UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Nós, os Degredados Filhos de Eva:
angústia religiosa e alteridade entre rezadeiras do terço

Maurício Ricci

Araraquara
Julho de 2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Nós, os Degredados Filhos de Eva: angústia religiosa e alteridade entre rezadeiras do terço

Maurício Ricci

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, como parte dos créditos necessários para a obtenção do título de Doutor em Sociologia, sob a orientação da Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira.

Araraquara
Julho de 2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Nós, os Degredados Filhos de Eva: angústia religiosa e alteridade entre rezadeiras do terço

Maurício Ricci

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, como parte dos créditos necessários para a obtenção do título de Doutor em Sociologia, sob a orientação da Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira.

Banca Examinadora

Presidente Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira

1º Examinador Prof. Denis Domeneghetti Badia

2º Examinador Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

3º Examinador Prof. Dr. Sérgio Augusto Domingues

4º Examinador Prof. Dr. Silas Guerriero

Araraquara
Julho de 2011

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Júlio de Mesquita Filho, UNESP/CAr, Faculdade de Ciências e Letras, local onde fiz toda a minha formação. Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, seus professores e funcionários. A todos que participam da linha de pesquisa Gênero, Etnia e Saúde, a qual está vinculado o projeto desta tese, sobretudo, à minha colega Priscila Cristina da Silva. À CAPES pelo financiamento desta pesquisa por três anos. À Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira, a quem devo minha formação enquanto pesquisador do imaginário antropológico, minha gratidão pelo compromisso educacional em seu generoso, sempre fecundo e inspirador trabalho de orientação. Aos professores Dr. Denis Domeneghetti Badia e Dr. José Carlos de Paula Carvalho minha gratidão pelo calor humano com que me acolheram nas vezes em que com eles estive e pelo empréstimo de vários livros, alguns deles raros, sobre o imaginário antropológico ainda em meu Mestrado em Sociologia. Considero esses dois pesquisadores uma chave rica e imprescindível para o estudo do imaginário antropológico. À profa. Dra. Maria Valderez de Colletes Negreiros e ao prof. Dr. Ney Vieira (*in memorian*) pelo incentivo em prosseguir meus estudos na pós-graduação. À Profa. Dra. Ana Lúcia de Castro e, uma vez mais, ao Prof. Dr. Denis Domeneghetti Badia pelas valiosas contribuições em meu Exame de Qualificação.

Agradeço aos meus pais, Mauro e Eládia, pela vida a mim concedida. Aos meus irmãos, Everton e Thalita, pela amizade. Minha gratidão a todos os meus *irmãos* e amigos da 1ª Igreja Batista em São Carlos.

Às rezadeiras do terço, obrigado pela paciência e pelas suas orações.

À Thais pelo carinho, incentivo e incondicional apoio, agradeço por encantar meu mundo. À Sara por iniciar-me na dádiva da paternidade. Dedico esta tese a vocês duas, que tão de perto acompanharam a confecção deste trabalho.

Quidquid luce fuit, tenebris agit [o que aconteceu na luz, atua nas trevas]: mas também o contrário. Aquilo que vivemos no sonho, e que nele vivemos repetidas vezes, termina por pertencer à economia global de nossa alma, tanto quanto algo "realmente" vivido: em virtude disso tornamo-nos mais ricos ou mais pobres, temos uma necessidade a mais ou a menos, e afinal somos um pouco guiados pelos hábitos de nossos sonhos, em plena luz do dia e até nos momentos mais serenos do nosso espírito desperto (NIETZSCHE, 2005, p. 81).

RESUMO

RICCI, M. **Nós, os degredados filhos de Eva: angústia religiosa e alteridade entre rezadeiras do terço**. Tese (Doutorado em Sociologia), Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2011.

Esta pesquisa abarca um estudo sobre o processo de constituição de um sujeito social, as rezadeiras de terço, que operacionaliza suas crenças por meio do rosário no interior de um contexto cultural onde o mito, o símbolo e o rito são co-implicados em um vínculo religioso norteado pela experiência da angústia religiosa. Compreendo a angústia religiosa em sua dimensão criativa, de um mundo percebido como imponderável à recondução a um cosmo dotado de intecionalidade. A vivência da angústia religiosa possibilita a experiência da dimensão mítica do vínculo social em meio aos intensos processos de derruição dos códigos de reciprocidade conduzidos pela contemporaneidade. Enfim, trata-se de compreender a dinâmica simbólica implícita e co-implicada no processo de transmutação subjetiva do *caos* em *cosmo*, na re-elaboração do mito salvacionista do Catolicismo, falando de um lugar também específico, o interior da religião popular.

PALAVRAS CHAVE: angústia religiosa; rezadeiras do terço; imaginário; alteridade.

ABSTRACT

RICCI, M. We, the banished sons of Eve: religious anguish and otherness among rosary prayers. Thesis (Ph. D. in Sociology), Faculty of Scienses and Letters, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2011.

This research includes a study on the process of constituting a social subject, the rosary prayers, which operationalizes their beliefs through the rosary within a cultural context where the myth, symbol and ritual are co-implicated in a religious bond guided by the experience of religious anguish. I understand the religious anguish in his creative dimension, a world perceived as imponderable until a cosmos full of intentionality. The experience of the religious anguish turn possible the experience of the mythic dimension of the social bond among the intense processes of dilapidation of reciprocity codes conducted by contemporaneity. Anyway, this is to understand the symbolic dynamics implied and co-implicated in the process of transmutation subjective of *chaos* in the *cosmos*, re-elaboration of the myth of the redeemer in the Catholicism, also talking about a specific place, the interior of popular religion.

KEY-WORDS: religious anguish; rosary prayers; imaginary; otherness.

SUMÁRIO

Introdução 01

I. Objeto da Pesquisa 02
II. Objetivos da Pesquisa 09
III. Justificativa 11
IV. As Religiões em São Carlos 12
V. As Rezadeiras do Terço 19
VI. A Pesquisa 24
VII. Metodologia de Pesquisa: os operadores cognitivos 28
VIII. O Instituído e o Instituinte 29
IX. A Comunidade e o Individualismo Moderno 31
X. Mediações Simbólicas e Cogito Corporal 34
XI. Lógica do Eufemismo e Metamorfoses do Sagrado 37
XII. A Tese: Nós, os degredados filhos de Eva: angústia religiosa
e alteridade entre rezadeiras do terço 40

Capítulo 01
A Produção Social das Rezadeiras do Terço 41

I. As Rezadeiras do Terço: suas histórias 42
II. Migração: um movimento em três etapas 52
III. A Bacia Semântica 53
IV. Bacia Semântica como um Conceito Imaginal 55
V. A Dinâmica da Bacia Semântica e a História Imaginal 61
VI. São Carlos na História 63
VII. A Religião Católica no Brasil 68
VIII. Benzedeiras, Rezadeiras e Videntes 72
IX. A Reforma Católica do Século XIX no Brasil 74
X. O Concílio Vaticano II: novos rumos do Catolicismo brasileiro 75
XI. As Rezadeiras do Terço: seus desenraizamentos 81

Capítulo 02
Os Mecanismos de Coesão Social e a Produção Simbólica
das Rezadeiras do Terço 90

I. Etnografia da Reza do Terço 91
II. Os Grupos de Reza do Terço 101
III. A Comunidade de Rezadeiras do Terço 106
IV. O Imaginário na Constituição dos Grupos de Reza do Terço 108
V. A Dívida e a Dádiva 110

