manifestação aqui referida deve ser articulada às expressões penitenciais que marcam a Sexta-Feira da Paixão. Se Brumal é envolvido de maneira geral por essa aura de recolhimento, tristeza, respeito e dor, isso em muito se deve às tradições preservadas nos contextos familiares locais. Tradição, coletividade, família e individualidade fornecem as estruturas básicas indispensáveis para a constituição das representações por nós observadas.

A oração dos trinta e três credos tem lugar na casa de uma das moradoras da cidade e conta com a presença de todos os membros da família: irmãs, irmãos, cunhadas, cunhados, filhas e filhos, netas e netos, noras e genros. Segundo relatam, eles dão prosseguimento ao que seus pais e avós iniciaram e transmitiram aos filhos, esperando que esses ensinamentos fossem repassados de geração em geração.

Sobre a importância desse ritual familiar, afirmam os seus praticantes que ele serve ao propósito de manter a tradição, os elos, os valores familiares e, principalmente, a união familiar por meio da fé. Uma das mulheres dessa família é enfática ao dizer que “(...) *a fé remove montanhas (...)*”.

Outras informações ali obtidas contribuem para a reflexão sobre as representações desse dia e de suas ressonâncias nos corpos do fiel católico. Outra das mulheres dessa família diz que era comum na sexta-feira da Paixão a família inteira jejuar, as crianças serem impedidas de brincar, todos serem impedidos de brigar, de arrumar a casa e até mesmo de pentear os cabelos. Essas ações constituem representações nitidamente associadas ao enredo geral do dia, pois incluem o reconhecimento da importância do respeito, da submissão, da penitência, da tristeza e do luto. Em uma das informações fornecidas esse pressuposto fica particularmente comprovado: os adultos justificavam tais ações amparados pelas personagens e pelo enredo histórico próprios da sexta-feira da Paixão. Em um dos momentos de nossa entrevista eles mencionaram que a Virgem Maria, ao testemunhar os sofrimentos de seu filho, não preocupou-se com a arrumação da casa, nem pensou em pentear os cabelos. Do mesmo modo, ao atentarmos para as nuances da expressão corporal, encontramos indicativos que comprovam os argumentos de Gélis (2008), sobre a busca que o católico realiza visando a incorporar-se ao Cristo, por meio de atos penitenciais, como ascese e privações de prazer.

Vale ainda trazer para este debate os motivos que determinaram que essa reza ocorresse em casa e não na igreja. Segundo as informantes, a presença de figuras religiosas oficiais era mínima na Brumal de outrora. A ausência do clero oficial pode ter sido, e muito provavelmente foi, uma das condições de estruturação e configuração do catolicismo denominado popular (CAMARGO, 1973; QUEIROZ, 1973). A ausência do clero em Brumal é confirmada por informações obtidas em nosso levantamento bibliográfico, particularmente na obra *Visitas Pastorais de Dom Frei da Santíssima Trindade (1821 – 1825)*, de 1998, que registra as visitas desse representante do Clero nas comunidades sob custódia da Arquidiocese de Mariana. Em apontamentos sobre uma de suas visitas ao então arraial de Brumal (LIMA e OLIVEIRA, 1998), ele descreve que o arraial possuía aproximadamente 1000 almas, não faz menções às características da população da época, caracterizando-a apenas como “um povo bastante reservado”.

Quanto ao enredo dessa manifestação religiosa, cabe dizer que ela transcorre do seguinte modo: os membros participantes reúnem-se todos os anos na sexta-feira da paixão para realizar a oração de trinta e três credos. Eles não conhecem a razão pela qual são trinta e três credos, mas garantem que desde o início desse rito a oração do Credo é intercalada com outra oração, que diz o seguinte: “*No campo de Josafá encontrei meus inimigos, perguntarão responderei temes a mim ou temes a cruz? Não temo nem temerei, pois no dia da morte paixão trinta e três credos rezei*”. Essas orações são repetidas por trinta e três vezes.

Uma especial atenção a essa oração que passou a ser articulada ao Credo é possível identificar a forma como são representados alguns elementos da cosmologia católica, entre os quais ganha destaque a necessidade e a importância de ter fé, tanto na Igreja quanto nos seres espirituais. Nessa oração também são retomados elementos importantes do culto, entre os quais o culto aos santos e o valor da ressurreição. Por fim, a oração busca obter proteção contra os inimigos que a vida apresenta. Esse quadro fica melhor entendido ao retomarmos as características do catolicismo praticado nas veredas rurais, que inclui entre suas principais características o constante quadro maniqueísta que tem, de um lado, o Bem, representado pelo catolicismo e, de outro lado, o Mal, representado por tudo o que contradiz o cosmo católico.

Outra ação bastante peculiar a ser ressaltada, e que diz respeito ao corpo, é a forma de contar os trinta e três credos. Cada membro participante fica com um punhado de trinta e três feijões e a cada credo terminado, um feijão é separado do punhado inicial. A ressonância corporal em destaque refere-se aos pequenos gestos de separar os feijões durante a contagem. Essa ação gestual pode ser entendida como a construção da eficácia do sagrado para aquele

momento, pois cada feijão separado de um punhado para compor outro, representa um deslocamento pessoal rumo ao que se deseja obter por meio da oração: estar cada vez mais próximo daquilo que se almeja conquistar. Vale dizer também que a representação penitente, reflexiva, de luto e de respeito fica garantida, pois durante boa parte dessa manifestação religiosa os participantes permanecem reflexivos, expressam tristeza e apresentam fisionomia contida, embora ocorram momentos de sorrisos pela alegria do conagração familiar e não oficial da ocasião.

Por fim, o momento é sacralizado quando, ao fim do último credo rezado e do último feijão deslocado, uma das senhoras pede a todos que fiquem em pé e que formem um círculo dando as mãos uns aos outros para, juntos, rezarem as orações do Pai Nosso e da Ave Maria. O círculo e o dar as mãos representam a união familiar sob a égide católica, tendo como norteadores, a figura de Jesus e da Virgem Maria. Aqui, o corpo é instrumento decisivo no processo de interiorização, exteriorização e na experiência de comunicação com o Sagrado.

Os elementos descritos possibilitam entender como o fiel situa-se em relação ao Sagrado e, a partir disso, como certos elementos inscrevem-se em seus corpos, seja na ação gestual, nos jejuns ou mesmo no abster-se de determinados prazeres. Assim, essa manifestação religiosa, como as outras desse período do ano, também tem suas bases na valorização do sofrimento de Jesus Cristo e da Virgem Maria.

### **3.1.13. Matrimônio**

Popularmente conhecido como casamento, o sacramento do matrimônio representa a aliança estabelecida entre homens e mulheres sob a égide católica. Ao longo da história cristã verificaram-se mudanças significativas nos valores matrimoniais. Entretanto, a mais significativa para os debates talvez seja a que diz respeito ao ato sexual. Homens e mulheres, ao casarem-se, prometem o uso sexual de seus corpos somente para a procriação e não para a satisfação prazerosa advinda de momentos de volúpia (NUNES, 2008; CORBIN, 2004). Isso remete a elementos já mencionados, sobre o caráter monástico e a condição de castidade que o casamento exige, segundo o entendimento de como deva ser a vida sexual do casal segundo os preceitos católicos (LE GOFF, 1994). Com isso, os deveres conjugais assumiram representações ímpares de controle das necessidades sexuais de homens e mulheres. No

entanto, a Igreja vê-se diante de um quadro complexo referente aos níveis de proibição estabelecidos. Reconhecendo os riscos de estabelecer um quadro de reclusão muito severo, considerou melhor que o casal se entregasse as vontades de um e do outro, do que cometessem adultérios, prostituições e promiscuidades (CORBIN, 2004). A partir disso desenvolveu-se um quadro de negociações sobre os sentidos da castidade tendo, de um lado, a religião e o controle da sexualidade e, do outro, as necessidades sexuais humanas. Para ampliar o entendimento de tais constituições matrimoniais apresentamos a seguir um trecho de uma das entrevistas:

Devoto: Eu entendo que castidade também é fidelidade, no casamento. Por exemplo, um casal sendo fiel, ele também tá sendo casto também. Pra mim, o uso da camisinha, a Igreja não concorda, mas pra prevenir tantos filhos em famílias que não têm responsabilidade e estrutura, às vezes por falta de orientação. Eu acho que a Igreja, devia orientar mais os casais. Tem até o curso de noivos.

Sobre o sentimento de culpa presente nas referências sexuais, Le Goff (1994) e Corbin (2004) consideram que as mudanças religiosas para a questão sexual, fizeram comque esse sentimento tivesse presença constante no vivente cristão. O mesmo Corbin (2004) enfatiza as referências relacionadas à virgindade enquanto valor católico, o que somente é possível devido à valorização da Virgem Maria que, mesmo sendo mãe, preservou sua virgindade, pois em seu ventre estava o Salvador. Com isso, somado ao elemento salvação, a virgindade e a consequente castidade assumem ao longo da história católica valores e singularidades que permeiam de maneira substancial a cosmovisão e a maneira do católico viver a própria sexualidade.

Contudo, os valores religiosos e, no presente caso, a questão da sexualidade, podem ser modificados em níveis de representação segundo o momento histórico vivido, o que representa uma fragilização de valores institucionalizados, como pode ser visto no conteúdo de entrevistas realizadas:

Devota: A questão da castidade foi por opção mesmo. Mesmo o padre falando tudo aquilo, eu optei, hoje eu acho uma bobagem e não incentivo ninguém e nem se consegue e acho uma estupidez. Acho que a gente precisa ter experiência, com seu próprio marido, pra suavizar um pouco, porque a expectativa, que quando você vai pra uma lua de mel, que deveria se chamar lua de féu, é infernal.

Observante homem: Bom, isso aí ô Murilo. Na Igreja hoje, graças a Deus, os padres também estão com a cabeça voltada pra realidade do nosso mundo, então eles trabalham em cima disso, não apoiando o sexo em geral, abolindo a prostituição, as

orgias, então hoje graças a Deus a cabeça dos padres na prática estão muito tranquilas quanto a isso. Camisinha não é questão de proibir, eu acho que é questão de responsabilidade mesmo, nos dias de hoje é questão de responsabilidade mesmo.

Conformista mulher: Essa pergunta é um pouco mais complicada, porque do jeito que o mundo está hoje... Mas num sei [pausa longa] num sei não, porque o mundo de hoje está muito complicado. Igual relação sexual só depois do casamento, não existe mais, hoje não. Porque é bem complicado te responder. Ah num sei. Esse negócio de antes ou depois quem tem que saber, é cada pessoa. Porque hoje tem muita menina nova arrumando criança e não dá conta de criar depois. Aí acontece o que acontece, mãe abandonando menino.

Conformista homem: As leis da igreja católica e qualquer igreja, às vezes eu sou contra algumas coisas, outras eu concordo. Por exemplo, na época que essas leis foram estabelecidas era outro mundo né? Isso foi há muito tempo. Igual hoje, essa parte de uso de preservativos, eu acho que eles deveriam é incentivar, tem questão de doenças sexualmente transmissíveis, tem questões da pessoa por um filho no mundo e não ter condições de criar, daí já leva para a marginalidade, a violência.

Concomitantemente, o matrimônio traz consigo diferentes comemorações chamadas de bodas, com destaque para as de prata, ouro e diamante, que caracterizam os aniversários de 25, 50 e 60 anos respectivamente. Em Brumal essas manifestações matrimoniais transcorrem em datas escolhidas pelo casal, que geralmente opta por datas próximas à do aniversário de casamento.

Durante o período das observações em campo foram realizadas duas bodas - uma de ouro e a outra de prata. Os dois rituais não apresentam diferenças significativas quanto a seu conteúdo litúrgico, nem quanto à estrutura de seu ritual. A principal representação dessas celebrações reside na reafirmação do voto matrimonial. Além do casal, o padre assume função de destaque por ocupar a posição e assumir a condição de mediador do Sagrado, ao sacralizar aquela união entre um homem e uma mulher e reatualizar a força presente durante o ritual do casamento.

O padre interage de maneira direta com o casal, realizando um sermão que associa aos valores familiares católicos a jornada daquele particular casal na esfera comunitária. Somente depois disso, marido e esposa reafirmam seus votos e trocam as alianças. Esse é um momento de grande alegria e emoção do casal, da família por eles constituída e da comunidade, principalmente daqueles que acompanharam essa trajetória matrimonial.

Durante esse ritual sacramental de reafirmação de votos, a missa transcorre segundo os mesmos moldes estruturais de outras missas. A diferença consiste em que, à medida que a celebração se desenrola, personagens integrantes da trajetória do casal, tais como filhos e os padrinhos, passam a integrar o enredo da celebração. O momento chave é o da troca de

alianças e, nesse momento, as expressões corporais são de ordem gestual, pois as alianças são colocadas no dedo anular da mão esquerda de ambos. As alianças representam a união do amor estabelecido entre homens e mulheres sob a égide e os preceitos católicos. Tanto o noivo quanto a noiva utilizam sua mão direita para colocar a aliança na mão esquerda de seu cônjuge. Essas ações simbolizam a sacralização do momento e o significado de uso do lado direito do corpo, o lado sagrado, soma-se ao simbolismo das alianças, tornando evidente o caráter solene dessa celebração.

No caso específico do matrimônio, o padre pede a todos os padrinhos que estendam sua mão direita em direção ao casal para abençoá-los. Essa ação representa, a partir da utilização do lado sagrado, a possibilidade dos padrinhos, figuras de carinho e de confiança, colaborarem na sacralização e na concessão de bençãos naquela ocasião.

#### **3.1.14. Ordenação**

O sacramento da ordenação implica no direito de exercer funções eclesiais reconhecidas e organizadas pelo clero, entre as quais, a celebração eucarística. A abordagem desse sacramento mostrou-se necessária para atingir os objetivos do presente trabalho ao constataremos que um morador local dedica-se ao viver religioso. Durante as observações de campo constatamos que um jovem de aproximadamente vinte e seis anos, membro de uma das famílias que constituem a liderança religiosa leiga do local, estava em vias de ser ordenado padre: sua ordenação transcorreu em dois momentos do ano de 2012: em março ele foi ordenado diácono e, em dezembro, foi ordenado padre.

De fato, ao longo de sua história Brumal tem registrado a adesão de alguns membros de sua comunidade à vida religiosa católica. Além desse padre, Brumal reúne outros exemplos dessa adesão: uma irmã de caridade, outro padre e um bispo. Cada um deles foi designado para diferentes locais de ação no Brasil e na América do Sul. Vale destacar que o referido bispo teve uma estátua erigida em sua homenagem diante da Capela de Nosso Senhor dos Passos.

Algumas das expressões corporais do sacramento da ordem são de caráter ritualístico e manifestam-se durante o ato oficial da ordenação. Outras ações são relativas aos deveres e

privações próprios da vida religiosa, particularmente as relacionadas à castidade. Isso deve-se a determinações do Catolicismo, relativas ao estado de sacralidade exigida do representante mediador da celebração eucarística.

Para o momento, é importante considerar que a relação e o contexto de cada sacramento, entre os quais, o da ordem, deve ser entendido como parte estrutural do viver da comunidade católica de Brumal. Assim, indubitavelmente, o jovem morador de Brumal, ao optar pela vida religiosa em caráter oficial, alcança o máximo da interiorização do cosmo católico na configuração de seu *habitus*.

Durante nossa entrevista, ele forneceu elementos que colaboram para sustentar nossa afirmação relativa à configuração do *habitus*. Ouvir o próprio sacerdote morador discorrer sobre sua relação com o religioso católico local, colaborou para que pudéssemos compreender melhor o modo pelo qual a cosmologia católica organizou e ofertou a ele as próprias estruturas e elementos, tornando possível perceber como as mesmas se configuraram em representações sociais ímpares para o viver desse morador local. A seguir transcrevemos uma parte substancial de sua entrevista:

Primeiramente, eu acho interessante, porque minha família já é caracterizada com essa marca muito grande dentro da comunidade né? Sobre tudo serviu como um grande testemunho, pra ir despertando essa grande vocação em mim, ou seja, primeiro desde criança, eu já fazia parte dos diversos segmentos, das pastorais, catequista, mesmo não tendo a idade própria, eu já ajudava e depois o que me marcou muito, foi o seminário dos padres Lazaristas que era aqui no engenho, eu me lembro muito disso, porque eram os padres que atendiam aqui na comunidade. Eles sempre vinham com os seminaristas, e sempre me despertavam pra essa questão religioso. E isso foi chamando minha atenção. Ai eu me recordo, muito bem, da primeira vez que era esse o meu desejo, pra alguns era só o incentivo, e pra outros era apenas mais um. Porque como aconteceu, com vários primos, que diziam que iriam ser padres, mas na hora decidiam ir pra outros caminhos. Mas eu sempre me mantive perseverante, nesse objetivo. E aí quando olho tudo que participei, eu vejo como isso foi decisivo pra eu saber o que eu queria da vida. Até chegar no ponto de saber, que eu queria algo mais, e esse algo mais, é hoje tudo que estou vivendo. Meu objetivo em ser padre: desde pequeno, eu sempre gostei dessa dimensão do serviço, do ajudar, eu me sentia útil quando eu podia ajudar o outro, aí a partir desse momento, eu fui crescendo e desenvolvendo essa questão do serviço de maneira mais ampla, porque o padre, assim como o leigo, eu posso fazer esses trabalhos porém de maneira mais ampliada. Eu sempre conversava, como os padres e os seminaristas e eles me contavam, que iam em tais lugares e faziam aquilo e aquilo outro, aí eu ficava deslumbrado e pensava que além de fazer um trabalho AQUI, mas um trabalho mais ampliado, e a medida que eu ia conhecendo os trabalhos dos seminaristas. Isso foi aumentando mais e mais em mim, o desejo do que eu queria, então, o objetivo central sempre foi esse, enquanto eu puder ajudar, enquanto eu puder ser útil, mais vai me fazer muito bem, e melhorar a realidade que a gente vive hoje em dia. E é interessante, que todos nós quando vamos nos preparar para a ordenação, nós temos que ter uma frase, que é colocada no convite, aí a nossa foi, uma de Lucas: “eu estou no meio de vós, como aquele que te serve”. Então a partir

disso, a gente olha um pouquinho pra dentro de nós, a gente escolhe uma frase do evangelho e coloca, a nossa foi essa.

É importante, ainda, discorrer sobre o papel pedagógico e educacional religioso desempenhado por ele enquanto liderança religiosa no campo católico de Brumal, dado o fato de que é ele quem colabora com os demais moradores, ao ofertar-lhes elementos e estruturas católicas. Ao escolher a vida religiosa, garantiu para si mesmo status “sacral” perante aos demais moradores, pois uma das condições do tornar-se padre - a ruptura com a sexualidade - é um elemento que, conforme mencionado anteriormente, confere notoriedade à pessoa que o assume pois a coloca em condição de pureza e de sacralidade, necessária ao empreendimento religioso católico de difusão de sua cosmologia.

### **3.2. União dos enfermos e o Corpo Escatológico: mudança de um modo de ser para outro modo de ser**

Se o batismo representa a entrada do indivíduo no cosmo católico, a união dos enfermos inclui entre suas funções, a de representar a passagem final do caminho para a salvação. Para Rodrigues (2006), nascimento e morte são as duas transformações singulares que o ser humano sofre ao longo das múltiplas modificações vividas ao longo do ciclo vital.

Nessa categoria, o desdobramento que se destaca é o referente às representações católicas da morte e do morrer. O morrer católico é legitimado, principalmente, por meio do valor da salvação, conforme apresenta Gélis (2008, p. 91): “Essa mutação do espaço da morte, que corresponde a uma transformação profunda e progressiva da consciência da vida, vem acompanhada de novos costumes [...]”. Assim, a vida católica destaca-se por uma dualidade interacional, ou seja, o fiel deve viver de acordo com a cosmologia católica para que, ao morrer, atinja um novo modo de ser e alcance a salvação. Do mesmo modo, essa mudança está associada a outros espaços de vida: o paraíso, o purgatório e o inferno (BRANDÃO, 1986). Nas entrevistas foi possível constatar as particularidades que cercam o morrer na cosmologia católica de Brumal.

Conformista mulher: De uma vida pra outra. Na verdade nem é morte, pra mim. Salvação, eu acho que você alcança ela depois que você arrepende das coisas ruins, que você fez, aí você atinge a salvação, pra mim é isso. Essa salvação você vai estar mais perto de Jesus e vai ser perdoado de tudo que você fez. Aí você fica mais próximo Dele. Pra mim é isso!

Observante mulher: Céu, eu acredito, é uma coisa que eu acho legal, nessa questão do espiritismo. Tem o inferno sim, que é você assistindo, aquele filme do Chico Xavier, que passa por uma purificação né? Pra depois... Eu acredito que isso seja verdade. Se eu passar por isso, tudo bem, mas eu acredito que o inferno deva ser isso. Seja para purificar. Você deve ficar em algum lugar, algum momento, para se purificar, mas a salvação é pra todos.

Conformista homem: Particularmente, morte é pra você, eu penso que existe outras vidas né, então você faz sua parte aqui, acaba sua missão aqui, Deus chama agente pra junto dele. E eu penso que tudo tem uma sequência, igual todo mundo fala: você foi uma coisa em outra vida. Eu penso que cada passagem é pra você ir se libertando, ter um espírito mais puro. E eu acredito sim que o que você fizer aqui, se você não pagar por aqui mesmo, quando você morrer você vai pagar e ao longo da vida, das vidas, que eu acredito nisso. A salvação vai vir de acordo com a purificação do seu espírito, através dessas vidas. A salvação então é essa purificação do espírito.

Migliori (2009), em sua dissertação sobre as representações da morte, constata que o sacramento em questão, assumiu novas peculiaridades no Concílio Vaticano II. Se outrora esse sacramento era concedido aos católicos em estado terminal de vida, fornecendo-lhes conforto ao oferecer aos moribundos o perdão por possíveis falhas e ajudando-os na perspectiva de alcance da salvação, posteriormente ele sofreria mudanças estruturais importantes, entre as quais a alteração de sua nomenclatura, pois deixou de ser denominado Extrema unção para ser designado Unção dos Enfermos. Essa alteração linguística visou a dissociar tal sacramento de uma série de questões relativas à morte e ao morrer. Principalmente, e não exclusivamente, libertar os fiéis de um possível estado de condenação que alguns deles sofreriam em seu pós-morte. O sacramento agora denominado Unção dos Enfermos passa a ter novas representações e funções no interior da cosmologia católica, por supor a possibilidade de contribuir para o resgate da saúde do enfermo. Isso determina a ocorrência de um destaque corporal significativo, pois a perda da saúde, na maioria dos casos, acha-se relacionada a questões corporais.

Atualmente, esse sacramento dirigido à comunidade de Brumal acha-se associado a uma missa também dedicada à recuperação da saúde, celebrada exatamente na terça-feira da Semana Santa. Dedicada aos doentes da comunidade, essa missa tem por objetivo central orar pela restauração da saúde dos fiéis da localidade. Nessa celebração pela saúde, as representações corporais observadas mostram-se atreladas ao objetivo de curar por intermédio do Sagrado, objetivo esse que é claramente explicitado pelo padre: *“Não se trata de patuá,*

*nem de magia, e sim da ação sacramental de Deus.*”. O ritual consiste, basicamente, na ação sacerdotal de realizar um sinal da cruz com óleo santo na testa do indivíduo, enquanto profere uma oração específica para a cura. Tais ações representam para os indivíduos doentes e para os idosos da comunidade a esperança de recuperação da saúde e de prolongamento da condição saudável. Enfim, são objetivos de cura e de longevidade. A esperança na ação do Sagrado, traduzido em cura, é expressa na postura e no semblante assumido pelos moradores que participam da missa. Do mesmo modo, o auge da celebração representa para o morador o momento da esperança máxima, de sua expectativa de obter recompensa por viver sua vida sob as determinações do cosmo católico. Supõe, assim, que a ação divina para recuperá-lo de um estado enfermo não será negada. Nesse sentido, constatamos que, diferentemente de outras ocasiões, os moradores participantes desse momento de fé não caminham em direção ao padre. Ocorre o inverso: a figura eclesial percorre todo o espaço da igreja indo ao encontro dos adoentados. Sobre as representações desse momento pode-se realizar uma analogia com uma cena clássica do catolicismo: Jesus encontra um aleijado e faz com que ele volte a andar. Assim, a cena do encontro de cura entre Jesus e o aleijado é reatualizada, pois o fiel deve estar munido de fé, tanto na igreja católica, quanto em Deus/Jesus e nos santos para receber a cura e a proteção. O fiel, como o aleijado da parábola, espera a cura e o padre, como Jesus na parábola, exerce seu papel de agente do Sagrado na terra, e responsabiliza-se pelas estruturas necessárias para que a cura ocorra.

Apesar das transformações, esse sacramento tem suas representações de outrora ainda associadas às de extrema unção. Assim, ele reaparece durante funerais, cortejos e missas de corpo presente, sustentando sua função de mediador sacro das demandas mortuárias católicas do distrito.

Tanto isto é verdade que a morte inserida no contexto sacramental de Brumal confirma o afirmado por Queiroz (1973) a respeito da valorização de alguns sacramentos entre outros, em comunidades rurais. A unção dos enfermos poderia ser considerado um sacramento de segundo plano, pois muitas vezes é substituído por outras práticas, que essa autora chama de “costumeiras”.

Apesar disso, em Brumal os ritos mortuários não ficam restritos à categoria de costumeiros, pois também podem ser identificados atualmente como práticas clericalizadas, com a igreja gerenciando as ocorrências do momento, fornecendo liturgia adequada, missas e orações específicas para a ocasião (RODRIGUES, 2008). Essas ações recebem o nome de exéquias e transcorrem nos espaços por onde o corpo do falecido será conduzido, o que na

maioria das vezes inclui o local do velório, o templo oficial e o cemitério (NUNES, 2008). Tais procedimentos substituíram a condição doméstica das práticas mortuárias de outrora em Brumal.

### 3.2.1. A morte e o *post mortem* católico

Início esta seção com a seguinte passagem:

Há várias maneiras de lidar com o fato de que todas as vidas, inclusive a das pessoas que amamos, têm um fim. O fim da vida que chamamos de morte, pode ser mitologizado pela ideia do Hades ou no Valhalla, no Inferno ou Paraíso. (ELIAS, 2001, p.7).

Segundo Nascimento (2006, p.169), “a morte constitui um momento-chave para qualquer grupo social; é inevitável, por outra parte, que ela assuma diferentes significados em diferentes momentos históricos”. Nesse sentido, o Catolicismo apresenta, também, uma maneira de lidar com as questões que permeiam o morrer humano. Já Berger (1985) considera a morte um fenômeno anomizante por ameaçar constantemente as estruturas de plausibilidade e legitimação, fragilizando a coesão do *nomos* estabelecido socialmente.

Segundo essa perspectiva, e dirigindo as reflexões para as particularidades que cercam o morrer católico em Brumal, é possível destacar o ritual do velório, a missa de corpo presente, o enterro e o dia de finados. O primeiro representa o ritual de passagem e marca a saída de um modo de ser aqui na terra para outro modo de ser no além-túmulo. Em outras palavras, representa a última passagem do caminho que todo católico acredita percorrer para alcançar a salvação e a ressurreição. Esses rituais funerários caracterizam-se também por serem ocasiões em que familiares e amigos reúnem-se para orar, compartilhar emoções e prestar homenagens ao falecido. O dia de finados é dedicado à realização de visitas aos túmulos dos mortos, com a finalidade principal de lembrar os que se foram, render-lhes homenagens e orar por eles. Durante sua estadia no cemitério, os visitantes realizam limpeza

de túmulos, arrumam flores em vasos, oram e buscam comunicar-se, de maneira particular, e às vezes comovente, com aqueles que morreram.

A morte, parte inerente da existência humana, é, no dizer de Elias (2001, p. 19), “um dos grandes perigos biossociais da vida humana”. A sua representação no cosmo católico, sob a estrutura sacramental, que interessa ao nosso estudo, acha-se relacionada às vicissitudes singulares que trazem consigo as questões corporais. A primeira perspectiva que se apresenta, é a da morte como marco de saída do viver biofisiológico. A segunda, diretamente imbricada à primeira, é referente à percepção da morte não como final do existir humano, mas como nova transformação que o indivíduo católico almeja alcançar ao morrer, ao deixar o corpo. A esses dois parâmetros devem-se as representações construídas pelo catolicismo, que articulam os elementos salvação e ressurreição às outras estruturas de seu enredo. Assim, a representação de morte no Catolicismo assume uma função singular na sustentação das estruturas de plausibilidade e legitimação no que se refere à orientação das vidas dos fiéis, pois abre a possibilidade, na cosmovisão católica, de superação da aparente finitude humana. Entretanto, para que isso seja possível, não basta morrer: é preciso que o fiel crie condições para a própria salvação, obedecendo aos preceitos, e vivendo em conformidade com eles, exercitando-se nas virtudes, segundo os valores católicos, praticando os sacramentos e as ações instituídos pela cosmologia católica.

A morte é entendida como porta final a ser transposta num caminho percorrido rumo à salvação. Esse caminho teve início com o sacramento do batismo. Apesar da aspiração de conquistar a salvação, observa-se o fato de que tais peculiaridades não determinam que a vida terrena do vivente católico seja de menor valor, nem que ele almeje antecipar a própria morte para alcançar esse estado de graça. Pelo contrário. Em Brumal a morte não possui nenhum aspecto de festividade e alegria, apesar de os valores da salvação e da ressurreição legitimarem o viver terreno e amenizarem o sofrimento de parentes e amigos por ocasião da morte de algum morador. Talvez essa dupla relação que a morte possui, seja consequência do *mana*, de que nos fala Rodrigues (2006).

Os ritos, mistérios, tabus, condutas e tratos para com o morto e o espaço por onde seu corpo passará, permanecerá e por fim ocupará, apresentam consequências significativas para o corpo. Nesse sentido,

A morte não é terrível. Passa-se ao sono e o mundo desaparece – se tudo correr bem. Terrível pode ser a dor dos moribundos, terrível também é a perda sofrida pelos

vivos quando morre uma pessoa amada. Não há cura conhecida. Somos partes um dos outros.” (ELIAS, 2001, p. 76).

As primeiras expressões corporais observáveis no morrer católico partem do pressuposto referente ao encerramento das funções biopsicosociais do indivíduo. Aliás, elas acham-se articuladas a esse novo modo de ser, definido pela ressurreição no *post mortem*, que tal solução sacral estabelece. Pensar o corpo morto rompe com o pensamento tradicional da Educação Física, pois, como pensar um corpo sem movimento, sem funcionamento biofisiológico e com os sentidos extintos? Por outro lado, a perspectiva de salvação e ressurreição, representadas pelo elemento alma, possibilita pensar sobre as constituições corporais que esse novo modo de ser proporciona.

De imediato, a perspectiva da dualidade corpo e alma remete a outras discussões, entre elas, a da dicotomia corpo/mente, espírito. Embora se possa notar uma valorização da instância espiritual sobre a corporal, ao ser atribuído ao corpo biológico a condição de mera vestimenta da alma (LE GOFF, 1994), tendo por justificativa a convicção de que somente no *post mortem* os indivíduos estarão perto de Deus e de Jesus e distantes do sofrimento e das incertezas terrenas.

Aqui, entende-se por inexactidão do viver, momentos e situações que fogem ao controle ou a um planejamento, ainda que simbólico, da existência humana. Assim, o vivente católico encontra na religião católica e, conseqüentemente, em Deus, em Jesus e nos santos esperança, suporte, ou mesmo pilares, capazes de, entre outras coisas, normatizar e conceder sentido a esse ciclo inexato e inacabado vivido pelo ser humano durante sua existência terrena. Talvez por isso a religião seja uma construção cultural tão peculiar e eficaz, capaz de envolver o indivíduo e fazê-lo cultivar, orar e viver amparado por preceitos, dogmas, liturgias e crenças. Ou, como diz Berger (1985, p.41), “a religião é a ousada tentativa de fazer o universo humanamente significativo”.