Capítulo 03
O Século XXI e as Faces da Angústia: a angústia de morte como degredo 120

I. A Angústia de Morte 121
II. O Século XXI e as Faces da Angústia 125
III. A História do Rosário 132
IV. As Origens Míticas do Rosário 136

V. A Angústia Religiosa Vivenciada entre a Magia e a Religião 138
VI. O Céu, O Inferno e o Purgatório 143
VII. O Fim dos Tempos 147
VIII. O Processo Migratório como Degredo 148
IX. A Salvação como Resposta à Angústia Religiosa 154

Capítulo 04
Angústia Religiosa e a Iniciação da Rezadeira do Terço 162

I. A Iniciação: um fenômeno pouco estudado 164
II. O Trajeto Antropológico no Engendramento da Realidade 172
III. Trajeto 1: *isotopia das imagens* 175
IV. Trajeto 2: patriarcalismo e matriarcalismo 182
V. Trajeto 3: estrutura heróica – estrutura dramática 186
VI. Trajeto 4: estrutura dramática – estrutura sintética 189
VII. A Reprodução das Rezadeiras do Terço 191
VIII. O Aprendizado da Benzeção entre as Rezadeiras do Terço 195
IX. A Estrutura Iniciática 198
X. A *Preparação* 202
XI. A *Viagem para o Além* 204
XII. O *Novo Nascimento* 208
XIII. O outro e os Operadores da Diferença 209
XIV. Espaço e Tempo Sagrados:
o rosário como revelação do mundo divino 221
XV. A Demarcação do Tempo no Ano Litúrgico 223
XVI. A Iniciação à Reza do Terço e a Figura Tradicional do Homem 225

Capítulo 05
Dos Mistérios do Rosário à Pluralidade da Pessoa 229

I. Das Representações Sociais à Consciência Mítica 230
II. A Narrativa Visionária 249
III. A *Devotio Moderna* 260
IV. Da Mandala ao Rosário 264
V. Os Mistérios do Rosário enquanto *Imagens Stimuli* 267
VI. Ritual e a Lógica Contraditorial 269
VII. Rituais de Cura 277
VIII. Ritual da Romaria 281
IX. *Evocatio*: a prece re-interpretada 282

Conclusão 291

Bibliografia 297

Índice dos Quadros

Quadro 01. As Religiões em São Carlos 16

Quadro 02. Os Mistérios do Rosário 93

INTRODUÇÃO

> O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. (...) Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Eu queria rezar – o tempo todo. (...) Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. (...) Quero um punhado dessas, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta... Chagas de Cristo (JOÃO GUIMARÃES ROSA, 2006, p. 16).

O que é angústia religiosa? Ela é de natureza biográfica e individual ou é engendrada na construção dos vínculos sociais? Por meio de quais formas ela se apresenta na contemporaneidade? Pode a angústia religiosa ser estudada por um modo direto, ou ela pode ser estudada apenas pelo modo indireto? Em que medida a angústia religiosa pode estar incrustada no cerne do homem, igualmente como a outros fenômenos que possuem uma natureza de realidade desconhecida do método positivista e historicista? Seria a angústia religiosa uma expressão do mal estar da Modernidade com o seu ego racional apartado do cosmos, e neste sentido, um impulso de reaproximação entre homem e cosmos? Em que medida o mito judaico-cristão que está no fundamento do modelo ocidental do pensamento constitui a angústia religiosa atrelada à noção de culpa e de medo para explicar que existe em todos os humanos um sentimento de finitude? Por meio dessas questões pretendo compreender um universo religioso fundado sob o *mito salvacionista*, vivido e re-interpretado pelas rezadeiras do terço da cidade de São Carlos/SP. Para tanto,

faço uso do referencial teórico-metodológico fornecido pela Antropologia do Imaginário e pelas teorias que convergem com ele.

I. Objeto da Pesquisa

A angústia religiosa é parte constitutiva da problemática da angústia da morte[1] – como define a Antropologia do Imaginário – e, nesta pesquisa, ela é compreendida como um fenômeno universal, inerente ao ser humano. No entanto, a angústia religiosa ganha uma configuração cultural muito própria na gênese das formas religiosas de produção do cultural, do simbólico e do mítico no interior do campo religioso de uma cidade como São Carlos, altamente tecnologizada. Soren Kiekgaard classifica a angústia como uma *antipatia simpatizante* e uma *simpatia antipatizante* (KIEKGAARD, 1968, p. 45), o que me faz pensar a angústia religiosa como um fenômeno ambivalente[2], pois, ela tende a suscitar o *terror* e/ou o *fascínio* por meio das tensões que se dão entre a *experiência simbólica vivida*

---

[1] Para Gilbert Durand ao definir a angústia: *a angústia, em nossos dias, pode ser chamada de temor da insegurança total que vem a ser a morte* (DURAND, 2008, p. 29); Já Andrés Ortiz-Osés afirma que: *a morte cola-se a Hermenêutica como o vazio, oco, ou agulheiro surreal, de onde é possível interpretar simbolicamente a vida, já que a morte representa a suspensão da vida, a perfuração do tempo contínuo, a alteridade radical, o ponto de vista transreal, a interpretação imaginal, a fotogravura do sentido vivido.* (...) *a hermenêutica reverte, deste modo, o significado da existência para o seu sentido simbólico, o qual se define como co-implicação dos contrários, isto é, como sutura ou mediação dos opostos representados pela vida e pela morte, pelo real e pelo surreal, pelo ser e pelo trans-ser* (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 103-105). A complexidade epistemológica coloca o fenômeno de tomada de consciência da morte – e não a sua repressão – como parte fundamental no processo de hominização (MORIN, s/d, p. 23). Em outro momento, Edgar Morin classifica a angústia frente à morte como *a presença do tempo no seio da consciência*, o que significou para o homem a ampliação de seu horizonte cognitivo, pois, foi necessário recorrer a instrumentos culturais e sistemas de sentido mais complexos e que fossem capazes de responder ao dilema da finitude (MORIN, 1975, p. 102-103). Rollo May, psicólogo existencial, afirma que a ameaça da morte é o símbolo mais comum da ansiedade (MAY, 1980, p. 35). O imaginário cristão potencializou o fenômeno da morte transformando-o em *morte eterna* no dogma do inferno.

[2] Para o filósofo Nicola Abbagnano a noção de *ambivalência* pode assim ser definida: *estado caracterizado pela presença simultânea de valorizações ou de atitudes contrastantes ou opostas. Esse termo é usado especialmente em psicologia, para indicar certas situações emotivas que implicam amor e ódio, e em geral atitudes opostas em face do mesmo objeto* (ABBAGNANO, 1999, p. 36-37).

da imponderabilidade e a *poiésis*, dimensão criativa da angústia religiosa, objeto desta pesquisa.

Esta tese busca compreender, no interior da angústia religiosa vivida pelas rezadeiras do terço, o lugar da incerteza, da desordem, isto é, da *entropia*[3], simbolizada como o *mal*, na estruturação de uma coerência interna presente na *visão de mundo* e no imaginário religioso popular dessas rezadeiras do terço vinculadas à Igreja Católica Apostólica Romana. Mais ainda, o problema que proponho nesta pesquisa está situado no interior do que Paul Ricoeur denominou *fenomenologia da experiência do mal*, isto é, uma compreensão que congrega o *trabalho do pensar suscitado pelo enigma do mal às respostas da ação e do sentimento* (RICOEUR, 1988, p. 22). Num outro registro teórico, o problema da causalidade do mal no mundo para a tradição judaico-cristã é assim formulado por Wilhelm Reich:

> O homem é o "Filho de Deus" criado à Sua imagem; mas o homem é "pecador", exposto aos ataques do "Demônio". Como pode haver Demônio e Pecado, se Deus é o único criador dos seres? A humanidade nunca conseguiu responder à pergunta de como pode haver o MAL, se um Deus perfeito criou e governa o mundo e os homens (REICH, 1982, p. 02).

Neste sentido, questiono quais são os recursos fornecidos pela cultura religiosa das rezadeiras do terço que lhes permitem conferir sentido aos acontecimentos vivenciados ou

---

[3] Quanto ao conceito de entropia há uma definição interessante de Edgar Morin que articula a tomada de consciência da morte, o mito, a magia e o ritual na construção do imaginário e da subjetividade: *a zona de incerteza entre o cérebro e o meio ambiente também é a zona de incerteza entre a subjetividade e a objetividade, entre o imaginário e o real – e sua fenda está aberta, mantida pela brecha antropológica da morte e pela arrebentação do imaginário na vida diurna. É nessa zona que se desenvolvem o mito e a magia, é nessa zona que circulam fantasmas e fantasias, que a palavra, o sinal, a representação se impõem com a evidencia da coisa, que o rito pede a resposta de um receptor-interlocutor imaginário* (MORIN, 1975, p. 112).

percebidos como um dilema[4]. Também, esta pesquisa é uma outra forma de se responder a uma questão fundamental elaborada por Elda Rizzo de Oliveira, em sua pesquisa sobre a prática da benzeção na cidade de Campinas, a saber: *como é que se gera uma forma prática de reparar angústias, aflições e doenças pelo viés do saber popular?* (OLIVEIRA, 1992, p. 17).

Do ponto de vista cultural, esta tese é um estudo sobre o processo de constituição de um sujeito social, as rezadeiras do terço, pertencentes a três grupos católicos de oração que apresentam diferenças e similitudes entre si. Esses grupos religiosos operacionalizam suas crenças por meio de uma construção cultural coletiva, no cerne da qual o rosário[5] é trazido para o interior de um contexto onde o mito, o rito e o símbolo estão co-implicados em um vínculo re-ligioso norteado pela experiência da angústia. Este vínculo religioso objetiva a produção cultural de sentido e a reabilitação simbólica do dilema da finitude humana, nos encontros regulares das rezadeiras do terço. Ao compreender a angústia religiosa como uma *dimensão* ou como parte integrante da *estrutura da consciência*, o faço apoiado em Georg Simmel, que entendia a *religiosidade* de forma diferente da *religião* institucional, isto é, para o autor a religiosidade é uma função da subjetividade humana que busca a unicidade, a re-ligação dos opostos (SIMMEL, 1997, p. 05, 36).

---

[4] Uso o conceito proposto por Gilbert Durand, para quem: *o dilema é uma proposição onde o por e o contra são afirmados sem que sem que possa haver decisão. A maior parte dos mitos começa desse modo: são dilemáticos* (DURAND, 1983, p. 10).

[5] O rosário é um instrumento religioso utilizado em grupos de reza do terço ou mesmo pelo indivíduo em suas devoções particulares. O rosário era composto por cento e cinqüenta contas utilizadas para se acompanhar as orações do Pai-Nosso e da Ave-Maria enquanto contemplam-se os *mistérios de fé* (mistérios gozosos, mistérios dolorosos e mistérios gloriosos). Daí o terço ser um instrumento de oração que possuía apenas cinqüenta contas, isto é, um *terço* do rosário. Em 2002 o Papa João Paulo II modificou a oração do rosário acrescentando mais uma série de mistérios denominados luminosos, o que totalizava duzentas contas.

A angústia religiosa é a chave para a compreensão dessa relação cognitiva unificante, que é sagrado, a dimensão numinosa da experiência humana. A dimensão numinosa, pouco compreendida pelas teorias historicistas[6], move o sistema simbólico religioso das Igrejas, dos grupos e da subjetividade do fiel ao dotarem a alma coletiva dos instrumentos de transformação do *Caos* em *Cosmo*. É no interior desse movimento de transmutação da realidade percebida como caótica em um cosmo ordenado, que os fiéis conferem significação a todas as coisas – do céu e da terra – por meio de símbolos e de rituais plenos de profunda significação antropológica.

Assim compreendida a angústia religiosa já não é mais um problema relacionado exclusivamente à história de vida do indivíduo, à sua biografia. Existe uma dimensão coletiva e cultural desse fenômeno que já é uma das características da contemporaneidade. Para além da compreensão de que a angústia religiosa possa ter uma co-implicação na biologia instintual ou do recalque[7] como em Freud e em algumas correntes psicanalíticas[8],

---

[6] O filósofo português Armando Malheiro da Silva e o sociólogo francês Jean-Pierre Sironneau assim caracterizam o historicismo: *por historicismo deve entender-se que a historicidade tende a tornar-se a principal fonte do sentido. Os historiadores satisfizeram-se com uma reconstrução do passado num sentido positivista, <<objectificando>> o motivo da investigação histórica, e além disso sistematizaram totalitariamente o devir dos homens e das sociedades numa <<filosofia da história>> etnocêntrica e colonizadora das culturas <<arcaicas>>* (SILVA; SIRONNEAU, 2003, p. 157).

[7] Gilbert Durand assim critica a psicanálise opera ao reduzir todo o simbolismo à causalidade unívoca do recalque: (...) *é evidente que o simbolismo na sua riqueza ultrapassa de longe o estreito setor do recalcado e não se reduz aos objetos que a censura tornou tabus. A psicanálise deve libertar-se da obsessão do recalcamento, porque existe, como se pode verificar nas experiências de sonhos provocados, todo um simbolismo independente do recalcamento* (DURAND, 1997a, p. 39). Ainda sobre a tese do recalcamento na psicanálise vale lembrar que Wilhelm Reich, apesar de considerar as religiões como *instrumentos de opressão e miséria* (REICH, 1982, p. 02), tinha uma perspectiva bem distinta da de Freud quanto à figura de Jesus Cristo como vemos a seguir: *a crucificação de Cristo também não foi obra específica do povo judeu e de seus sacerdotes. A crucificação se produziu e se produz em muitos países. Ela é um assunto humano, e não especificamente judeu. A morte de Cristo nos apresenta simplesmente, de forma concentrada, aquilo que acontece por aí em pequenas doses, ou que submergiu no turbilhão da história, não tendo jamais chamado a atenção de um escritor ou de um historiador. Os sofrimentos dos recém-nascidos e das crianças pequenas, através dos séculos, são piores, e nunca encontram quem os ouvisse ou escrevesse a sua história. Aqui, ainda é o grande público que carrega a responsabilidade do silencio no fundo do qual está sepultada essa miséria* (REICH, 1982, p. 152).

ou exclusivamente em dimensões psíquicas, tal angústia possui dimensões sociais. Nesta tese de doutoramento, a angústia religiosa é pensada no interior dos laços e redes sociais que a constituem, isto é, a dimensão mítica do vínculo social em meio à derruição dos códigos de reciprocidade.