No entanto, ao mesmo tempo em que surge essa ambiguidade, apresenta-se também uma condição integral e interrelacionada, pois o novo modo de ser, representado pela alma, depende do corpo material e das ações realizadas durante o viver terreno. Le Goff (1994) também considera necessária essa concepção dual corpo e alma para que o cristão alcance a salvação. O indivíduo católico orienta sua vida, inclusive no que tange às ações para com o seu corpo, com base na cosmologia apresentada pelo Catolicismo e assim, almeja permanecer

constantemente em coerência com o cosmo e evitar ao máximo assumir a condição de pecador.

Por conseguinte, cria-se na cosmovisão do católico a necessidade de busca por uma sacralidade corporal, que se desdobra em múltiplos aspectos, entre eles os referentes à imagem corporal a ser assumida na ressurreição além-túmulo. Martins (1999), narra como exemplo, a história de um ribeirinho católico que, diante da doença fatal e desejoso de preservar a sacralidade do corpo, pensando no *post mortem* que o aguarda e opta por não deixar que amputem sua perna para poder ressuscitar com seu corpo inteiro dia do juízo final. Para isso, ele confronta o discurso médico e todos os seus argumentos biofisiológicos, atualmente bem consolidados em nossa sociedade.

De todo modo, é significativo para os nossos propósitos pensar na condição corporal assumida nos dois estados - em vida e no *post mortem* – e reabrir a perspectiva de possível dissociação entre as duas estruturas, corpo e alma. Essas prerrogativas fizeram-se presentes e enfáticas em alguns momentos das entrevistas, como os mencionados a seguir.

Conformista homem: Pra mim corpo é a capa né? Corpo, quer dizer, é o pecado, assim, às vezes, às vezes [destacando]. Alma, igual eu te falei, acredito em reencarnação, então cada vez a gente vem num corpo diferente, só pra nossa passagem aqui mesmo, porque depois que morreu, é outro plano, outra vida.

Observante mulher: Corpo é matéria, corpo é só, como posso dizer, um boneco ventríloquo [risos], uma casca, uma capa. A alma é o que realmente somos, os sentimentos, personalidade, caráter são da alma. Já a questão de aparência é corpo. Então, quando eu estou triste, feliz, quando eu busco Deus, isso tudo pra mim é alma. Agora o resto é corpo, é matéria, vai virar pó.

Observante homem: O corpo pra mim é o material, carne, osso. A alma pra mim é uma coisa inexplicável, como posso dizer? Não seria como um chip no telefone, porque não tem comparação. A alma pra mim não tenho definição. Porque se você for parar pra pensar no que é alma, o que é alma? Poderia ser o subconsciente da pessoa, seria o mais próximo, é o interior da pessoa, é o que a pessoa consegue tirar de lá de dentro dela mesmo, porque se for pra procurar o sentido você não consegue explicar.

Devoto: O corpo é isso que a gente ta vendo fisicamente e a alma, ela é espírito. Então quando a gente morre, o corpo vai ficar na terra, mas a alma não morre. A alma vai ser julgada de acordo, então pode ser que ela morra, como pode ser que ela mantenha-se viva. Então a alma se desprende do corpo, não me pergunte pra onde ela vai, porque eu não sei [risos]. O corpo então vira pó mesmo, a alma não, é ela que vai nos dar segmento, vida eterna, ou morte eterna.

Devota: Como tinha dito, desde o momento que o óvulo é fecundado já tem vida, é o sopro de deus, o divino espírito santo. Se não fosse isso, a gente era só a carne, é Deus quem dá a vida pra gente. Então o corpo é essa parte [apontando para o seu corpo] e a alma é aquilo que realmente nos dá vida, o sopro de Deus. Sem isso, seríamos apenas um amontoado de ossos e carnes.

Devoto: Eu já ouvi testemunho de gente que viu a alma saindo do corpo e voltando, são fenômenos.

No bojo dessa dissociação apresentam-se temas que se desdobram em sub-temas, como o do cuidado com o corpo, da valorização da vida etc. Os pressupostos dicotômicos mantêm um certo grau de integralidade, pois nota-se que na esperança de salvação no *post mortem*, os católicos adotam condutas que comprometem o corpo, ou seja, que dependem do corpo material. De acordo com Gélis (2008), “uma ambiguidade atravessa, pois, o discurso cristão sobre o corpo e as imagens que ele suscita: um duplo movimento de enobrecimento e de menosprezo do corpo. O corpo, duplo e inconstante, como aquele que o habita”. E isso é decisivo para a constituição e legitimação de certas condutas, como por exemplo as mencionadas nas falas de entrevistados a seguir reproduzidas.

Diácono: Falar de corpo numa sociedade, que preza tanto pela vaidade. Eu percebo assim, que quando se fala de salvação, um pouco falamos disso também. Afinal, o corpo fica na terra, mas é por tudo que você viveu, com ele, que você vai ou não alcançar a salvação. [...] Mas, é sempre complicado falar dessa dualidade, dessa dicotomia, confunde muito a cabeça da gente. Até mesmo na Crisma, falamos sempre para o jovem, sobre o cuidado com o corpo, não só biológico, mas pra ele entender que ali é a morada do Espírito Santo. Sempre perguntamos como ele está tratando do corpo, como um objeto qualquer?

Conformista homem: Normalmente hoje em dia, as coisas que a gente mais gosta, são as coisas que mais fazem mal, aí tem a questão do corpo também né? Igual no meu caso, ficar quarenta dias sem beber, foi bom demais pra mim, alívio, até depois melhorou bastante, hoje raramente eu to bebendo. Sinto falta nenhuma não.

Durante as observações em Brumal, outro tema desdobrou-se em sub-temas, tendo por referência a relação entre viver e morrer, entre corpo e alma, revelando que no imaginário popular local há cuidados com os mortos. Uma das ocorrências católicas observadas em Brumal e que sustenta a afirmação de que nessa cidade é dedicado um cuidado especial aos mortos é a de que, antes do início das missas e de outras celebrações, alguns fiéis dirigem-se a um dos ministros da Eucaristia e pedem que a missa seja celebrada em intenção da alma de algum familiar ou amigo morto. Segundo Brandão (1986), Queiroz (1973) e Camargo (1973), a comunicação entre vivos e mortos pode ser entendida sob a ótica da reciprocidade e da negociação comunitária, que estabelece responsabilidades para ambas as partes. No imaginário popular as almas podem ajudar os vivos e deles esperam orações, novenas e missas em honra e em agradecimento. Com essas ações, as almas que ainda não alcançaram a salvação são ajudadas a alcançá-la.

A relação de reciprocidade assume particularidades significativas, inclusive para ampliar a condição de negociação estabelecida. Em outros tempos, na própria comunidade era comum ouvir dizer que as pessoas realizavam orações para as almas, pedindo proteção, recuperação da saúde e ajuda para solucionar os mais diversos problemas do cotidiano. Em minhas lembranças pessoais guardo o fato de que, certa vez, um morador tendo perdido um objeto de grande valor econômico e sentimental decidiu recorrer às almas para recuperá-lo. Ele se propôs a iniciar a oração Salve Rainha e interrompê-la no meio para somente concluí-la quando o objeto fosse recuperado. Pode-se perceber nesse exemplo, que a relação de reciprocidade aproxima vivos e mortos numa relação de pertencimento, amabilidade e ajuda e, seja ela familiar ou grupal, mantém-se mesmo após a morte, com base no entendimento de que o mundo de vivos e dos mortos constituem extensões um do outro.

Gélis (2008, p. 91) acrescenta:

Através da sacralização do domínio da morte, a Igreja, chegou a seus fins. O intercâmbio entre vivos e mortos pode funcionar segundo novas regras: os vivos fazem ações de graças pelo repouso dos defuntos e estes intercedem pela salvação dos vivos – cada um em seu lugar.

No caso católico, é possível comprovar que no imaginário popular o mundo dos mortos é percebido como extensão do mundo dos vivos e que, de alguma forma, ao morrer a pessoa torna-se “encantada”. Também é possível contatar a existência de um sentimento fraterno entre vivos e mortos, pois mesmo depois da morte a comunidade, principalmente na esfera intrafamiliar, assume a responsabilidade de ajudar os que morreram sem esperança de superar a morte e alcançar a salvação.

Observante mulher: É isso, não é salvação, não quero ficar num lugar, eu quero ser útil também, depois que eu sair daqui. Poder fazer alguma coisa, orientar meus filhos, meus netos, bis netos e a quem fosse, pra ajudar de alguma forma, ser útil. Não é salvação que eu quero, ser útil mesmo, tanto aqui quanto do lado de lá.]  
 Diácono: Também, quando você reza para as almas, você está ajudando, essas almas a alcançarem a salvação, também por sua passagem pelo purgatório, que tem em seu sentido a purificação, por causa de nossos caminhos escolhidos em vida.

Outra passagem ajuda a ampliar os desdobramentos referentes ao estabelecimento de negociações entre vivos e mortos. Nesse caso trata-se da ocupação de um novo espaço. Para Le Goff (1994), a valorização dos espaços deve-se ao fato de serem eles local do encontro

entre o homem social e o biológico. Do mesmo modo, o espaço é o ponto de partida para entender a valorização de certas preeminências nas dualidades, como a valorização do alto e da direita em antítese ao baixo e à esquerda: Ao ressuscitar Jesus subiu aos céus e sentou-se à direita de Deus.

Devota: Bom, se teve a batalha nos céus, e Lúcifer caiu, então eu acho que as pessoas tinham que prestar atenção nisso. A salvação vai acontecer depois que eu passar por tudo isso aqui na terra, então vai ter um lugar bom pra eu viver. Eu tinha muito interesse nisso, pra saber como é o depois. [...] Igual naquela novela de corpo e alma lembra? Então, eu acho que quando a gente morrer vai ter um pós-morte, e esse lugar depende de como a gente vive aqui. Então a morte é uma passagem. Às vezes ela é triste, mas eu acho que do mesmo modo que Deus dá a vida ele sabe a hora de tirar. Penso assim: a gente não perde ninguém, Deus é que chama para o lado dele.

Observante homem: Porque logo que meu tio morreu, eu cheguei a sonhar, com ele saindo de traz da igreja, e ele simplesmente, estava do jeito que eu costumava ver ele, e vi no sonho que ele estava feliz. Então pra mim o paraíso, mesmo que ela esteja vagando, ela vai lá ao céu e conversa com são Pedro, Deus, vai lá e ajuda tal pessoa. Até minha tia virou, você pode não ter sentido isso, mas a partir do momento que você sonhou com ele, ele esteve lá no seu quarto. E eu sentir isso.

As corporeidades verificadas no que tange ao elemento alma, na cosmologia católica, acham-se relacionadas a uma nova imagem corporal, um novo modo de ser adquirido pela ressurreição. O fiel tem seu corpo com estruturas biofisiológicas e uma segunda composição estrutural representando a alma, durante sua permanência na vida terrena. Questiona-se: quais seriam as estruturas componentes da alma, que sobrevive à morte do corpo físico? Nunes (2008), considera a alma como o estado imaterial da vida humana e Le Goff (1994), fazendo menção à representação de alma na idade média, lembra que naquele período histórico, ela era considerada como passível de ser representada por homúnculos, crianças e outras formas particulares representativas do viver católico no *post mortem*.

No calendário católico a morte e o morrer têm seu dia oficializado em dois de novembro. Conforme Nascimento (2006, p.171):

A institucionalização do dia 2 de novembro como o dia oficial de culto aos mortos, desde o século XII, contribuiu muito para a afirmação, no século seguinte, dos sacerdotes como os únicos responsáveis por fazer celebrarem-se as missas por alma. Assim, embora submetidas hierarquicamente à Igreja, as organizações fraternais em questão passaram a dividir com esta a tarefa de acompanhar os cortejos fúnebres, enterrar os confrades mortos e orar por suas almas. Agindo como um verdadeiro exército de intercessores na terra, os confrades exerciam papel-chave de intermediação entre os homens e Deus, entre o Céu e a Terra, entre a Corte Celeste e os devotos, entre a Igreja e o rebanho de fiéis.

Em Brumal não é diferente. Nesse dia, parentes e amigos dirigem-se ao cemitério para estabelecerem contato emocionado com seus mortos. Realizam orações, levam flores, limpam os túmulos e estabelecem comunicação com eles, cada qual a seu modo. O cemitério constitui-se em espaço sagrado, o mais adequado para o contato com os mortos, embora não exclusivo, pois a relação entre vivos e mortos é continuamente realizada por meio de orações particulares e de missas, conforme já mencionado. O cemitério também é considerado um local sagrado de abrigo para o corpo material. Dito de outro modo, mesmo que o catolicismo valorize as instâncias espirituais, o corpo biológico não é deixado à mercê: deve ser enterrado e depois degradado nas terras santas do cemitério.

Em outros tempos, eu ainda menino morador da localidade, ao retornar de um enterro ouvi de minha avó que antes de entrar em casa eu deveria por minha roupa para lavar e deixar os calçados do lado de fora de casa. Esse fato guarda semelhança com o afirmado por Rodrigues (2006) quando se refere à necessidade que o grupo tem de afastar as possíveis ações que a morte traz consigo, para que os demais membros do grupo, aqueles que permaneceram vivos continuem vivos para assegurar o equilíbrio intragrupal e para evitar novas ações da morte sobre os vivos.

Cabe dizer que os mortos de Brumal não desaparecem por completo. Permanecem de maneira singular e representativa na saudade, nas lembranças, nas histórias, nos momentos compartilhados, nas visitas em sonhos e na esperança deixada para aqueles que estão vivos e creem no reencontro. Esses sentimentos são os responsáveis por tornar tácita a relação de extensão entre mundos habitados e compartilhados por católicos vivos e mortos.

Relacionadas às representações mortuárias, as questões do morrer católico podem ser ampliadas ao acrescentarmos o que Berger (1985) apresenta como teodiceia. Para o autor, tais representações servem ao propósito de manter afastadas as forças anômicas. São explicações religiosas que visam à manutenção do *nomos* e acham-se intimamente ligadas às questões da morte, mas não exclusivamente a elas. Enfim, esse autor afirma que “não é felicidade que a teodiceia proporciona antes de tudo, mas significado.” (BERGER, 1985, p.70).

Diante desse quadro e com base em nossas observações foi possível verificar a ocorrência de ações que atuam como fornecedoras de sentido e de estruturas nomizadoras sobre o morrer em Brumal. Sendo na maioria das vezes realizadas por familiares e amigos do

morto, além do representante da igreja, obviamente. Ilustram esse fato algumas das falas registradas:

Mulher que estava presente no velório: “Se Deus quis assim, que seja Ele sabe o que faz”.

Padre. “Ele recebeu o chamado de Deus e agora está com Ele, devemos ficar felizes”.

Observante homem: É uma questão de cura também, porque a pessoa tá doente, e a pessoa se sarou, eu acredito, então que pode haver vida após a morte, eu acredito muito nisso, porque se não fosse por isso, acho que a gente não viria ao mundo, não teria razão no mundo, porque se a gente só passasse por dificuldades, a gente simplesmente puxava o gatilho na cabeça e acabava com isso. O alívio que eu tenho em relação a isso, é esse, porque eu acompanhei todo o sofrimento e o tratamento dele, e depois que ele chegou a falecer, quando olhei pra ele no caixão, ele tava aliviado, não tinha dor, e onde ele estiver ele vai estar feliz, junto com meus outros tios lá em cima.

Observante mulher: Você acredita em milagres? Eu acredito [enfática]. Sou totalmente contra, mais uma vez, você pega, tem muita gente que foi dada como morta estava em coma e voltou.

Devoto: Então, reunimos os irmãos todos e fomos pra capela ficar em vigília, pedindo que se fosse da vontade de Deus que ela partisse que fosse o mais rápido possível, para que ela não ficasse sofrendo.