É também por meio do corpo que a angústia religiosa adquire materialidade, ela não se restringe aos conflitos psíquicos. Busco compreender a angústia religiosa que move as formas religiosas das quais participam as rezadeiras de terço que pesquiso. Estudo a angústia religiosa orientando os rituais do catolicismo popular, de maneira especial, as rezadeiras do terço na devoção ao rosário. A estrutura e a dinâmica do sistema simbólico a que me proponho a investigar têm como eixo a lógica de construção de alteridades mediada por uma percepção de desamparo frente à condição humana e suas vicissitudes, como: a consciência da finitude, ameaça e presença das doenças, epidemias, desemprego, relações interpessoais fragilizadas, dentre outros expedientes.

Apoiado ainda em Gaston Bachelard – para quem, o ser do sonhador de devaneios se constitui pelas imagens que ele suscita: *a imagem nos desperta do nosso torpor, e esse despertar se anuncia num cogito* (BACHELARD, 2001a, p. 146), chamo a atenção para a constituição de um imaginário religioso cujo eixo é a vivência da angústia, em suas muitas

---

[8] Alguns psicanalistas brasileiros já pensam a angústia como sendo inerente ao humano, ou seja, esse sentimento não possui, necessariamente, uma dimensão patológica, *é do acolhimento de sua presença* [da angústia] *e não de sua cura que se trata na psicanálise* (BESSET, 2002, p. 16-19; GURFUNKEL, 2003, p. 09). Outros autores compreendem a angústia como uma experiência de conjunção do biológico e do psiquismo caracterizada por: 1. esvaziamento da interioridade; 2. empobrecimento lingüístico e da subjetividade; 3. certa anestesia diante de si e do mundo (MAIA, 2002, p. 89); como também diferencia-se a angústia dos denominados *afetos de luto e dor* baseada nas *sensações físicas específicas referidas a determinados órgãos do corpo: batimentos cardíacos descompassados e respiração ofegante, são sinais de que um excesso de intensidade ameaça a estabilidade psíquica* (MAIA. 2002, p. 101-102). A Psicanálise atual reconhece que a dor e a ameaça da morte, em detrimento da sexualidade, estão na origem da angústia (MAIA, 2002, p. 99). Admite também que a angústia não seja, necessariamente, um objeto de estudo exclusivo da Psicanálise (GARFUNKEL, 2003, p. 103).

formas, como meio de salvação. Tal imaginário religioso se desdobra em lógicas e práticas rituais que objetivam dar um sentido à existência, apontando para as possibilidades de construção de identidades em: 1. relações regidas pela oposição (devoto/divindade, dívida/dádiva); 2. relações de concorrência; 3. relações de aliança (BRANDÃO, 1987, p. 103). Ao transcender a cognição cartesiana, a imaginação simbólica anima o que é considerado inanimado, literalmente, sem alma.

Como veremos adiante, essas relações se processam no interior de um campo religioso, onde essa angústia religiosa opera uma dinâmica nos rituais, nos encontros para se rezar em grupo, produzindo formas especificas de criação, desenvolvimento e recriação de laços sociais religiosos, sobretudo subalternos, tecidos a partir e através de relaçoes de identidade e de alteridade nos grupos de oração denominados[9]: 1. *Nossa Senhora da Caridade*; 2. *Nossa Senhora Consoladora*; 3. *Mãe da Paz*. Todos esses grupos pertencem à paróquia de São Serafim de Sarov, portanto, são partes constitutivas do Catolicismo Romano em São Carlos.

Frequentei as reuniões de reza desses grupos ao longo de três anos. Entre os devotos – a maioria mulheres, idosas, de origem rural e pobre, que viveram em sua juventude o processo de migração para a cidade – encontrei donas de casa, confeiteiras, faxineiras, empregadas domésticas, garis, cozinheiras. Entrevistei de forma mais detida e com mais profundidade vinte pessoas que migraram para a cidade de São Carlos ou cujos pais tinham origem nas pequenas propriedades rurais do interior do Estado de São Paulo – como a Fazenda Coqueiro, situada no Município de Araraquara –, do interior do Estado do Paraná – das cidades de Marialva, Maringá, Cambuí, Muarana, Faxinal.

[9] Para que se preserve a identidade dos entrevistados os nomes dos grupos de reza do terço, da paróquia e das rezadeiras do terço foram modificados.

Busco compreender as relações entre as crenças do catolicismo popular e a re-interpretação dos textos bíblicos ou baseados na Bíblia mediados pelos sentimentos de angústia religiosa, isto é, como as rezadeiras do terço definem, vivem e sentem, desde o seu interior, a angústia religiosa e as significações por elas atribuídas. A imaginação popular católica constrói seus símbolos e lógicas a partir de conteúdos retirados desses textos religiosos, daquilo que se aprende na missa (seja a doutrina ou o gestual) e das trocas feitas com outros fiéis em momentos como as reuniões de oração do terço. A posição na qual me coloco é semelhante à de Marcel Mauss e Henri Hubert, para os quais: *as noções religiosas, por serem objeto de crença, existem; existem objetivamente, como fatos sociais* (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 107).

Neste estudo me proponho a investigar as seguintes questões: como aparece a angústia religiosa entre as rezadeiras do terço que pesquiso na cidade de São Carlos? Como os grupos de fiéis constroem seus mecanismos de pertencimento a Igreja, de identidade, de alteridade e de diferença? Como se constroem, se organizam e se reproduzem esses grupos de oração do terço? Quais são os mecanismos de coesão social criados por esses grupos? Como esses grupos se definem, vivem e sentem no interior do sagrado? Como as rezadeiras do terço reinterpretam as tragédias da contemporaneidade e como pensam a condição humana? Quais os sentidos rito-lógicos e mito-lógicos que orientam suas condutas diante do sagrado? Há ruptura, continuidade ou co-implicações entre a compreensão do sagrado desses grupos e a da ortodoxia eclesial? Quais os símbolos que permitem as rezadeiras classificar fenômenos vividos como fontes de angústia, que nos servem de meios para o estudo de uma realidade cultural? Quais os instrumentos culturais, portanto simbólicos, que possibilitam as devotas, enquanto sujeitos sociais, articularem e interferirem em uma realidade percebida como opressora? Qual a dinâmica cultural desse imaginário católico

popular, não institucional, cujo trajeto parece partir da *imponderabilidade do mundo* e que vai até à *intencionalidade do cosmo*?

Nesta pesquisa toda vez que eu citar a Bíblia, os manuais religiosos, o catecismo ou outro texto considerado sagrado, não tenho nenhuma pretensão teológica ou doutrinária. Meu objetivo é compreender como os fiéis re-elaboram os conteúdos escriturísticos; assim, trato o texto bíblico como um substrato a um discurso mítico constantemente modificado e articulado à realidade do crente. Meu enfoque é antropológico, e de maneira alguma e pretende ser apologético ou dogmático. Não procuro estabelecer o que é certo ou errado em questões religiosas, nem defender um sistema de valores, como é o caso do Catolicismo Romano.

II. Objetivos da Pesquisa

Apesar de portarem uma inserção diferenciada na instituição – seja na participação de vários outros grupos ou aproximando-se mais da ortodoxia –, o fenômeno da angústia religiosa vivida pelas rezadeiras do terço acontece entre todos os devotos e grupos em medidas diferentes. Os vários grupos procuram responder à uma mesma intimação: a ausência de sentido ou de intencionalidade para vários fenômenos tidos como perturbadores. Apoiado em Paul Ricoeur, para quem os mitos, as narrativas e os símbolos são compreendidos como *aberturas* e *descobertas* (RICOEUR, 1960, p. 156), ao focar o que é vivido pelas rezadeiras do terço como imponderável, desconhecido, aquilo que causa sofrimento, procuro explicitar que a angústia suscitada nesse processo de produção de inteligibilidade é que orienta a ação dessas rezadeiras do terço na criação, no

desenvolvimento e na reprodução dos seus rituais religiosos, como as rezas para proteção, a reza do terço, as benzeções.