Devota: E também, as pessoas tem que aprender a aceitar aquela condição, se Deus quis assim, é porque tem algum propósito e com certeza aquilo será melhor para sua vida, mas as pessoas não tem paciência pra entender isso.

### 3.2.2. Dilemas morais e o morrer em Brumal

A fim de ampliar as representações sobre a morte e o morrer para os católicos de Brumal, incluímos no roteiro de entrevista dois dilemas morais, que consideram, de um lado, morte, saúde e valores da cosmologia católica e, de outro lado, mudanças históricas ocorridas, por exemplo, o avanço da dinâmica científica. O primeiro dilema moral diz respeito ao aborto de bebês anencéfalos e o segundo, à eutanásia.

Sobre o aborto, cabe destacar os seguintes argumentos:

Conformista mulher: Aí só porque tá nova, fez o que não deve, vai e tira o menino, então assim, hoje em dia com o tanto de informação que tem, tanto de precauções existe, então eu não acho certo abortar não e outra também se a pessoa engravidou era pra engravidar eu penso assim. Então porque ela vai tirar? Num é certo isso, pra mim, e eu penso assim.

Conformista homem: Mesmo nessa situação eu sou contra ainda, porque a criança é uma alma pura, então ela não é culpada, ela merece nascer, viver, todo mundo tem esse direito. Falar que você é totalmente contra ou totalmente a favor é complicado.

Observante mulher: Eu penso assim, tudo bem, vai morrer, eles foram muito na questão do risco para a mãe e que é inevitável a criança morrer, mas a gente vê que de vez em quando alguns casos tidos como inevitáveis aconteceram. E outra criança é sempre alegria, sempre une a família, independente se ela tem uma doença ou não. Aí você pega uma criança anencefala, a família vai se reunir e unir em torno dela. E também tem o sofrimento que edifica, por mais que seja difícil, mas de repente a criança vai dar uma alegria muito grande pra família.

Devoto: Voltando no que a bíblia diz: “eu vim para que todos tenham vida”, a igreja não aprova o aborto. Mas por outro lado, a gente tem que entender que será uma criança que vai vir sofridora, vai vir para vegetar, ela já vai nascer sem vida, vai levar risco para a mãe, então vale o aborto, mas isso sou eu quem acha [aparente confusão].

Devota: Eu sou contra, se Deus quis que o filho nascesse assim, é que essa condição era pra você passar, tudo tem um propósito e você vai entender isso com o tempo. Você, por exemplo, tudo que passou. Então eu acho que fazer isso, é ir contra a vontade de Deus. As pessoas, hoje acreditam muito na ciência, mas pra Deus nada é impossível e a ciência também é cheia de falhas. Enfim, eu não sou a favor do aborto em nenhuma situação, por que isso rompe com o que Deus quer, que é ser vida, dar a vida.

Diácono: Eu acho que o aborto quanto essa questão dos anencéfalos, a gente pensa sempre na condição humana, porque quantas pessoas que recuperara. Por exemplo, Beethoven, que marcou por onde passou, e queriam aborta-lo, e tantas outras pessoas. Aí nós partimos sempre do princípio, que como cristo diz: “eu vim para que todos tenham vida”. Percebe sempre nesse sentido, a vida deve ser respeitada. Como te disse, a igreja busca uma coerência, como você prega vida e a aceita o aborto. Acho que a morte deve vir natural e não provocada.

Diversidade de argumentos legitimadores também estão presentes nas falas a favor e contra a eutanásia, por meio do desligamento de aparelhos hospitalares:

Conformista mulher: Mas no meu caso, eu acho que dependendo do estado da pessoa, melhor desligar, porque a pessoa vai ficar lá sofrendo, cê ta vendo que a pessoa ta sofrendo, a pessoa não ta nem conversando eu no meu caso eu falava pra desligar. Até porque a gente gosta mesmo da pessoa, porque deixar ela sofrendo.

Conformista homem: (dilema mesmo) É isso é complicado. No caso, Deus me livre e guarde, se fosse meu pai, primeiro eu não ia querer desligar por questão de amor mesmo, meu pai né? Então quanto mais eu pudesse ter meu pai vivo do meu lado, melhor. Mas segundo também, tem questão de amor também, porque é uma questão constrangedora, é ruim cê ver uma pessoa das que você mais ama sofrendo. Eu acho que por mais, que seja sofrido, a gente tem que pensar com certa frieza, para analisar isso aí e ver que o melhor pra ele, descansar, do que ficar sofrendo.

Observante mulher: Você acredita em milagres? Eu acredito [enfática]. Sou totalmente contra, mais uma vez, você pega, tem muita gente que foi dada como morta estava em coma e voltou. Vai ficar sequela, acho que todos os casos. Mas se

você desliga o aparelho você vai tá matando a pessoa é um crime. Mesmo que a pessoa esteja respirando com a ajuda de aparelho, quer dizer que ela respira.

Devoto: Então é preferível que desligue o aparelho, se for da vontade de Deus que ele saia daquela condição, ele vai sair, a gente faz oração pra ajudar e espera. E também todos nós temos o nosso dia de partir mesmo, nós não vamos ficar aqui eternamente.

Devota: Como disse antes, se Deus quis que você passasse por isso é porque existe um porque e você tem que aceitar. Outra coisa, eu conheço muita gente que tava em coma e depois de 30 dias voltou. Imagina se a pessoa tivesse desligado os aparelhos. A ciência não tem certeza de nada também. Eu sei que pra Deus não tem nada impossível, a gente tem é que ter bastante fé. E também, as pessoas tem que aprender a aceitar aquela condição, se Deus quis assim, é porque tem algum propósito e com certeza aquilo será melhor para sua vida, mas as pessoas não tem paciência pra entender isso.

Diácono: Mas ao mesmo tempo, a gente não tem certeza, do que Deus pode fazer por uma pessoa, então sempre fica aquela esperança. A Igreja acredita muito nisso, não na morte provocada, mas na morte natural, por mais que isso traga sofrimento.

Os trechos transcritos possibilitam perceber indícios do convívio, nem sempre harmonioso, entre explicações religiosas e científicas, desdobradas em configurações socioculturais atuais. Afinal, por muito tempo a Igreja deteve as explicações referentes à condição humana ou, como argumenta Montes (1998), tem perdido espaço no mercado de bens de salvação, sendo o avanço do positivismo um dos motivos para isso.

Durante as entrevistas foi possível perceber certo relativismo, principalmente para justificar a esperança em algum milagre ou na ajuda divina, diante de casos como esses:

Devoto: Outra coisa, a ciência e esses avanços todos aí. A ciência é um dom de Deus, mas tem gente que acha que é superior. A ciência tem que considerar cada caso. Então se os cientistas trabalharem com a sabedoria dos dons de Deus, eles vão saber se hora de desligar os aparelhos ou hora de continuar a fazendo alguma coisa. Eles têm que trabalhar juntos, mas tendo Jesus Cristo como guia.

Por fim, constata-se que para o católico, independentemente da categoria a que pertença, a morte é a única certeza compartilhada. Para eles, somente Deus sabe o momento certo para cada um morrer e essa condição irremediável, aparentemente triste, é amenizada em função de suas consequências e em função de quem é o falecido. Ou seja, se uma pessoa morre com idade avançada, tendo realizado ações valorizadas pela cosmologia católica, como as de fraternidade, benevolência e humildade, torna-se mais fácil aceitar sua ausência definitiva. Quando ocorre, entretanto, a morte de um jovem, devido a atos de violência e criminalidade, ou mesmo por doença, esse fato é inaceitável, entre outros motivos, por

produzir anomia no coletivo de envolvidos, de sua família e de sua comunidade. Os trechos abaixo exemplificam isso:

Devoto: Não sei se você lembra quando mãe morreu, eu estava levando ela pra Itabira, pra fazer alguns exames de rotina, ela no meio do caminho começou a passar mal, eu já liguei pro meu irmão Joãozinho que morava em Itabira e já disse que mãe chegaria lá pra ser internada. Então, reunimos os irmãos todos e fomos pra capela ficar em vigília, pedindo que se fosse da vontade de Deus que ela partisse que fosse o mais rápido possível, para que ela não ficasse sofrendo. Os filhos todos criados, os exemplos ela já tinha deixado. Assim, ela foi internada às 10 da manhã do sábado e às 10 da noite do domingo ela morreu. Voltamos à capela e oramos para agradecer [comovido]. Choramos sim, mas de saudade e não de tristeza, e alegres que pelo que ela fez, ela conseguiu uma parte perto de Deus.

Diácono: Eu acredito na salvação. Vivenciar a morte mesmo assim, não é fácil. Por exemplo, meu primo Eduardo, da mesma idade que eu, só que tomou caminhos diferentes, mas acho que se ele se arrependeu de tudo, ele conseguiu a salvação.

Ainda podemos acrescentar que “uma teodiceia plausível permite aos indivíduos integrar as experiências anômicas de sua biografia no *nomos* socialmente estabelecido e a seu correlato subjetivo em sua própria consciência” (BERGER, 1985, p.70). Em outras palavras, a teodiceia garante a organização da experiência mortuária como parte do *nomos* construído socialmente. Muito embora, os resultados provocados pela experiência social com a morte sejam de difícil mensuração. Talvez por isso, ela seja de tão grande eficácia na desorganização e nas ameaças que apresenta às estruturas de plausibilidade e legitimação. Não somente constituídas pelo catolicismo, mas todo por todo o *nomos* socialmente estabelecido.

### 3.2.3. Técnicas corporais no auxílio aos que morreram

A morte enquanto rito de passagem também apresenta técnicas corporais próprias que, por sua vez, são elementos fundamentais no processo de sacralização e sacramentação. Para Rodrigues (2006, p.55)

O enterro e as outras formas de se lidar com o morto são um meio de a comunidade assegurar a seus membros que o indivíduo morto caminha na direção de ocupação do seu lugar determinado, devidamente sob controle.

Estas práticas comunicam ao grupo uma mensagem que evolui da insegurança ao sentimento de ordem e representam a maneira especial que cada grupo de resolver o mesmo problema fundamental: o drama da finitude humana.

Os ritos mortuários também possuem a função de isolar, recalcar e ocultar as faces da morte perante o grupo. Para Berger (1985, p.66), “o ritual social transforma o acontecimento individual num caso típico, da mesma forma que transforma a biografia individual num episódio da história da sociedade”. Entretanto, os ritos fúnebres também proporcionam uma oportunidade privilegiada para o reestabelecimento ou o início da ordem comprometida pela ação da morte. Apesar do afastamento, da ocultação e do reestabelecimento, a morte e seus ritos cumprem um de seus notórios sentidos: lembrar aos demais membros do grupo que a condição humana supõe a finitude do corpo físico.

Ao morrer, o indivíduo católico de Brumal é submetido a um enredo bastante representativo, que inclui tradição mortuária, obrigações familiares e representações católicas, que têm em comum o protagonismo corporal. As ações iniciam com o trato estético realizado pela empresa funerária, cuja responsabilidade é dar ao defunto uma fisionomia serena; colocá-lo no ataúde de madeira, rodeá-lo com flores e transportá-lo para o local do velório. Em Brumal esses locais, em sua maioria, são as próprias casas dos falecidos ou a Capela Nossa Senhora Aparecida. Um crucifixo é colocado atrás de sua cabeça, havendo coroas de flores, elas são colocadas a seu lado. Familiares, amigos e outros membros da comunidade que fizeram parte de seu enredo existencial chegam para o velório, vestindo roupas de cor escura para manifestar seus sentimentos de luto. Ao longo das horas de velório são realizadas orações e ladainhas, acompanhadas de ações e de expressões corporais apropriadas à solenidade da ocasião.

O corpo colocado em posição horizontal no ataúde rompe com a condição vertical que somente os humanos possuem e que marca a simbologia topográfica da vida humana (PEREIRA, 2000). Esse autor também refere-se ao fim do protagonismo corporal, terminologia por ele utilizada para referir-se ao fato de a morte privar o falecido de seu próprio nome, pois passa a ser designado como “o corpo de ...”.

Ao corpo do morto é dada uma aparência de serenidade. Flores dividem com ele o espaço interno do caixão, suas mãos estão unidas e justapostas sobre a barriga. Ao que tudo indica, esse trato estético do falecido, não se dá ao acaso. É comum ouvir comentários sobre a

fisionomia do morto no caixão. As falas mais corriqueiras ouvidas durante as observações de campo foram as seguintes: *“Você viu como Fulano estava tranquilo?” “Parece que estava satisfeito.” “Fulano parece que enfim descansou de tanto sofrimento.”*

A estética mortuária pode ser entendida sob a perspectiva da empreitada social cuja tentativa é a de afastar dos vivos a presença da morte ou de torná-la ainda mais viva em determinado grupo. “Nunca na história da humanidade foram os moribundos afastados de maneira tão asséptica para os bastidores da vida social. Nunca os cadáveres foram enviados de maneira tão inodora e com tal perfeição técnica do leito de morte à sepultura” (ELIAS, 2001, p. 31).

As pessoas presentes no velório são, em sua maioria, familiares e amigos do falecido, sendo por isso, os principais agentes das ações corporais que podem ser discutidas sob a perspectiva de técnicas corporais mortuárias católicas.

Foi possível constatar que os principais gestos realizados durante o velório, remetem a valores do próprio enredo católico e também assumem caráter particular referente ao tipo e intensidade da relação existente entre aquele que agora jaz morto e o outro, que agora participa do velório. As ações mais comuns observadas foram as práticas de oração, especialmente a do Pai Nosso e da Ave Maria e o Credo.

Do mesmo modo, verificamos uma constante de sinais da Santíssima Trindade. Esses sinais eram realizados no momento de chegada dos indivíduos ao recinto de velório e nos momentos de aproximação e/ou de afastamento do caixão. Essas ações corporais realizadas representam, nitidamente, sentimentos de respeito, amabilidade e carinho para com o morto e para com a ocasião. E quando essa ação gestual é realizada em concomitância com os dizeres das três pessoas da Santíssima Trindade - Pai, Filho e Espírito Santo – isso é feito com o intuito de colaborar no processo de salvação que aquele membro da comunidade se encontra.

Simultaneamente, as emoções manifestas durante os velórios contribuem para o reconhecimento de que a morte gera tristeza, dor, sofrimento e perda, experimentados em menor, ou maior grau, dependendo dos motivos do falecimento e da idade do falecido. Essas emoções são expressas por choro cuja intensidade varia, por desmaios e estados de choque, por fisionomias faciais que expressam introspecção e tristeza. Evidentemente a intensidade das emoções varia em conformidade com o grau de importância que a pessoa possuía para cada indivíduo ali presente. Indo de encontro a esse sentido, Mauss (1974, p.147) acrescenta que “não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são

fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não espontâneas e da mais perfeita obrigação”. Em outras palavras, “quando choramos pela morte de uma pessoa e não choramos pela morte de outra estamos, no primeiro caso, cumprindo uma obrigação que diz respeito à nossa relação entre o nosso *status* e o *status* da pessoa que morreu” (RODRIGUES, 2006, p. 111).

Ainda a respeito da manifestação de emoções, observamos que os momentos de maior comoção coletiva são o da chegada do caixão ao lugar do velório, o de primeiro contato com o morto, o de encerramento do caixão e o do enterro. As ações próprias desses momentos são carregadas de simbolismo, pois o primeiro contato com o morto, bem como a chegada do caixão, representam para o grupo a presença da morte e sua força, mostrando a finitude que também os espera. Quando o indivíduo é enterrado ocorre uma redução do grupo comunitário, ocorre a perda de uma parte insubstituível do coletivo, permanecendo no grupo somente a memória e a saudade daquele que partiu.

Sobre esse jogo das emoções que envolvem o morrer, Rodrigues (2006, p. 59), acrescenta:

Quando o homem morre não é apenas uma fração do grupo que foi roubada: algo de dignidade infinitamente mais elevada foi afetado – a própria estrutura social, que se reproduz no organismo. Atingido em seu princípio mais, sagrado, o edifício social corre o risco de desmoronar.