Em sua obra *A experiência humana do divino*, o antropólogo francês Michel Meslin afirma que a singularidade da religião popular é a sua tendência em humanizar o divino (MESLIN, 1992, p. 222). A essa proposição do autor eu procuro mostrar em minha pesquisa que a religião popular humaniza o divino por meio da angústia, do sofrimento e da dor vivenciados por meio do corpo. Como o adoecer, o desemprego, a solidão, o sentimento de finitude, a imponderabilidade parecem ser vivenciados no interior de um vínculo que se busca como re-ligioso e que afirma um sentido estrutural (inerente à condição humana) e salvífico para as experiências fragmentadoras de angústia. A etimologia da palavra *angústia* tem origem nos verbos latinos *ango* e *anxio* que podem significar *aperto, contrição física, tormento estrangular, oprimir* (PEREIRA, 2002, p. 105; CONDRAU, 1968, p. 76-77).

A angústia – enquanto dilaceração da alma, descontinuidade e ausência de mediação – é reconduzida a um terreno cultural e mítico onde ela é simbolizada, ou seja, onde ela ganha um sentido ontológico específico porque se dá na relação entre o eu e o outro. Assim, me interessa o significado que Lactâncio, filósofo cristão nascido no norte da África no século III, dá à palavra *religião*, que é *religar a alguma coisa*, do latim *religare* (MESLIN, 1992, p. 26), pois, a experiência simbólica é aglutinadora e conduz ao impulso criativo, como nos ensina o hermeneuta catalão Andrés Oritz-Osés: *o sentido profundo é um sentido de coligação ou de aferência, sentido de implicação e de co-referência* (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 101). Dessa forma, a angústia, a dor, o sofrimento e práticas ascéticas como o jejum e o silêncio contemplativo contribuem para a tomada de consciência do corpo. Assim, procuro compreender a angústia religiosa das rezadeiras do terço com a construção de um sentido para a experiência. Ou como nos diz Edmund Leach sobre a dimensão

unificante inerente aos sistemas simbólicos religiosos: *o problema central da religião consiste, portanto, em restaurar alguma espécie de ponte entre Deus e o homem* (LEACH, 1983, p. 59).

III. Justificativa

Este estudo justifica-se pela compreensão de como se constroem coletivamente as estruturas de classificação e de atribuição de sentido para os dilemas vivenciados pelas rezadeiras do terço[10]. Isso implica em uma reflexão sobre o que é o homem e qual a dinâmica desse imaginário religioso, cujo eixo é a experiência da angústia. Esta pesquisa trata, então, sobre uma das formas de ser católico em nosso país. Uma vez que a identidade religiosa pressupõe mecanismos de auto-reconhecimento, *ser católico* remete a certos símbolos e limites em relação a outros grupos religiosos. No transcorrer dessa investigação, tais símbolos e limites desdobram-se na compreensão das estruturas e lógicas profundas de um imaginário socialmente construído por meio do qual as rezadeiras se movem, produzem e reproduzem como um grupo social específico no interior do Catolicismo.

Na vasta literatura produzida pelas Ciências Sociais em torno do tema das religiões no Brasil é recorrente a presença do sofrimento: 1. nas muitas formas de ascetismo religioso e suas restrições ética, moral, estética, sexual, alimentar (AUGRAS, 1983, p. 93; PRANDI, 1996, p. 45-49); 2. nas técnicas de êxtase da Umbanda, do Candomblé, do Santo Daime, do Espiritismo e do Pentecostalismo (AUGRAS, 1983; RICCI, 2006, p. 115-116);

[10] Recentemente, a mídia tem destacado a presença da religião no cotidiano dos brasileiros. Um dos exemplos são as produções cinematográficas de temática espírita como a biografia do médium Chico Xavier, os filmes *As mães de Chico Xavier* e *Nosso Lar* (O Estado de São Paulo, 23/01/2011, p. j8).

3. na questão da falência dos sistemas de sentido e a conseqüente conversão (PIERUCCI, 2003, p. 47; PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 17).

IV. As Religiões em São Carlos

Muitas são as formas de se vivenciar a religião e as crenças no Brasil. Existem os católicos romanos, entre esses: 1. a Renovação Carismática Católica; 2. as Comunidades Eclesiais de Base; 3. o Neocatecumenato; 4. a Legião de Maria; 5. os Cursilhos da Cristandade. Afora essas, as inúmeras pastorais, as várias ordens religiosas e as devoções populares que ampliam as maneiras de *ser católico*. Há ainda as Igrejas protestantes como os Presbiterianos, os Metodistas, os Batistas e, em franca expansão, os evangélicos pentecostais das Igrejas Assembléia de Deus, Universal do reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Mundial do Poder de Deus. Os espíritas também são muitos e de orientações distintas que, segundo Sandra Stoll, pode ser exemplificado por figuras representativas do Espiritismo no Brasil, a saber: 1. Chico Xavier, médium que operou a síntese entre o Espiritismo e o Catolicismo Popular; 2. Luiz Gasparetto, médium que congrega o Espiritismo e a Auto-Ajuda; 3. Waldo Vieira, médium cuja orientação religiosa privilegia as relações entre o Espiritismo e a Ciência (STOLL, 2002, p. 369-370).

As religiões de matriz africana também alcançam boa parte da população. Candomblé, Candomblé de Caboclo, Batuque, Xangô, Quimbanda, Umbanda, Tambor de Mina, Macumba receitam defumadores e banhos de descarrego, fazem trabalhos e demandas para finalidades diversas, fecham o corpo, leem oráculos. Cada grupo à sua maneira, segundo o gosto e as necessidades de seus clientes e fiéis. Posso também mencionar o Santo Daime, a Barquinha, a União do Vegetal e outras religiões da Amazônia

que fazem uso da *ayahuasca*, as benzedeiras, os ervateiros, os raizeiros, as rezadeiras e outros tantos sujeitos populares da religião e de cura.

Embora a cidade de São Carlos seja de porte médio, com cerca de 230.000 habitantes, ela abarca um campo religioso significativo. Ele é composto por um gradiente de possibilidades de participação em diversas instituições e agências religiosas e agentes autônomos no campo religioso e de cura: Igrejas, centros espíritas, terreiros de umbanda e candomblé, benzedeiras, como foi exposto acima. Essa noção de campo religioso (cf. BOURDIEU, 1992) articula as *relações de transação* – relações simbólicas que envolvem interesses distintos entre leigos e os especialistas do sagrado –, e as *relações de concorrência* – relações simbólicas que opõem os diversos especialistas do sagrado entre si (BOURDIEU, 1992, p. 50).

Ambas as formas de relação, tanto de leigos entre os especialistas do sagrado, como as trocas simbólicas dos especialistas do sagrado entre si, se exprimem por meio de lógicas de exclusão e inclusão dos muitos grupos e agências religiosas objetivando: 1. a produção da diferença e assim, a construção de alteridades (BOURDIEU, 1992, p. 30); 2. Como também a internalização de um *habitus* religioso nos leigos, que é um princípio gerador de pensamentos, percepções e ações (BOURDIEU, 1992, p. 57). Em conjunto, essas relações simbólicas atuam na produção e reprodução de coerções internas e externas ao grupo. A busca pelo monopólio de poder religioso sobre os leigos é a expressão característica do campo religioso (BOURDIEU, 1992, p. 65).