Visto de outro modo, o desespero provocado pela morte deve-se à condição de ser esse um fato biológico socializado. Assim, não é a morte que desespera e provoca pavor, e sim as representações construídas sobre ela e que variam de grupo social para grupo social (ELIAS, 2001).

Os ritos fúnebres têm continuidade com o deslocamento do morto. O caminho percorrido entre a igreja onde é celebrada a missa de corpo presente e o cemitério apresenta particularidades corporais, pois o caixão é levado por alguns familiares e amigos do morto. No caso de Brumal, aproximadamente seis pessoas, três do lado direito e três do lado esquerdo responsabilizam-se por isso. Caminham a passos lentos, olhos semi-cerrados pelas lágrimas e semblante contido. À medida que as forças dos carregadores se extinguem, outros membros, também amigos e parentes, trocam de lugar com eles, dando prosseguimento ao cortejo. Isso, somado às orações antes realizadas, talvez represente para o fiel que carrega o caixão a possibilidade de colaborar para o percurso da salvação que o indivíduo morto espera

alcançar. E assim como Caronte, que na mitologia cruzava os mortos em seu barco pelo Rio Estige para o mundo de Hades, o fiel católico carrega o caixão daquele familiar ou amigo até a sua sepultura, reconhecendo nesse ato, graças à sua cosmovisão, uma oportunidade de ajudá-lo a cruzar a fronteira entre o mundo dos vivos e o dos mortos e para alcançar a salvação.

Enfim, o enterro do defunto é acompanhado de um último adeus, marcado por orações e o destampamento da parte superior do caixão. Porém, antes de descer o caixão, ele é posicionado de forma que o falecido fique com os pés em direção à igreja. Essa ação deve-se a perspectiva de que, ao levantar dos mortos ele possa caminhar em direção ao espaço sagrado da igreja, que talvez represente a porta de passagem para o mundo dos mortos. Por fim, a última ação corporal realizada ainda é de homenagem ao morto e consiste no ato de jogar com pá, a terra que cobrirá por completo o caixão. Observou-se que parentes e amigos jogam, cada um, uma pá de terra sobre o caixão. Essa ação possui caráter simbólico, pois o coveiro é o responsável por cobrir toda a sepultura. Essas ações também podem ser entendidas como “manobras sociais por intermédio das quais o grupo reafirma por meio do morto a solidariedade do grupo a que ele pertenceu” (RODRIGUES, 2006, p. 55).

Em outras palavras, “a morte mutila uma sociedade e deixa um vazio indizível” (RODRIGUES, 2006, p. 58). E assim, a morte se despede, mas não por completo, de Brumal, por alguns dias. Até o momento da missa de 7º dia a comunidade compartilhará um luto coletivo. Passado esse período, o luto permanecerá, sem uma exatidão de datas, mas agora em âmbito familiar. E com isso, as representações da morte, mostram a sua forma anômica e relembram aos moradores a sua condição humana, finita e fugidia.

A morte é inevitável. Mas isso não quer dizer que o ser humano não seja capaz de atribuir-lhe múltiplos significados, como de fato fez por meio de representações religiosas da morte, entre as quais a católica, especificada no presente estudo. Talvez seja graças a tais representações que os indivíduos consigam manter-se por mais tempo afastados das forças anômicas e preservar em pé sua abóbada celeste nômica.

Em todos esses processos o corpo é o protagonista e principal interlocutor, receptor e emissor no contexto que o envolve, numa dupla relação, coletiva e individual. O corpo também é responsável por colaborar na sacralização de ocorrências mortuárias, dado que cada gesto realizado representa algo do *mana* que envolve a morte. É o corpo que colabora para que o indivíduo possa atingir o valor católico da salvação. E, por fim, é pelo corpo e suas

ações que o *nomos* é reorganizado, reordenado, depois da passagem da morte por aquela comunidade. A comunidade se restabelece, apesar da perda de uma parte insubstituível do seu todo e ainda acabrunhada com a presença ou a visita geralmente inesperada da morte.

### 3.3. Comunidade em festa

As festas são elementos de grande importância e representatividade no enredo sociocultural brasileiro e, conseqüentemente, para o seu catolicismo, principalmente o de bases rurais, também denominado popular. A festa de santos padroeiros, realizada em muitos contextos do território nacional, é de intensa mobilização coletiva, com papéis a serem desempenhados pelos membros da comunidade e traz destacadamente em seu contexto a dimensão da identidade religiosa do grupo (QUEIROZ, 1973).

Zaluar (1980, p.161) afirma que:

O significado cosmológico das festas de santo só fica bem entendido quando sabemos que as festas são partes de um sistema de reciprocidade com as divindades do *cosmos*, construído socialmente pelos homens. Esse sistema de reciprocidade, por sua vez, integra a própria visão de mundo dos agentes sociais.

Em conformidade com Zaluar e com os dados advindos de nossas observações e entrevistas, apresento a seguir uma descrição da festa do padroeiro de Brumal, Santo Amaro. Curiosamente ela transcorre durante o primeiro fim de semana do mês de julho e toda primeira quinzena do mês de janeiro. A manifestação de julho, considerada como de maior representatividade e valor simbólico para a comunidade, integra sua identidade coletiva e religiosa.

Conforme narrativas de moradores de Brumal, a festa de Santo Amaro passou a integrar o enredo sociorreligioso da comunidade em 1937, devido a uma promessa feita a esse santo pelo senhor Jorge Calunga, morador do povoado de Morro Vermelho. A promessa foi feita para obtenção da graça de cura para um de seus filhos, que se encontrava adoentado. Se a graça fosse alcançada, Jorge Calunga realizaria todos os anos uma Cavallhada em honra ao santo. Recebida a graça, desde então o festejo transcorre ininterruptamente, recebendo

devotos, romeiros, turistas, políticos, fiéis de outros credos e pessoas que participam apenas com o intuito de lazer.

Contudo, a festividade não fica restrita somente ao dia da Cavallhada. Tem início com a novena. As novenas, “práticas de devoção, tais como missas e rezas, que se faz durante nove dias consecutivos” (NUNES, 2008, p. 105). Embora na comunidade de Brumal ocorram também as novenas de Nossa Senhora Aparecida, *Corpus Christi*, Nossa Senhora das Graças, Páscoa e Natal. Todas possuem basicamente a mesma estrutura. Aqui enfatizamos a dedicada a Santo Amaro, no mês de julho.

O espaço de realização da novena é a Igreja Matriz de Santo Amaro e possui essencialmente o mesmo enredo estrutural de uma missa, diferenciando-se pela ausência de uma das leituras e pelo fato de dispensar a presença de um representante do clero oficial. Outra de suas características é a de serem convidadas as comunidades vizinhas para ajudarem em sua realização.

A novena tem início por volta das 18h30min, com a oração do terço e às 19h00min tem início a celebração, cujo enredo não é diferente de outros registros de mesmas bases, a não ser pelo fato de, ao final do rito eucarístico, o celebrante pedir a todos que se levanten e realizem a oração de Santo Amaro, olhando em direção à imagem situada no centro do altar-mor do templo. Essa ação não somente marca o fim da celebração, como também serve para manifestar respeito, adoração, gratidão e honra ao Santo Protetor. Ela deve ser compreendida como partes das ações necessárias ao estabelecimento de comunicação entre Santo Amaro e seus fiéis, para que sejam mantidas as relações de caráter sagrado e a comunidade possa continuar recebendo graças de seu Santo Padroeiro. Temos aqui mais um exemplo da já mencionada relação de reciprocidade, característica do catolicismo de bases populares.

O domingo da festa é estruturado do seguinte modo: às 5h:00min ouve-se o repique de sinos e às 6h:00min, o toque de alvorada; às 10h:00min há a apresentação de banda musical e às 12h:00min nova apresentação da banda; às 14h:00min sai a procissão e, em seguida, é celebrada missa a Santo Amaro; às 17h:00min tem lugar a Cavallhada; às 19h:00min há um show de bandas e, para finalizar o dia de festa, há um belo espetáculo pirotécnico.

A procissão em honra a Santo Amaro é uma ocorrência que fornece muitos elementos para pensar sobre nuances corporais. Embora sua configuração não difira, significativamente, de outras procissões observadas, apresenta algumas peculiaridades interessantes, particularmente as referentes à imagem de Santo Amaro sobre o andor. Para carregar o andor

são necessários quatro moradores e eles são substituídos por outros, quando cansados. Para o morador de Brumal, carregar o andor possui valor penitente, que associa-se à honra, à devoção e à gratidão a Santo Amaro. Não angariamos informações que nos permitam afirmar se há moradores que servem-se desse momento para pagar alguma promessa. No entanto, acreditamos que isso seja possível.

Os participantes da procissão, diferentemente de outras procissões, apresentam fisionomia alegre e a postura por eles assumida não é de introspecção, embora suas ações corporais não sejam exuberantemente expressivas. As cabeças e os olhares dirigem-se à imagem do Santo e não ao chão, como observado em outras procissões. Portanto, tais ações corporais representam e acompanham o valor solene do momento, que é de alegria, júbilo, gratidão, honradez, benevolência e esperança na continuidade da proteção até agora recebida do glorioso Santo Amaro.

O momento de maior representação festiva e de honrarias ao Santo é o da Cavalhada. Essa representação, entre tantas outras, apresenta uma singularidade no que se refere às expressões corporais católicas de Brumal, e mostram-se fortemente relacionadas à interrelação estabelecida entre homens e cavalos, conforme descrito a seguir.

### **3.3.1. Cavalhada de Santo Amaro: metáfora do Centauro**

A Cavalhada de Brumal, em seu sentido festivo religioso, representa a ritualização e reatualização da eficácia do sagrado, mediado pelo padroeiro local, Santo Amaro. Assim, Santo Amaro é homenageado e honrado pelo povo local, que também renova seus votos de confiança em sua proteção e reafirma sua fé nele. A Cavalhada, momento significativo para Brumal, extrapola a dimensão cronológica e alcança a condição de interruptora do tempo, cujos aspectos cronológicos assumem contornos de Kairós<sup>6</sup>, referentes principalmente a ações do sagrado mediado por Santo Amaro, considerado o corpo um pretexto para uma viagem pelo mundo católico rural.

---

<sup>6</sup> Chronos e Kairós, na mitologia, eram Titãs que controlavam o tempo. Enquanto o primeiro era responsável pelo tempo corrido e humano, o segundo responsabilizava-se pelo tempo significativo.

Se compararmos as manifestações humanas do lugarejo durante a Sexta-feira Santa com suas manifestações no dia da Cavallhada, verificaremos a ocorrência de uma extrema polarização entre as representações de um desses momentos e do outro. Enquanto na Sexta-feira da Paixão se dá o ápice das representações penitenciais, na Cavallhada ocorre o ápice das representações festivas e de honrarias comunitárias.

Sob a ótica festiva, quatro pontos caracterizam o elemento festa: (1) implica em uma determinada estrutura social; (2) envolve a participação concreta de um determinado coletivo; (3) gera uma interrupção do tempo social e (4) articula-se em torno de um objeto focal e de uma produção social (GUARINELLO, 2001). Em outras palavras, Guarinello (2001, p.972), sintetiza a complexidade do elemento festa:

Festa é, portanto, sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes.

Propriamente, sobre as Cavallhadas, é importante dizer que elas são festejos de origem medieval em caráter de teatro a céu aberto, que remontam às lutas entre hostes mouras e exércitos cristãos. No Brasil, os primeiros registros de realização das mesmas são datados do século XVIII (GONÇALVES, 2001). Meyer (2001), buscando subsídios nas Cartas Chilenas, afirma que as Cavallhadas eram, embora não exclusivamente, divertimentos equestres, realizados pela aristocracia nacional da época. Também compunham parte obrigatória dos festejos religiosos e dos grandes acontecimentos da metrópole naquele período. Por outro lado, mesmo possuindo raízes no Portugal medieval, aqui no Brasil as Cavallhadas transcorriam de diferentes formas, não se restringindo à encenação de batalhas entre Mouros e Cristãos.

Investigando o processo de construção e desenvolvimento da Cavallhada de Brumal, é possível observar a existência de diferentes maneiras de participação comunitária na organização do festejo. Atualmente, a Cavallhada é organizada pela Associação Comunitária de Brumal, que substitui a figura do festeiro de outrora. Para ser mais exato, a leitura das atas de reuniões possibilita comprovar que desde a sua fundação, a Associação Comunitária responsabiliza-se pela gerência dessa manifestação popular. A figura do festeiro, em outros

tempos do catolicismo nas instâncias rurais brasileiras, baseava-se naquele membro comunitário responsável por angariar recursos financeiros, humanos e de infraestrutura para realizar o festejo em homenagem ao santo padroeiro. Sua responsabilidade era, portanto, muito grande, pois o sucesso da manifestação relaciona-se diretamente com as ações de proteção e de ajuda proporcionadas pelo santo à comunidade local. (ZALUAR, 1980; BRANDÃO, 1986; QUEIROZ, 1973).

Desde que a Associação assume aquelas funções outrora desempenhadas pelo festeiro, passa a responsabilizar-se pela mobilização humana, pelo contato com entidades públicas, entre as quais as prefeituras e com empresas privadas da região. Enquanto a Associação assume a condução do processo de preparo da Cavallhada, a Igreja representada por suas lideranças leigas, e não exclusivamente por elas, fica responsável pela organização das ações religiosas articuladas à Cavallhada em honra a Santo Amaro. São exemplos de tais ações a novena a Santo Amaro, as adorações ao Santíssimo, as procissões, as missas e o repique de sinos.

Dessa mobilização humana surgem os demais personagens e protagonistas da ocasião. As principais formas de participação registradas relacionam-se à tarefa de enfeitar o largo, espaço destinado ao desenvolvimento da ação em si. Formam-se grupos para a confecção de vestimentas para os cavaleiros. Alguns moradores responsabilizam-se pela arrecadação de dinheiro para subsidiar os festejos, às vezes cumprindo promessas. Fazem listas, visitam pessoas e organizações, pedem a cooperação de todos os moradores da região, para arrecadar diferentes quantias que tornarão possível a realização da festa.

Outro grupo de moradores fica responsável pela retirada do mastro de madeira doado gentilmente por algum produtor de eucalipto da região. Um grupo de senhoras fica responsável pelo preparo de almoços e jantares a serem consumidos por todos os demais envolvidos com os trabalhos, durante o preparo da Cavallhada, durante sua ocorrência e depois dela. Outro grupo, ainda, fica incumbido de representar Mouros e Cristãos durante a Cavallhada em si. Assim, em meio a tantos diversos integrantes do quadro estrutural da Cavallhada de Brumal, destacamos esses cavaleiros e as diferentes formas de expressão corporal por eles utilizadas durante sua participação nessa grandiosa manifestação religiosa popular.

Adotado esse viés e a partir das observações realizadas, a primeira tarefa consiste em classificar as técnicas corporais utilizadas na Cavallhada. Mauss (1974) considera que

classificar o tipo de técnica corporal facilita o trabalho do observador, pois elas se diferenciam de acordo com o grupo, o sexo e a idade. Assim, no que cada uma possui como particularidade, aquela denominada “rendimento” apresenta maior adequação ao contexto estudado. A descrição das ressonâncias corporais expressas durante o enredo da Cavallhada foi estruturada aqui por meio do uso da **metáfora do centauro**, com direcionamento estético para as técnicas corporais. Justifica-se esse procedimento pela condição integral compartilhada por homens e cavalos durante a manifestação. Depois de estabelecer esse procedimento foi possível elucidar o conjunto de ações corporais manifestadas, que puderam ser categorizadas, então, segundo seus aspectos organizacionais [principalmente circular], a alternância de ritmo, a mudança de direção, as ações de agrupamentos entre os personagens de dois a dois e quatro a quatro, além do entrelace de fita que, juntamente com as embaixadas, mobilizam inúmeras outras estruturas corporais, como destreza, equilíbrio e coordenação o que produz uma sensação ótica singular.

As técnicas utilizadas durante o desenrolar da Cavallhada possuem valor estético, somente alcançado por uma condição de eficácia da ação: transmissão, educação, estética e eficiência misturam-se em uma mesma ação. Partindo do pressuposto de que a tradição permeia o enredo da Cavallhada, pois ao longo desses setenta e quatro anos, as técnicas próprias e necessárias à ocasião foram transmitidas por meio de um processo educativo tradicional, ou seja, transmitidas oralmente de uma geração a outra. Confirmam essa referência, as informações recolhidas junto aos participantes, onde que alguns disseram que sua participação deve-se ao fato de estarem substituindo pais, tios e outros familiares. Durante as observações do festejo constatamos a participação de dois irmãos, de primos e ainda nos foi contado, pelo próprio coordenador da Cavallhada, filho do Senhor Jorge Calunga, que desde criança acompanhava o pai e logo que aprendeu a montar a cavalo passou a integrar o grupo de personagens.

Para ampliar essa perspectiva de educação tradicional, apresentamos a seguinte informação: todos os anos, durante os quatro domingos que antecedem o domingo dedicado à Cavallhada, os cavaleiros reúnem-se das 14h00min às 18h00min no balneário de Brumal, para ensaiarem. Durante esses ensaios o processo de transmissão das técnicas corporais é realizado, sendo estruturado do seguinte modo: as ações de ordem ensino aprendizagem são realizadas por meio de repetição dos diferentes movimentos necessários para o desenvolvimento da Cavallhada. Os ensinamentos são transmitidos, as técnicas ensinadas e corrigidas pelos cavaleiros mais experientes. Liderados pelo coordenador da Cavallhada, eles

demonstram as ações a serem realizadas, organizam sua sequência e orientam os participantes sobre o melhor momento de utilização dessas técnicas durante a encenação. Quando essa parte do ensaio já se mostra bem estruturada, eles organizam o enredo da Cavallhada por completo. Todos se inteiram e se ambientam ao que será a Cavallhada no domingo da Festa de Santo Amaro.

Também é pertinente destacar que a manifestação transcorre em um espaço do largo da igreja Matriz de Santo Amaro, cuja construção tem início no sábado anterior à festa e envolve parte da comunidade, com destaque para funcionários, alunos e professores das escolas estadual e municipal. O espaço é de formato circular, com um extenso corredor que liga a rua principal ao grande círculo. Os caracteres da arena são uma cruz enfeitada com as cores branca, azul e vermelha de seda, duas estruturas em formato de tenda feitas de bambu, bandeirinhas de seda também nas cores azul, branca e vermelha, anexadas em cordas que circundam todo o espaço da festa. Também são confeccionados arcos de bambu para enfeitar a parte superior da área em formato de corredor, ligando a rua ao espaço de ocorrência da Cavallhada.

Todos esses cuidados são muito importantes, pois se a Cavallhada marca um momento de reatualizar a ação do sagrado, mediado por Santo Amaro, ela não pode transcorrer em espaço comum, ou profano, mas sim em território sagrado, como diria Eliade (1992). Para que tal premissa seja respeitada, o círculo confeccionado com madeira e cordas separa os assistentes do espetáculo das personagens que representam Mouros e Cristãos. Também é inserida uma cruz enfeitada com as cores já referidas e, por fim, é confeccionado o estandarte de Santo Amaro, que será erguido junto ao mastro, deixando evidente que ele demarca o espaço sagrado onde terá lugar a manifestação religiosa.

Quanto à composição estrutural do festejo, cabe dizer que ela consiste na divisão de dois grupos de dezessete homens a cavalo, que representam cristãos e mouros em situação de combate. Entre os dezessete representantes do grupo de cristãos há um rei, um imperador e dois embaixadores, os únicos que falam durante o desenrolar da manifestação. Essas falas apresentam elementos do contexto histórico que envolveu o imperador Augusto e as Cruzadas e acrescentam elementos relacionados à devoção e à vida de Santo Amaro. Para colaborar na identificação e caracterização histórica, os centauros são vestidos com roupagens de inspirações medievais, próprias de cristãos e mouros da época. Essencialmente, a roupagem é a mesma, com capas, camisas, calças, utensílios de cabeça, além de pequenos enfeites de seda e flores. As diferenças estão nos adereços de cabeça – os mouros usam turbantes e os cristãos,

capacetes. Outra diferença é relativa aos símbolos ostentados nas capas dos integrantes de cada um desses grupos, não havendo um padrão de cor para diferenciá-los. É possível identificar a cruz pátea em algumas capas cristãs e a estrela e a lua crescente nas capas daqueles que representam os mouros.

Organizados em duas filas, ambos os grupos iniciam o deslocamento, desde o lugar onde foram enfeitados até a entrada do espaço reservado para a encenação e, ao adentrarem o grande círculo, trinta e dois deles assumem posição estática, espalhados ao longo do círculo e próximos a borda lateral. Enquanto isso, um cristão e um mouro cruzam o centro do círculo com o estandarte de Santo Amaro e ali permanecem. A condução do estandarte simboliza o evento mais importante da ocasião, ou seja, a homenagem prestada a Santo Amaro e a comprovação de sua presença por meio de sua imagem.

Logo em seguida, o embaixador cristão abandona a posição estática adotada até então e dá início a uma oratória de conteúdo histórico:

Embaixador 1: “Neste momento, quando no entusiasmo desta solenidade, deparo com a imagem de nosso glorioso e protetor, Santo Amaro. Eu fico extasiado de prazer; não posso e nem devo cumprir minha missão, sendo que antes adoro e venero esta sublime imagem. Apressai-vos, muito nobre Imperador Augusto, que venho também render a nossa homenagem a Santíssima Virgem, rainha do céu e da terra, que imploramos a ela ao seu auxílio”.

Enquanto pronuncia essas palavras, realiza uma série de movimentos - deslocamentos circulares, acompanhados de mudanças de direção. Ganha maior destaque e valor estético a ação das embaixadas: os centauros equilibram-se somente sobre os membros inferiores traseiros e erguem uma de suas mãos. Tão logo a última fala é finalizada, surge outro centauro que inicia novo discurso, também com dizeres históricos. Repetem-se os movimentos já descritos, inclusive os das embaixadas. Abaixo, segue o discurso:

Embaixador 2: “OH! Ilustre e nobre embaixador, de que tal é a Vossa Alteza? É tão rica personagem, não é de propósito e nem é de mensagem. É o festeiro rendendo homenagem e trazendo no alto a nobreza e oferecendo ao glorioso Santo Amaro. Mas segundo o destino, tendo vendo o seu desempenho, que eu não posso decorar, de ser ingrato ao vosso santo matrimônio, ordena ser exato e cumprir com vosso dever, na empresa que me vejo na ocasião de tal perigo. Mas sem pensar eu fui tão feliz que em seu peito, eu hei de achar o zelo. Eu desejava ter uma memória de ouro e uma língua de prata. É sublime a impressão que comigo relato. Hoje eu oculto a minha ideia, mas vivo um Deus de outrora, para que consigo essa oferta a prazo de uma nobreza. Colocando sob a madeira, um venerado estandarte do glorioso Santo Amaro. E aqui hoje, festejamos, cantamos, louvamos e dizemos: VIVA e VIVA o GLORIOSO SANTO AMARO!”

Ao término desse discurso, o primeiro embaixador retorna e ambos reiniciam a sequência de movimentos realizados por cada um anteriormente. Eles organizam-se de modo a assumirem posições contrárias no deslocamento em círculo e, durante as embaixadas, formam um dueto sincronizado.

A Cavallhada segue, com a saída de todos os participantes do grande círculo. Enquanto isso, tem início o ritual de subida do mastro e consequentemente do estandarte de Santo Amaro. Essa ação, somada à entrada do estandarte, realizada pelos centauros mouros e cristãos, no início da encenação e somada ainda à oratória que exalta o Santo, constituem a centralidade do festejo em honra a Santo Amaro. Quando alguns participantes adentram o círculo e iniciam a subida do mastro, eles não estão apenas elevando um pesado pedaço de madeira: estão ascendendo, tornando visível e centralizando em suas vidas o próprio Santo Amaro, por meio dessa representação dramática.

Naquele instante, mastro e estandarte passam a representar o *Axis Mundi*, ou seja, a percepção da via láctea, enquanto o pilar cósmico é humanizado e trazido para perto deles sob formato de um mastro de eucalipto. E assim, além do espaço já sacralizado, aquele mastro cumprirá papel decisivo: ligará o mundo dos céus ao mundo dos homens. E Santo Amaro, representando por seu estandarte, permanecerá responsável pela mediação necessária entre tais mundos e seus respectivos membros (ELIADE, 1992).

A ação seguinte consiste na repetição da sequência com a entrada de dois centauros, um de cada vez, para a realização de novos discursos históricos e a realização das ações motrizes próprias do momento, inclusive as das embaixadas. Segue o discurso desse momento:

Embaixador 1: Oh! Invicto Imperador Augusto, que o plano da régia sorte, pisa ao plano, do mais aventureiro nome desta, que aqui fez nobreza, que confessa a essa pátria, eu e a vossa imperial grandeza. Majestade! Brilhantíssimo o Vosso nome Augusto César, aos vossos feitos heroicos, e a vossa inencontável bondade. Para com os vossos súditos, são vossos títulos de nobreza, não confesso a miséria e nem vários animais quadrúpedes. A prata, ao ouro e o claro diamante, brilhantíssimas pedras preciosas, que ornaram vossa frente e honraram o interesse aos seus filhos, que hoje gozam com prazer, dos campos, flores e frutos abundantes. Oh! Imperador Augusto, noticiais tive, que levava aos ares o sacrossanto estandarte do vosso Glorioso Santo Amaro. E hoje, eu lavo e venero esta sublime imagem. VIVA SANTO AMARO!

Esse último discurso marca o alcance da supremacia religiosa dos cristãos e celebra a vitória. Quatro cristãos e quatro mouros realizam a ação de trançamento das oito fitas,

formando uma interessante sincronia de movimentos que, dada a música produzida pela banda musical, fornecem a impressão estética de estarem dançando. Cada fita possui um significado. A fita vermelha representa as guerras do período, em busca da unificação pelo Cristianismo; a amarela representa o ouro, símbolo da realeza; a verde, a esperança que o Cristianismo alcance a supremacia religiosa e a fita azul, o céu e a esperança de que todos os cristãos alcancem a salvação.

Cada um dos oito participantes desse momento, de posse de sua fita, coloca-se em relação aos demais, num formato circular, quatro deles posicionados em sentido horário e os outros quatro em sentido antihorário. Agora, a ação principal consiste em realizar entradas e saídas entre um centauro e outro para ir trançando as fitas em torno do mastro. À medida que as fitas são enroladas, o espaço de ação, a velocidade e o ritmo de execução diminuem, tornando os gestos mais minuciosos. Essas entradas e saídas persistem até chegar um momento em que torna-se impossível a realização de qualquer movimento. É então que eles saem do círculo para retornarem logo em seguida e realizarem diferentes sequências de movimentos que fornecem à sensibilidade ótica a impressão de construção de figuras que se assemelham a círculos, semicírculos, círculos duplos, círculos duplos em direções opostas e, por fim, círculos que formam oitos, talvez para representar o acolhimento aos mouros e a confirmação da unidade cristã.

Novamente eles deixam o grande círculo e, ao retornarem, somente quatro deles adentram o grande círculo e realizam deslocamento retilíneo até uma das extremidades. Então, dois partem em direções opostas e encontram-se na entrada do círculo, onde buscam mais quatro centauros que repetem, por sua vez, a sequência de movimentos anteriormente realizados. Essa ação é repetida durante o tempo necessário para que todos os trinta e quatro centauros possam estar dentro do círculo e quando isso ocorre, eles constroem uma sequência de movimentos circulares, com círculos únicos e círculos duplos, que movimentam-se em direções opostas e na mesma direção.

A Cavallhada é finalizada com mais uma saída dos trinta e quatro centauros e, quando eles retornam, já trazem lenços brancos para saudar a multidão. Esse cumprimento é realizado com movimentos circulares e sincronizados, por dez vezes. Ao fim da décima volta eles se retiram do espaço e a manifestação é encerrada com o grito de: “*Viva Santo Amaro!*”, dado pelo povo com grande empolgação e comoção, deixando evidente a força da homenagem prestada ao Santo Padroeiro. Moradores e centauros despedem-se reafirmando seu compromisso de fé e de esperança na proteção de Santo Amaro e sua certeza de que o

compromisso estabelecido entre o povo e o Santo padroeiro foi renovado, o que fortalece a coragem para enfrentar o cotidiano humano e suas imprecisões.

Por fim, a estrutura e a configuração da Cavallhada deixam evidente sua categorização enquanto festejo e, conseqüentemente, enquanto produção social. Poderíamos perguntar: Mais precisamente, que tipo de produção social? Com base nos exemplos de produção fornecidos por Guarinello (2001), e voltados ao contexto de nossas observações, podemos elencar as seguintes produções sociais desse festejo: produção de memória; de identidade coletiva no espaço e no tempo social; produção simbólica muitas vezes compartilhada entre os participantes; “produção” de afetos e expectativas individuais. Pois, como afirma Guarinello (2001, p. 972), “a festa é produto da realidade social e, como tal, expressa ativamente essa realidade, seus conflitos, suas tensões, suas cesuras, ao mesmo tempo em que atua sobre eles”.

### **3.4. Habitus e Cotidiano Católico**

As inscrições corporais promovidas pelo catolicismo de Brumal não ficam restritas aos momentos e manifestações do calendário religioso. Há transposições de valores e elementos que passam a permear o viver rotineiro dos católicos. Esse aspecto nos convida a retomar a questão do *habitus* e a perspectiva do presente estudo sobre a orientação de vida. É preciso atentar ao fato de que as diferentes estruturas do enredo católico somente alcançam os níveis de plausibilidade e legitimação necessários para dar coesão ao cosmo quando ocorre o processo de transposição dos momentos e valores religiosos para o viver diário dos indivíduos, de modo que perdurem, atuando em suas vidas e orientando-as. O diálogo que aproxima a questão do *habitus*, proposto por Bourdieu (2004), das estruturas de plausibilidade e legitimação de Berger (1985) e, ainda, da representação social de Moscovici (1978), aponta caminhos para entender as inscrições de certos valores do cosmo religioso nos corpos do vivente católico. As manifestações observadas durante os momentos de ação propriamente religiosa, também apresentam peculiaridades que podem – e são – transpostas para o viver diário. Sobre isso discorreremos na próxima seção.

### **3.4.1. Sinais da Santíssima Trindade**

Observamos que os católicos de Brumal, em seu cotidiano, frequentemente fazem o sinal da Santíssima Trindade, nos mais diversos momentos e com os mais distintos objetivos. É bastante comum observarmos católicos realizando esse sinal ao passarem diante de templos oficiais, Igreja Matriz e capelas. Essa ação representa para eles respeito, solenidade e valorização dos espaços sagrados. Tais ações, realizadas com a mão direita, confirmam o pressuposto de que o sagrado e o profano têm representações próprias na lateralidade humana. Esse é um exemplo bastante peculiar do referido pressuposto. Tempos atrás ouvimos um morador dizendo a outro que o benzeria com a mão esquerda para castigá-lo por haver cometido um pequeno ato de violência contra um gato que estava em frente de sua casa. Esse fato também serve para exemplificar a tese proposta por Hertz (1980, p. 114), segundo a qual, “as diferentes características da direita e da esquerda determinam a diferença em posição e funções que existem entre as duas mãos”. Assim, se o sagrado é representado, como afirma Hertz, pelo lado direito e, em contrapartida, o profano ou sinistro é representado pelo lado esquerdo, os locais e momentos sagrados devem ser reverenciados por meio de gestualidade sagrada, do mesmo modo que, locais e momentos profanos são reconhecidos pela antítese gestual, deixando evidente que tais espaços e tais momentos devem sofrer ação de repúdio, de negação, dado estarem na contramão dos valores católicos. Acrescenta sobre a ação do morador as palavras do próprio Hertz (1980, p.119), “mão esquerda, como os párias sobre os quais se impõem todas as tarefas impuras, pode se ocupar apenas de deveres desagradáveis”. Além disso, confirma uma vez mais que o ser católico transpassa os momentos instituídos e clericalizados para as condutas individuais do viver cotidiano dos moradores locais.