Segundo Pierre Bordieu, uma vez que as formas e lógicas de pensamento são condicionadas de acordo com a posição que se ocupa na estrutura da sociedade, não há como se obter uma recepção uniforme da mensagem religiosa. O sociólogo francês chama a atenção para o que ele denomina *recepção seletiva* que ocorre nos limites de um *ethos* ou

habitus de grupo ou da classe social. Isto é, a comunicação dos dogmas de fé e dos rituais religiosos implica em uma reinterpretação que, segundo o autor, pode ser consciente por parte dos especialistas e inconsciente graças a dinâmica de transmissão cultural. Quanto maior a distância econômica, social e cultural que existem entre produtores, comunicadores e receptores dos bens de salvação, maior e mais amplos são os horizontes de interpretação. Para o autor, existe ainda um vínculo entre o interesse religioso, legitimação de certas condições de existência e posição na estrutura social (BOURDIEU, 1992, p. 50-51).

Assumo nesta tese uma outra maneira de se pensar essas dinâmicas religiosas, numa direção distinta das considerações de Pierre Bourdieu. Em um outro registro epistemológico, compreendo que toda tensão existente entre as inúmeras possibilidades religiosas que a cidade de São Carlos comporta, é vivenciada pela rezadeira do terço como um *limite*. Segundo Gilbert Durand, a pluralidade implica em delimitação entre o *mesmo* e o *outro* (DURAND, 1997b, p. 95). A experiência da diferença envolve uma reorganização simbólica que, em um primeiro momento, gera angústia. O universo interior da rezadeira do terço é desestruturado. Isso se deve ao fato de crermos na permanência e na inteligibilidade de todas as coisas e da nossa própria identidade.

É exatamente nesse sentido que a percepção daquilo que se denomina *numinoso* não pode ser reduzida a uma *mercado-lógica*, pois, caso contrário, corre-se o risco de suprimir o *operare* da consciência na busca por re-ligação, por um sentido mediador que é uma lógica distinta da lógica da concorrência que é excludente. O conceito de identidade que emerge da dinâmica do campo religioso em Bourdieu é estritamente concorrencial e é dirigido a um nível muito específico do real. O eixo da postura que assumo é a compreensão das lógicas internas aos processos simbólicos, iniciáticos e rituais, que compõem o imaginário das rezadeiras do terço.

Situo este estudo a meio caminho das pesquisas de dois importantes autores. Os trabalhos de Elda Rizzo de Oliveira e os de Carlos Rodrigues Brandão, este no campo religioso e seus sujeitos e aquela onde se enfatiza um sujeito de cura e religião como categorias da medicina e religião populares. O quadro em seguida é uma síntese das opções religiosas de São Carlos:

AS RELIGIÕES EM SÃO CARLOS

RELIGIÕES ERUDITAS	RELIGIÕES POPULARES
1. IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA 1.2. Paróquias 1.3. Congregações 1.4. Pastorais (carcerária, catequética, da criança, do mundo da política, da juventude, da pessoa idosa, da saúde, da sobriedade, das comunicações, familiar, litúrgica, vocacional) Movimentos Católicos 1.5. Renovação Carismática Católica 1.6. Catecumenato 1.7 Cursilhos da Cristandade Casas Católicas de Formação Religiosa 1.8. Seminário Maior 'João Paulo II' 1.9. Instituto de Filosofia 'Santo Tomás de Aquino' 2. EVANGÉLICOS - BÍBLICOS 2.1 Grupos Bíblicos 2.2. Igreja Adventista do Sétimo Dia 2.3. Testemunhas de Jeová 2.4. Protestantismo Histórico-Tradicional 2.5. Igreja Metodista 2.6. Igreja Presbiteriana 2.7. Igreja Batista 2.8. Igreja Congregacional Casa de Oração 2.9. Protestantismo Renovado (pentecostal) 2.10. Igreja Metodista Wesleyana 2.11. Igreja do Nazareno 2.12. Igreja Batista Lagoinha 2.13. Igreja Batista Peniel 2.14. Igreja Presbiteriana Renovada 2.15. RELIGIÕES ORIENTAIS 2.16. Igreja Messiânica Mundial do Brasil (JOHREI) 2.17. Seicho no ie 2.18. ESPIRITISMO KARDECISTA 2.19. Sociedade Espírita 'Obreiros do Bem' I, II e III 2.20. Associação Espírita 'Amor e Fraternidade' 2.21. Associação Espírita 'Chico Xavier' 2.22. Instituição Espírita Cristã 'Casa do Caminho' 2.23. Grupo Espírita 'Consciência e Caridade' 2.24. Sociedade Espírita 'Francisco Thiesen' 2.25. Grupo Espírita 'Jesus Nazareno' 2.26. Sociedade Assistencial 'Luz do Consolador' 2.27. Centro Espírita 'Paz, Amor e União' 2.28. Centro Espírita Assistencial 'Nosso Lar' 2.29. Sociedade Espírita 'Bezerra de Menezes'	1. IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA 1.2. Rezadeiras de terço 1.3. Benzedeiras de orientação católica 1.4. Procissões 1.5. Romarias 2. EVANGÉLICOS IGREJAS PENTECOSTAIS CLÁSSICAS 2.1. Assembléia de Deus Ministério Madureira 2.2. Assembléia de Deus Ministério Belém 2.3. Assembléia de Deus Ministério Bom Retiro 2.4. Assembléia de Deus Missão 2.5. Congregação Cristã no Brasil PENTECOSTALISMO DE CURA DIVINA 2.6. Igreja Pentecostal Deus é Amor 2.7. Igreja do Evangelho Quadrangular 2.8. Igreja O Brasil para Cristo 2.9. Igreja Casa da Benção NEOPENTECOSTALISMO 2.10. Igreja Universal do Reino de Deus 2.11. Igreja Internacional da Graça de Deus 2.12. Igreja Mundial do Poder de Deus 3. UMBANDA 3.1. Templo de Umbanda 'Pai Oxalá' 3.2. Centro de Umbanda 'Caboclo Folha Verde' 3.3. Centro Espírita de Umbanda 'Cosme e Damião' 3.4. Comunidade de Umbanda 'Luz do Amanhã' 4. CANDOMBLÉ 4.1. Tenda de Candomblé 'Cabocla Jandira'

Fonte: pesquisa de campo

Há uma sólida organização das religiões afro-brasileiras, como a Rede de Espiritualistas Ecumênicos de São Carlos – *Homo Spiritualis* – criada por Adilson Marques e que possui um canal televisivo veiculado pela internet (a Web TV Saravá Umbanda) e promove encontros para debate e divulgação da religiosidade umbandista, como exemplo, cito o *8° Encontro Ecumênico de Educação e Cultura Para a Paz* que homenageou o centenário do culto umbandista no Brasil. A programação do evento se estende de Julho do ano de 2008 até Janeiro de 2009 e envolve palestras, lançamento de livros e um curso gratuito intitulado *Umbanda: manifestação cultural brasileira*, ministrado todas as quartas feiras do mês de Agosto até o mês de Novembro de 2008.