### **3.4.2. Pedidos de benção**

Como já foi dito, o catolicismo de Brumal inclui entre as suas características, o sentimento de reciprocidade estabelecida entre divindade e fiel, que se desdobra para atender a questões relativas à proteção coletiva e individual. Relativamente a isso, percebemos uma ação bem particular, que diz respeito ao pedido de benção: os moradores pedem a benção de seus pais, tios, avós e padrinhos. Tal ação não fica restrita ao seio familiar, pois os pedidos de benção também são dirigidos a figuras de respeito na comunidade, principalmente idosos.

O pedido é formulado do seguinte modo: o indivíduo aproxima-se de alguma das figuras de respeito mencionadas, estende sua mão direita em direção da mão direita do outro e diz “*Benção*”. A resposta recebida é “*Deus te abençoe!*”. Há variações como: “*Benção e fica com Deus*”, respondida com “*Deus te abençoa e Vai com Deus*” ou “*Que Deus te proteja*”.

Compreende-se que a busca de proteção divina é realizada junto a intermediários, familiares e/ou idosos que, nesse caso, agem como mediadores da ação do Sagrado. Outro aspecto significativo é o da ação gestual de apertar as mãos que, dada a sua constância durante as observações, permite afirmar que há uma preeminência de ação das mãos direitas. São observadas variações de caráter gestual. Por exemplo, observamos, com certa esporadicidade, jovens beijando mãos em sinal de respeito e abraços acompanhando o apertar de mãos.

Pedir a benção de alguém representa para o morador católico de Brumal, demonstrar respeito à figura em questão e reconhecer que essa pessoa pode ser seu intermediário junto ao divino, na obtenção de proteção contra ameaças do viver cotidiano. Por outro lado, para o morador que atende ao pedido de benção essa ação representa que ele tem diante de si uma pessoa que reconhece sua autoridade e a valoriza e vê nesse gesto a possibilidade de constituir-se de fato, ainda que seja naquele instante, em mediador da ação do Sagrado, dado o fato de haver laços que o une à pessoa que a ele se dirige tão respeitosamente.

### **3.4.3. O religioso no âmbito escolar**

Ainda sobre a transposição de valores, estruturas e elementos católicos da esfera religiosa para o viver cotidiano nos interessou observar e refletir sobre a ação do religioso em instâncias situadas além do contexto familiar. Para atender a esse objetivo realizamos algumas observações na escola estadual e tivemos a oportunidade de presenciar uma ocorrência que muito colaborou para esta reflexão.

Todos os dias, antes do início das aulas, os alunos das séries do 6º ao 9º anos do ensino fundamental II e os alunos de 1º ao 3º anos do ensino médio são organizados em filas e rezam a oração do Pai Nosso. Essa ação dura aproximadamente cinco minutos. Sobre as expressões corporais não observamos nada diferente daquilo tudo já observado. O gesto mais frequente é o do sinal da Santíssima Trindade, embora ele não seja realizado por todos, talvez

porque há, entre os alunos, crianças que professam outras religiões, como a protestante, que não adotam tal prática. Outras expressões observadas foram o silêncio e o fato de todos permanecerem em pé para expressar seu respeito para com a oração e reconhecimento do fato de tratar-se de um momento solene. Mais uma vez o corpo torna-se o interlocutor da representação.

Sobre as representações presentes no momento, podemos supor um processo de busca de proteção para as atividades acadêmicas que envolvem alunos, professores e funcionários. A oração também pode estar associada a um pedido de benção para o aprendizado dos alunos e a ação didática dos professores. Assim, a ação do divino pode ser entendida como mais um elemento colaborador no processo de ensino-aprendizagem no âmbito educacional escolar.

#### **3.4.4. Jogos de Futebol e Futsal**

Outra observação que acrescenta dados para essa discussão sobre o extrapolar do momento religioso para o momento cotidiano, foi feita durante algumas partidas de futebol e futsal observadas. As discussões que cercam o campo esportivo são próprias das reflexões da Educação Física, porém com outros objetivos. Desse modo, segundo nossas observações, em todas as partidas realizadas com a participação de moradores de Brumal, estes reuniam-se antes dos jogos e, de mãos dadas, ou abraçados, formavam um círculo e durante alguns minutos pediam proteção, principalmente contra lesões, para em seguida, juntos, realizarem a oração do Pai Nosso.

Vale pontuar na presente reflexão que a busca de proteção naquela ocasião, por meio da evocação do Sagrado, é dirigida a Deus, Jesus Cristo e Santo Amaro. No que tange propriamente às questões corporais foram observadas novas expressões corporais, entre as quais, a formação circular, o estar abraçado com os indivíduos ao lado, o unir de pés e a oração feita em grupo. Também foram observados o movimento de fechar de olhos, de semi-inclinar as cabeças e de realizar o sinal da Santíssima Trindade, expressando contrição, solenidade e devoção. Fica evidente que a oração do Pai Nosso, feita em grupo, com as pessoas formando um círculo, representa a união do grupo em busca de proteção divina para todos. Ao evocarem Santo Amaro, os jogadores relembram a especial importância desse santo

para o grupo. Confirmam assim, que as ações do sagrado mediadas pelas figuras divinas do lugar, estão em todos os momentos de sua vida inclusive durante o seu lazer.

### **3.4.5. Benzedores**

Os benzimentos podem ser entendidos como ações mágicas realizadas por um benzedor e têm por intuito promover a recuperação da saúde, física e psicológica de quem procura tal prática. As ações de recuperação da saúde estão, em sua maioria, ligadas a questões corporais. Em outros tempos buscava-se a intercessão do benzedor principalmente nos casos de entorse, dores de causa indefinida, sensações de mal estar, desconfortos advindos de mau-olhado, entre outros. Para cada caso os benzedores dispunham de uma oração e de um rito adequado. Assim, eles são vistos como responsáveis e mediadores populares da ação do Sagrado. Na comunidade de Brumal dois benzedores – um homem e uma mulher - possuíam notória representação para o grupo. O homen morreu durante nosso trabalho de campo e a mulher decidiu não benzer mais.

### **3.4.6. Tocador do Sino da Matriz**

Outro personagem bastante significativo na comunidade de Brumal é o sineiro, o responsável por tocar os sinos nas diferentes ocasiões religiosas católicas do lugar. O tocar do sino é considerado uma ação de comunicação intracomunitária, havendo um toque específico para cada situação. Em outras palavras, quando alguém da comunidade morre o toque do sino é distinto do toque realizado, por exemplo, por ocasião da alvorada na Festa de Santo Amaro. Embora não seja possível descrever as peculiaridades de cada toque em cada situação particular, é possível dizer que há uma técnica particular e característica para cada ocasião. Destarte, cada momento tem sua técnica, e cada toque comunica algo, leva uma mensagem sonora aos moradores. Outro apontamento a ser feito diz respeito à mobilização do sentido da audição proporcionada pelas badaladas do sino, pois as pessoas da comunidade são capazes de

decodificar a mensagem sonora e, assim, identificam se as badaladas são de caráter fúnebre, de festejo ou se representem outras manifestações comunitárias.

Vale a pena mencionar que durante nossas observações da Festa de Santo Amaro em julho, o sineiro esteve adoentado e, por isso, ficou impossibilitado de conduzir os repiques específicos que acompanham a alvorada. O morador que ficou responsável por substituí-lo nos disse que tocaria, sim, mas não sabia tocar de modo adequado àquela ocasião. Constatase a ocorrência de uma transmissão oral de conhecimentos de cada geração à geração subsequente, pois a técnica de tocar o sino, foi ensinada ao sineiro atual de maneira tradicional por um membro comunitário da geração anterior. Isso nos remete, novamente, ao conceito difundido por Mauss (1974), relativo às técnicas corporais. Simultaneamente identificamos uma lacuna entre o atual sineiro, detêm todo o conhecimento necessário ao bom exercício de sua função, sem que esse conhecimento esteja sendo transferido a seu futuro sucessor. A relevância desse fato é grande, pois poderá ocorrer a perda de uma das mais importantes tradições católicas do local.

Enfim, para retornar os parâmetros desse estudo convém retomar a hipótese que norteou a coleta dos dados. Constatamos que a interiorização, bem como os níveis de representação dos elementos da cosmologia católica, assumem certas particularidades de acordo com os níveis de participação e de adesão religiosa daqueles que escolhem o catolicismo como fonte de orientação de vida. Enquanto os católicos conformistas estabelecem uma relação menos próxima com a instituição religiosa e mais próxima com as entidades santoriais e a própria figura de Cristo, os católicos observantes assumem uma posição intermediária. Em outras palavras, eles estabelecem uma experiência religiosa que leva em consideração os preceitos religiosos institucionais, porém, ao mesmo tempo, questionam alguns elementos. Ou seja, em alguns momentos eles reinterpretem as estruturas e os valores católicos, sem considerá-los verdades imutáveis. Os católicos devotos, aqueles que consideram a igreja e seu processo institucional como a única forma de mediação entre o humano e o sagrado, obedecem e realizam os sacramentos, assumem os demais valores católicos como orientadores de suas vidas e colaboram na difusão e consolidação das novas e antigas normas da religião católica. As representações que o corpo assume, associadas a esses níveis de participação e de adesão, servem, ainda que não exclusivamente, para ampliarmos as reflexões sobre como certos interditos, certos tabus, certas posturas e expressões instauraram-se e continuam instaurando-se no vivente católico.

Diante de tamanha riqueza de elementos, o foco de nosso estudo foi colocado sobre as diferentes representações que o corpo assume em diferentes momentos e circunstâncias do viver católico de Brumal. Buscamos realizar isso por meio de um diálogo entre a Educação Física e as Ciências Sociais. O corpo em movimento assume, nos diferentes momentos e circunstâncias instituídos por essa solução sacral, maneiras de viver do morador católico e formas de posicionar-se em relação ao que é religioso. Em cada situação observada o corpo estava lá, ora protagonista, como durante as exéquias fúnebres, ora expresso de maneira discreta, por meio de gestos realizados e posturas assumidas durante as celebrações eucarísticas. Também pudemos confirmar o que Gélis (2008) diz sobre as representações alimentares, sacramentais e escatológicas assumidas pelo corpo: as representações alimentares expressam-se de maneira destacada durante as penitências, os jejuns, o pagamento de promessas e durante a eucaristia. Sobre as representações escatológicas, observamos que o morrer coloca o corpo em destaque, seja durante as exéquias, seja em suas representações do *post mortem*, acompanhado, então de representações de alma. Quanto ao corpo sacramental, esse está presente em todos os sacramentos: nos gestos que sacralizam o momento, como no batismo, matrimônio e crisma; nas ofertas de sacrifícios do corpo para obtenção de atendimento a pedidos e que podem implicar em milagres; no cumprimento de promessas, como é o caso da Cavallhada de Santo Amaro. Nisso tudo, o corpo e suas ações são partes fundamentais para colaborar na experiência com o inefável sagrado, necessária aos católicos de Brumal. Ele é, ainda, o principal interlocutor das representações que o católico adota como norteadoras de seu caminho de vida. Por fim, ele é emissor de sentidos, representações e valores constituídos e instaurados pelo catolicismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim dessa jornada é possível constatar e confirmar alguns pressupostos sociológicos, entre os quais os referentes à construção e manutenção de um *nomos* coeso, plausível e legitimado, que uma estrutura religiosa fornece. Durante dois anos de pesquisa foi possível identificar marcas dos 300 anos de história da comunidade de Brumal, que tem o catolicismo como uma de suas matrizes formadoras. Essa solução sacral ofertou e organizou suas estruturas, elementos e valores de modo a possibilitar a organização da experiência existencial do sujeito católico local. Também foi possível constatar que ocorreram processos de ressignificação e de readaptação para atender, principalmente, a mudanças sócio-históricas, das quais destaco aqui o processo de urbanização do meio rural, a crescente adesão ao protestantismo, a secularização e o avanço do positivismo.

Os sacramentos, principais elementos responsáveis pela difusão do catolicismo e pela organização da experiência individual e coletiva daqueles que escolheram tal expressão religiosa, estão presentes em momentos singulares do viver daquelas pessoas, desde o seu nascimento até a sua morte. Foi possível identificar a presença dos sacramentos no viver cotidiano e nos momentos mais significativos dos católicos de Brumal. Mostrou-se possível construir a biografia do católico de Brumal e concluir que o determinante de eficácia desses elementos acha-se associada aos níveis de representação por ele assumidos, uma vez que marcam diferentes momentos da vida humana, desde o nascimento (sacramento do batismo), passando pela juventude (sacramento da crisma), pela idade adulta (matrimônio), até a morte (sacramento da unção dos enfermos).

Ainda sobre essa cronologia católica do viver humano, destaca-se a busca pela salvação da alma, busca essa, responsável por fazer do viver e do morrer católico, modos de ser, numa menção ao termo proposto por Brandão (1998). O fiel católico reza, vai às celebrações, participa das atividades da igreja e recebe os sacramentos, almejando a salvação no *post mortem*. Sobre o morrer em Brumal observamos que ele assume características de tabu, devido à sua inevitabilidade e também assume representações melancólicas e tristes, por

marcar a ausência de uma parte significativa do coletivo. Contudo, também por essa experiência coletiva da ausência provocada pela morte, verificamos que os momentos dedicados à morte constituem-se em oportunidade para a expressão de sentimentos fraternos, de modo bastante singular. Nos velórios todos os presentes, confrontados com a própria finitude material, encontram apaziguamento na crença no post mortem e na salvação que lhes proporcionará a superação da morte. Confiam no consolo da vida eterna, junto a Deus, a Jesus, aos santos e aos entes queridos que partiram antes deles.

A Eucaristia, sacramento central do catolicismo, bem como as suas representações, acha-se associada e interligada aos demais sacramentos. Esse sacramento é responsável pela difusão de centralidade e tem por eixo base a figura do Jesus histórico, fundamento da cosmologia católica.

Foi possível identificar a existência de um *habitus* católico a partir de diversos elementos, assim como mostrou-se possível verificar que as estruturas do catolicismo permeiam significativamente o viver cotidiano dos adeptos dessa religião. Tais estruturas de plausibilidade e legitimação, expressas em sacramentos, orações, festejos, celebrações e valores da cosmologia católica são interiorizados e desenvolvem uma cosmovisão específica nos fiéis dessa religião.

Perseguindo as pegadas de Gélis (2008, p.19), também consideramos o corpo fundamental para o catolicismo presente nos textos, nas imagens, no Cristo, na hóstia, na crucificação, na cruz, ou seja, em diversos elementos, situados por toda parte, criando condições para que os indivíduos assumam papel de “sujeitos na história”. Também buscando responder aos desafios propostos por Mauss (1974), abordamos o corpo como objeto de estudo da Sociologia, agora não mais incluído na categoria de “diversos”. Amplia esse argumento as considerações epistemológicas de Albuquerque (2001) sobre as relações entre o contexto da contracultura e as preocupações das humanidades com o corpo e a constituição de corporeidades.

A Educação Física vem ampliando suas reflexões no campo científico e, embora ainda predominem as de cunho biofisiológico, o que não constitui, em si, um problema, é imprescindível para essa área que tem por objeto de estudos a Cultura Corporal de Movimento, que seja dado destaque também ao “primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo, meio técnico do homem, seu corpo” (MAUSS, 1974, p. 217). Com este

estudo esperamos haver colaborado para ampliar o escopo de reflexões sobre a Educação Física, para esntender seu campo de interesse científico para além da dimensão biofisiológica.

Esse estudo também oferece pistas para que pensemos mais a respeito da confluência entre disciplinas. Lembrando Bourdieu (2004), perguntamos: Como pensar sobre a ação pedagógica escolar, as vertentes do treinamento esportivo, as atividades de lazer, sem considerar o corpo em movimento como produto de uma construção social. Antes de atentarmos para um indivíduo neste ounaquele campos de ação é bom não perdermos de vista que cada sujeito é um ser social e, sendo assim, é indispensável considerar a confluência do saber e do proceder nos diversos campos - esportivo, científico, educacional e religioso, entre outros. Sustentam esse pressuposto as observações realizadas, por exemplo, na escola de Brumal (campo escolar, com presença da Educação Física) e nos jogos de futebol/futsal (campo esportivo, também com presença da Educação Física). Em outras palavras, é possível constatar a ocorrência de transposição de elementos, valores e estruturas de um campo a outro, nos exemplos apresentados. Essa ótica, quando voltada às questões corporais, possibilita entender o corpo como uma encruzilhada de campos de conhecimento.

Cabe ressaltar, ainda, que nas respostas obtidas por meio de entrevistas, identifica-se uma tensão entre o dogmatismo da doutrina católica e as exigências e imposições do momento atual histórico, marcado que é pela fragilidade das instituições sociais. O confronto entre os valores religiosos voltados para o corpo e os dados advindos do avanço das ciências produz dissonâncias cognitivas e impasses, que geram dilemas morais nos católicos de Brumal.

Por fim, e falando agora na primeira pessoa do singular, acrescento que a experiência de transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico consitiuiu-se em experiência única para mim: isso de considerar o eu e o nós de uma comunidade como Brumal foi bastante enriquecedor. A cada observação, a cada entrevista e durante a análise e interpretação dos dados, mais me encantava saber sobre a localidade em que fui criado. Assim, ao descobrir e redescobrir Brumal, eu não estava apenas descobrindo e redescobrando Brumal e sua gente, mas uma parte importante de mim mesmo. Retomando a analogia do xamã, mencionada no tópico emque discorri sobre a população da cidade, creio haver realizado uma viagem xamânica, vertical, em minha própria interioridade. Essa viagem, contudo, não foi solitária, pois como afirma a fraternidade católica, evidenciada sobretudo nas situações da morte e do morrer, somos partes uns dos outros.

Não posso, por outro lado, ignorar que sempre se fizeram presentes os quatro inimigos naturais que todo homem que busca o Conhecimento deve enfrentar e que Don Juan descreveu para Castañeda (1968) como sendo o medo, a clareza, o poder e a velhice. Finalizo na esperança de haver cumprido minha parte na “promessa sociológica” de que fala Mills (1975): a partir da imaginação sociológica, apresentar uma coletividade, respeitando a relatividade social e as transformações históricas, articulando-as com as biografias como partes integrantes de uma estrutura social coletiva, onde a empreitada científica realizada constitui somente uma possibilidade a mais de apresentação de uma coletividade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, L. M.B. de. **As invenções do corpo: modernidade e contramodernidade.** Motriz, vol. 7, n. 1, p. 33-39, jun. 2001.

ANGLOGOLD, A. B. M. **Estudo de Impacto Ambiental – EIA:** projeto sulfetado mina Córrego do Sítio 1. Santa Bárbara – MG, vol. 1. Belo Horizonte, 2009.

ANTONIAZZI, A. **Várias interpretações do Catolicismo Popular no Brasil.** Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 82 – 94, 1976.

AZEVEDO, D. **Desafios estratégicos da igreja católica.** Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 60, p. 57-79, 2003.

AZZI, R. **Elementos para a história do Catolicismo Popular.** Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 95-130, 1976.

BARBOSA, W. A. **Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais.** Belo Horizonte: Saterb, 1971.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 1985.

BETTI, M. **Educação Física e Sociedade.** São Paulo: Movimento, 1991.

BIANCONI, J. **Proselitismo televisivo e corporeidades em uma expressão do Catolicismo.** Motriz, Rio Claro, v. 14, n. 1, p. 09-20, 2008.

BOFF, L. **Catolicismo popular, que é Catolicismo.** Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 19-52, 1976.

BOURDIEU, P. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRUNI, J. C. A água e a vida. **Tempo Social;** Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5 (1-2): 53-65, 1993.

CAMARGO, C. P. F. de. **Católicos, protestantes, espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, C. P. F. de. Família e religião na sociedade rural em mudança. In:

SZMRECSANYI, T.; QUEDA, O. (Orgs.). **Vida Rural e mudança social**. São Paulo: Nacional, 1979.

CASTANEDA, Carlos. **A Erva do Diabo**: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Don Juan. 12. ed. São Paulo: Record, 1968.

CESAR, W. **O que é popular no Catolicismo Popular**. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 5-18, 1976.

COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia do Ensino da Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992.

CORBIN, A. A influência da Religião. In: CORBIN, A.; COURTINE, J. J. VIGARELLO, G. (Dirs.). **História do Corpo**: da revolução à grande guerra, v. 2. Petrópolis: Vozes, 2008.

CURATO NOSSA SENHORA DAS GRAÇAS. **Planejamento Pastoral 2011**. Brumal, 2011.

DA MATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter *Anthropological Blues*. In: NUNES, E. O. (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAOLIO, J. **Da cultura do corpo**. Campinas: Papirus, 2004.

DURKHEIN, E. **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, N. **A solidão dos moribundos**: seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GARCIA, P. R. “Isto é meu corpo”: rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo. **Revista Caminhando**, vol. 12, fasci. 20, p. 19-28, jul-dez 2007.

GÉLIS, J. O corpo, a igreja e o sagrado. In: CORBIN, A.; COURTINE, J. J. VIGARELLO, G. (Dirs.). **História do Corpo**: da Renascença às Luzes, v. 1. Petrópolis: Vozes, 2008.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GONÇALVES, J. A. T. Cavalhadas na América Portuguesa: morfologia da festa. In:

JANCSÒ, I.; KANTOR, I. (Orgs.). **Festa**: Cultura, e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2001.

GUARINELLO, N. L. Festa, trabalho e cotidiano. In: \_\_\_\_\_.

HOORNAERT, E. O Catolicismo Popular numa perspectiva de libertação: pressupostos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 189-201, 1976.

HERTZ, R. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Tempo e Renascença, n. 6, p. 99-128, 1980.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. Entrevista Narrativa. In: BAUER, M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 90-113.

LE BRETON, D. **A Sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Portugal: Estampa, 1994.

LIBANIO, J. B. Critérios de Autenticidade do Catolicismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 53-81, 1976.

LIMA, J. A. C. A.; OLIVEIRA, R. P. (Orgs.). **Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudo Históricas e Culturais, 1998.

LOIZOS, P. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: Bauer, M.;

GASKELL, G. (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINS, J.S. A dialética do corpo no imaginário popular. **Sexta-feira**, São Paulo, n. 4 (Corpo), p. 46-54, 1999.

MAUÉS, R. H. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. **Ciências Sociais y Religião/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 2, n. s, p.119-151, 2000.

MAUSS, M. As Técnicas Corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MENESES, U. T. B.; CARNEIRO, H. **A história da alimentação**: balizas historiográficas. Anais do museus Paulista. São Paulo, N. Sér. v. 5, p. 9-91, 1997.

MEYER, M. A propósito de Cavalhadas. In JANCSÒ, I; KANTOR, I. (Orgs.). **Festa: Cultura, e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2001.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, F. A. (Coord.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOSCOVICI, S. **A Representação Social da Psicanálise**. Álvaro Gabriel (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MIGLIORI, R.C. **Corpos mortos e vivos**: as cerimônias mortuárias e as representações da morte entre católicos brasileiros. São Paulo: UNIMEP, 2009. 121 p. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

MILLS, C. W. **A imaginação sociológica**. Waltensir Dutra (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MUSKINSK, L.; SOTO, W.H.G. A teologia da libertação e a luta pela reforma agrária: os casos dos assentamentos 24 de novembro e 25 de outubro – Capão do Leão/ RS. In: **VIII Congresso de Iniciação Científica (CIC), XI Encontro de Pós-Graduação e a I Mostra Científica, 2009, Pelotas**. Disponível em: <[http://www.ufpel.edu.br/cic/2009/cd/pdf/CH/CH\\_01862.pdf](http://www.ufpel.edu.br/cic/2009/cd/pdf/CH/CH_01862.pdf)> Acesso em: 03 jan. 2012.

NASCIMENTO, M. **Irmandades leigas em Porto Alegre**: práticas funerárias e experiência urbana séculos XVIII e XIX. Porto Alegre: 2006. 361 p. Tese (Doutorado) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

NOVAES, R. L. **O tempo e a ordem**: sobre a homeopatia. São Paulo: Cortez, 1989.

NUNES, V. M. M. **Glossário de termos sobre religiosidade**. Aracaju: Tribunal de Justiça/Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe, 2008.

OLIVEIRA, P. A. R. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 131-200, 1976.

PEREIRA, J. B. B. A linguagem do corpo na sociedade brasileira: do ético ao estético. In:

QUEIROZ, R. S. da (Org.). **O corpo do brasileiro**: estudos de estética e beleza. São Paulo: SENAC São Paulo, 2000.

PEREIRA, E. O espírito da oração ou como os carismáticos entram em contato com Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 29 (2): 58-81, 2009.

QUEIROZ, M. I. P. O Catolicismo rústico no Brasil. In: **O campesinato brasileiro**: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 72-99.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido de Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIOLANDO, A. **Elementos para a história do Catolicismo Popular**. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 36, fasci. 141, p. 95 – 130, 1976.

RODRIGUES, C. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, v. 24, n. 39, p. 255-272, 2008.

RODRIGUES, J. C. Espírito e matéria. In: **O corpo na história**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

RODRIGUES, J.C. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SANTA BÁRBARA. Casa da Cultura. **Cartilha do Cidadão**: perfil histórico, cultural e informativo de Santa Bárbara, 1998.

SANT'ANNA, D. B. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, C. (org). **Corpo e História**. Campinas: Autores Associados, 2001.

SILVA, G. J. S. Apresentação. In: **Curato Nossa Senhora das Graças**. Planejamento Pastoral 2011. Brumal: 2011.

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. O. (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ZALUAR, Alba. Milagre e castigo divino. In: **Religião e Sociedade**, n. 5, Rio de Janeiro: 1980.

## **APÊNDICES**

## **APÊNDICE A - INSTRUMENTO DE OBSERVAÇÃO DAS MANIFESTAÇÕES CATÓLICAS**

- 1) Atitude dos pregadores e dos fiéis: alegre, sério, tranquilo, agitado etc.
- 2) Há diálogo direto entre os fiéis e o pregador?
- 3) Existem gestos comuns (simbólicos) que são feitos tanto pelos pregadores quanto pelos fiéis? Se houver qual o significado destes?
- 4) Qual é a postura dos fiéis durante o culto? Em pé, sentado, ajoelhado, cabisbaixo, ativo etc.
- 5) Há depoimentos?
- 6) Há rituais de curas?
- 7) Ocorrem expressões corporais de contato com o sagrado como êxtase, incorporação, recolhimento?
- 8) Há separação entre homens e mulheres?
- 9) Há crianças? Qual a atitude delas e para com elas?
- 10) Há menção ao corpo? De que natureza?
- 11) O corpo, os movimentos, os gestos, são valorizados?
- 12) Há uma docilização do corpo? Ou os movimentos podem ser livres para expressarem sentimentos?
- 13) Há algum tabu referente ao corpo?
- 14) Os movimentos são amplos, ou são reduzidos?
- 15) Qual parte do corpo é mais valorizada? Qual se move mais?
- 16) Como são as vestimentas? Há controle sobre a exposição do corpo? Usam véus na cabeça?
- 17) Há testemunhos, depoimentos?
- 18) Há interação entre os fiéis e estes com o pregador?
- 19) Quais expressões corporais são valorizadas? (dança, palmas, ajoelhar, fechar os olhos, erguer os braços).
- 20) Quais sentidos são mobilizados: olfato, tato, visão, audição? Respiração?

## **APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA**

- 1) Você foi batizado, fez primeira comunhão e foi crismado?
- 2) O que significa esses sacramentos pra você?
- 3) O que significa a Eucaristia, pra você?
- 4) Você participa das atividades da Igreja? Quais?
- 5) Fez ou faz Jejum na Semana Santa? Por quê? Descreva.
- 6) Fez ou faz penitências? Por quê? Descreva.
- 7) Fez ou faz promessas? Se sim. Prometeu o que? E qual foi a graça esperada?
- 8) A igreja estabelece a castidade até o casamento, relações sexuais só para reprodução e proíbe o uso de preservativos. O que você acha disso?
- 9) Como você entende a morte e a salvação?
- 10) Como você entende corpo e alma?
- 11) Recentemente o Supremo Tribunal de Justiça, legalizou o aborto para bebês anencéfalos, o que você acha sobre isso?
- 12) O pai de uma vizinha de minha orientadora sofreu seguidos AVCs e com isso ele acabou entrando em estado de coma e hoje se encontra em estado vegetativo. Uma parte da família pediu pros médicos desligarem os aparelhos e a outra parte da família disse que não. Se você, fosse membro da família qual seria sua decisão?

## **APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Convidamos o (a) senhor (a) como católico (a) e morador (a) de Brumal – MG, a participar da pesquisa intitulada **“A constituição de corporeidades na cosmologia católica: um estudo em Brumal, MG”**. Esta pesquisa contribuirá, para ampliar as informações sobre sua experiência religiosa e sua identidade coletiva. Além disso, ela também contribuirá para melhorar e ampliar o conhecimento sobre o tema estudado. O projeto é de responsabilidade de Murilo Eduardo dos Santos Nazário, RG; 39.291.260-0, aluno de Pós-Gaduação do Programa de Ciências da Motricidade, da UNESP, Rio Claro, estando sob a supervisão e orientação da Profa. Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque. O (A) senhor (a) participará durante uma fase da pesquisa que consiste em uma entrevista realizada por mim, na qual o (a) senhor (a) responderá a um questionário com doze tópicos que estão relacionados ao corpo e à religiosidade católica em Brumal.

O (A) senhor (a) poderá se recusar ou interromper a sua participação no estudo sem qualquer penalização e no momento que quiser. Também serão fornecidos todos os esclarecimentos que quiser, em qualquer momento da pesquisa. Além disso é importante informar ao (à) senhor (a) que a pesquisa envolve riscos mínimos à sua saúde, dentre os possíveis os de caráter emocional, como constrangimento, timidez, vergonha. Desse modo, a fim de diminuir riscos, realizaremos a pesquisa de modo particularizado, sem a presença de terceiros, bem como, o senhor (a) tem total autonomia para não responder qualquer das perguntas que lhe provocar desconforto.

Sobre os resultados, vale dizer que eles serão utilizados somente para fins científicos e publicados em revistas e congressos acadêmicos. Desse modo, salientamos também, a garantia de que haverá total sigilo no que se refere à identificação e às informações fornecidas pelo (a) senhor (a).

Caso o (a) senhor (a) concorde em participar e esteja suficientemente esclarecido sobre sua participação nessa pesquisa, convido o (a) senhor (a) a assinar este termo, elaborado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) senhor (a) e a outra com o pesquisador.

### **Dados do Pesquisador:**

Título do projeto: “A constituição de corporeidades na cosmologia católica: um estudo em Brumal, MG”

Pesquisador responsável: Murilo Eduardo dos Santos Nazário

Cargo/função: Mestrando em Ciências da Motricidade Humana

Instituição: DEF/IB/Unesp – Rio Claro

Endereço do pesquisador: Rua 4 A, 349, Vila Alemã, Rio Claro – SP.

Dados para contato: fone: 19 8817 9109 email: [murilo\\_nazario@hotmail.com](mailto:murilo_nazario@hotmail.com)

Orientador: Leila Marrach Basto de Albuquerque

Instituição: DEF/IB/Unesp

Endereço da instituição: DEF/IB/UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO” – CAMPUS DE RIO CLARO-SP. Av. 24-A, 1515 – Bela Vista, Rio Claro-SP – CEP: 13506-900.

Dados para contato: email: [leilamarrach@uol.com.br](mailto:leilamarrach@uol.com.br)

**Dados do Participante:**

Nome: \_\_\_\_\_ RG: \_\_\_\_\_

Data de Nascimento : \_\_\_\_\_ Sexo: ( ) Masculino ( ) Feminino

Endereço: \_\_\_\_\_ Tel: \_\_\_\_\_

Brumal \_\_\_\_\_ Data: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Participante

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Pesquisador