Existem muitos *Centros* ou *Casas Espíritas* – como os praticantes do Espiritismo preferem denominar o lugar no qual realizam suas reuniões religiosas – que fazem trabalhos assistências característicos dessas instituições. São oferecidos cursos de bordado, oficinas de cozinha artesanal, serviço de creche. Há uma Casa Espírita que aluga o seu espaço como salão de festas de noivado, casamento e aniversário, onde também se encomenda bolo e salgado. Aos domingos pela manhã, é transmitido por uma rádio AM o *Momento Espírita*, programa de orientação espírita que responde a questões dos ouvintes e, ao final da programação, são sorteados entre os participantes romances espíritas e obras de Allan Kardec, Francisco Cândido Xavier, Divaldo Franco ou de algum outro médium do Espiritismo.

As igrejas de orientação protestante como a Batista, a Congregacional, a Metodista e a Presbiteriana atuam na cidade de forma ainda modesta. O Pentecostalismo em suas vertentes – Pentecostalismo Clássico, Dêutero-Pentecostalismo e Neopentecostalismo – cresce muito nos bairros periféricos. Em especial, a Igreja Assembléia de Deus que possui um programa de rádio AM muito popular – *Programa Palavra de Vida* – ouvido por fiéis

de várias outras denominações religiosas. A Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus promovem reuniões de cura e de libertação (exorcismos) para a depressão, o câncer, brigas, separação, vícios, dívidas, desejo de suicídio. Além disso, a Igreja Universal, desde Maio de 2009, possui uma transmissora de rádio FM, a Rede Aleluia, que divulga os cultos, as reuniões e campanhas da Igreja. Também de grande expressividade é o trabalho do *Santuário do Bom Jesus dos Milagres*, de orientação católica romana carismática. O programa de rádio conduzido pelos padres carismáticos divulga as atividades, reuniões e missas de cura e exorcismo. Fiéis de toda a região de São Carlos costumam participar desses encontros.

Há ainda os *agentes autônomos da religião* como as benzedeiras e tarólogas. A taróloga dona Márcia Rodrigues, por exemplo, lê cartas em um programa de rádio AM todas as tardes. Os ouvintes podem participar por meio de cartas ou tentar uma participação ao vivo por telefone, momento em que pede-se uma *mensagem* das cartas ou faz-se uma pergunta específica que, geralmente, envolve problemas com doenças, familiares, infelicidade conjugal e desemprego. Há uma astróloga muito conhecida na cidade, dona Helena. Seus trabalhos, segundo um folheto de propaganda, são 100% garantidos, ela *faz e desfaz qualquer tipo de trabalho* e, promete a resolução de qualquer tipo de *coisa feita* que envolva amor, trabalho, saúde, prosperidade financeira, paz, união, inveja, impotência sexual, falta de lucro na empresa. A astróloga lê tarô, joga búzios e afirma ainda *trabalhar* com Iemanjá.

Planeta Terra é outro programa radiofônico muito popular em São Carlos e região. A atração não é vinculada a nenhuma corrente religiosa, mas, o seu conteúdo envolve o ensino de simpatias e, sobretudo, o receituário de inúmeras plantas medicinais para diversos males. Por telefone, os ouvintes buscam receitas caseiras para cocheiras, bronquite, má

digestão, nervoso, diabetes, colesterol alto, pressão alta, desmaios e, em um dos programas, foi divulgada a notícia de que um dos ouvintes foi curado de AIDS graças à administração de plantas e ervas medicinais. Os radialistas também organizam visitas a matas e florestas na região para se conhecer as ervas *in natura* e seus possíveis usos. Em todas as suas edições é veiculada uma vinheta inicial que pede aos ouvintes que nunca abandonem o tratamento médico. O momento mais aguardo do programa é a hora da oração. Todos os espectadores que ligam deixam seus nomes e pedidos que, ao meio dia, são lidos e, em seguida, orienta-se que se coloque um copo de água junto ao rádio e que se elevem os pensamentos a Deus. Vale lembrar que um dos apresentadores é vereador em São Carlos. Ele ministra cursos sobre fitoterapia e milita para a implantação e maior divulgação de tratamentos alternativos junto à população.

V. As Rezadeiras do Terço

No interior dessas opções religiosas em São Carlos apresento a emergência e o lugar de um sujeito popular: as rezadeiras de terço. No interior das classes sociais subalternas, as rezadeiras são em sua maioria pessoas que migraram do meio rural para o meio urbano e que resignificaram suas práticas devocionais neste novo lugar. No campo era esporádica a presença da instituição, a Igreja, na figura do sacerdote. A ausência de mecanismos de institucionalização, como a participação nos sacramentos[11] – exercício religioso fundamental para a salvação, segundo a Igreja – permitia uma vivência do sagrado mais autônoma. Na cidade, essas devotas têm contato constante com a figura do sacerdote e da

[11] São sete os sacramentos, que dividem-se em três grupos: 1. *sacramentos da iniciação cristã* (batismo, confirmação e eucaristia); 2. *sacramentos de cura* (confissão, unção dos enfermos); 3. *sacramentos do serviço da comunhão* (ordenação e matrimônio) (CATECISMO, 2000).

instituição. Sua condição de subalternidade das rezadeiras que se dá na exclusão dos meios de produção capitalista, no acesso a condições mínimas da existência como a educação e saúde e, na dimensão simbólica, ela é expropriada subjetivamente no que se refere à participação mais efetiva na Igreja.

Apesar de as rezadeiras do terço não se preocuparem explicitamente com a idéia de salvação como os protestantes, a Antropologia do Imaginário me conduz a pensar as práticas rituais do catolicismo popular como matizes, eufemismos que remetem ao mito salvacionista ou ao arquétipo do *redentor*. Vários autores brasileiros (BRANDÃO, 1986a; MACEDO, 1986; CHAUÍ, 1980) que pesquisaram sobre o catolicismo e a cultura populares afirmam que os devotos estão mais preocupados com as adversidades do seu cotidiano – desemprego, doenças, família desestruturada, fome – do que com dogmas abstratos da religião. Isso é uma verdade, no entanto, Marcel Mauss e Henri Hubert já não nos ensinaram que *do ponto de vista religioso, doença, morte e pecado são idênticos*?[12]

As rezadeiras do terço constroem e manipulam uma rede de significações e de coesão do cosmo a partir dos símbolos e lógicas do Catolicismo, do Pentecostalismo, do Espiritismo, das religiões de matriz africana. Em medidas distintas, as rezadeiras do terço ao ordenar o cosmo ora alinham-se a ortodoxia eclesial e, em outros momentos, parecem resistir ao controle da instituição, transitando da magia à religião e da religião à magia. Isto pode ser observado: 1. nos rituais de reza do terço – por definição, toda prece é uma ação mágica por incitar a ação da divindade[13]; 2. na benzeção praticada por algumas rezadeiras de terço – quando se manipulam ervas, cinza, água, chumbo, brasas, linha de costura,

[12] (cf. MAUSS; HUBERT, 2005, p. 58). Émile Durkheim é da mesma opinião ao analisar os tabus ligados ao contato com o sagrado, para o autor: *a doença ou a morte são consideradas* [por algumas sociedades totêmicas] *conseqüências naturais de toda transgressão desse gênero* (DURKHEIM, 2000, p. 341).

[13] Cf. MAUSS, 1979, p. 103.

tesouras com o objetivo de se alcançar graças e dádivas; 3. nas romarias e procissões, tão características do catolicismo popular.

Entre as religiões em São Carlos, o Catolicismo é um exemplo de absolutização das imagens religiosas e dos meios de se alcançar a salvação quando se opõe à busca individual pela redenção – *fora da Igreja não há salvação*[14], afirmou o magistério eclesial durante o Concílio de Latrão –, cujo desdobramento é a obrigatoriedade de participação nos sacramentos para alcançar-se a vida eterna. É somente mediante a administração dos sacramentos feita pela instituição que o fiel pode alcançar a salvação. Somente o sacerdote é quem pode agir e operacionalizar ritos como a eucaristia ou a confissão auricular, excluindo da produção do sagrado o leigo. O que se desdobra em uma série de ambigüidades entre o sagrado e o profano, o erudito e o popular, o ortodoxo e o herético, o letrado e o leigo.

No entanto, isso não significa a supressão da criatividade e da autonomia, ainda que relativa, dos sujeitos religiosos subalternos como apontam Carlos Rodrigues Brandão e Elda Rizzo de Oliveira. As crenças populares estão imbricadas aos dogmas, que são a produção religiosa erudita. Não há reprodução uniforme das categorias da religião, como também das lógicas de pensamento popular. A percepção dos mitos e dos rituais se dá de forma distinta entre os fiéis de acordo com a sua posição e função na estrutura social, o que

---

[14] Para o Catolicismo Romano há necessidade da Igreja para o fiel alcançar a salvação. Esse dogma foi reafirmado em 1964 durante o Concílio Vaticano II: *Porque só pela Igreja católica de Cristo, que é o instrumento geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios de salvação* (UNITATIS REDINTEGRATIO, 2002, p. 220-221); como também, em outro documento de 1965 do mesmo concílio: *Cremos que esta única religião verdadeira se encontra na Igreja católica e apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou o encargo de leva-la a todos os homens* (DIGNATIS HUMANAE, 2002, p. 412). No ano 2000 a Congregação para a Doutrina da Fé edita a *Declaração Dominus Iesus*. O prefeito dessa instituição que integra a Igreja Romana era o então cardeal Joseph Ratzinger, atual Papa Bento XVI. A declaração *Dominus Iesus* que reafirma a necessidade da Igreja para a salvação e cujo conteúdo contou com a ratificação de João Paulo II.

aponta a possibilidade dos vários sentidos dos símbolos de fé originados em meio a experiências sociais distintas (BRANDÃO, 1986; OLIVEIRA, 1998, 2006). A cultura religiosa das rezadeiras do terço leva em conta outras fontes que não a Bíblia, a tradição apostólica, os concílios, o significado dos dogmas, tudo o mais que ensina o magistério da Igreja. Os casos e histórias, o que se aprende oralmente no cotidiano, no trabalho e nas reuniões de oração assumem o mesmo posto e legitimidade do qual desfrutam os elementos que a Igreja julga como o correto e o verdadeiro em questões de fé. Disso decorre uma ampliação do que é considerado sagrado por parte dos fiéis.

Esses grupos de reza que pesquiso parecem emergir das imbricações entre uma cultura eclesial rigorosamente institucionalizada – hierárquica, doutrinária e dogmática –, e as práticas e crenças populares que, caracteristicamente, são relativamente autônomas. Operacionalizam uma lógica redundante e analógica – *lógica passional*, nos termos de Michel Maffesoli (MAFFESOLI, 1985, p. 15) – cujo conhecimento não é sistematizado em uma doutrina, mas que se constrói na vivência coletiva do sagrado e na ritualização cotidiana da vida. Parecem também se definir por meio de mediações simbólicas – que se processam no campo religioso, como ensina Brandão – com os santos, com os anjos, com encostos, com as divindades, como também, com outros sujeitos, agências, igrejas e movimentos religiosos como a Umbanda, o Espiritismo, o Pentecostalismo e as benzedeiras. Esta realidade multidimensional é atravessada pela diferença o que me permite pensar, apoiado em Paula Carvalho e em Ortiz-Osés, em uma *transversatilidade de alteridades* (PAULA CARVALHO, 1988, p. 141), ou uma *alteridade trans-humana* (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 97).

Ao incorporar e reinterpretar elementos e lógicas que são tidos como *estranhos* ou aceitos com alguma reserva pela Igreja Católica, alarga-se a percepção daquilo que pelos

fiéis é considerado sagrado. Nesse sentido, diz Maffesoli que a dimensão numinosa da existência possui uma tendência de reconciliação, de conjunção dos contrários e, apesar do sofrimento decorrente da vivência dos sentimentos de angústia, é essa condição que faz emergir o *gesto criativo*, a *poiésis* (MAFFESOLI, 1985, p. 48; 2004, p. 74). Esta criatividade que não é somente sincrética ela engendra um novo sagrado que responde a novas condições sócio-culturais.

A passagem do religioso para o sagrado[15] é um movimento de qualidade cognitiva de outra natureza. No domínio teórico, significa uma virada epistemológica de uma antropologia antropocêntrica para uma antropologia cosmocêntrica. O sagrado não é somente exterior ao homem, mas também é uma relação vivida desde o interior do fiel. Nesse sentido, posso citar a pesquisa do antropólogo Maurice Leenhardt entre os Canaque da Nova Caledônia. Para o autor, o canaque não antropomorfisa o meio em que vive atribuindo características humanas a seres e coisas de seu entorno. Ele *participa* da mesma substância que nutre o cosmo, desde a planta até as funções vitais do corpo humano.

A noção de *pessoa* canaque é construída segundo uma lógica que confere uma *identidade de substância* ao ser humano em relação ao reinos vegetal, mineral, animal e espiritual. O homem deixa de ser o centro nessa relação cognitiva cujo eixo são as relações que se estabelecem entre todo o meio cósmico-social: pedras, plantas, animais, homem, deuses, espíritos dos mortos. O homem não é percebido como a medida do mundo, mas

[15] O sagrado – ou o *numinoso* como prefere Rudolf Otto – é uma relação cognitiva cujos sentimentos evocados são o terror ao se tomar consciência do *estado de criatura* e da *condição humana* (OTTO, 1992, p. 13, 19). O numinoso é percebido, segundo o autor, de forma ambígua. O que suscita no fiel, por um lado, uma atitude de veneração, o desejo de aproximação e a sensação de plenitude (arrebatamento dos sentidos e êxtase) e, de outro modo, o horror terrificante, a sensação de aniquilamento, a presença da morte. Émile Durkheim (DURKHEIM, 2000), Marcel Mauss (MAUSS, 2003), Roger Bastide (BASTIDE, 2006), Carl Gustav Jung (JUNG, 1983) e Mircea Eliade (ELIADE, 2002) em suas análises sobre o fenômeno religioso não o classificam nos domínios do *sagrado* e do *profano*? Daí os tabus, as prescrições rituais, as técnicas de êxtase, as instituições religiosas, o sagrado selvagem.

como o mediador do cosmo, uma vez que ele é responsável pela manipulação e circulação da substância que rege e nutre o universo (LEENHARDT, 1978, p. 67-68). O que transcende a teoria das representações sociais centradas no pensamento como em Durkheim, como também, vai além das atribuições que o indivíduo imprime ao sagrado, como pensava Marcel Mauss.

VI. A Pesquisa

O tema da angústia religiosa me toca desde o meu Mestrado em Sociologia. Nessa ocasião, os fiéis pentecostais com os quais elaborei meu trabalho de campo buscavam o *dom de línguas*, a glossolalia, por meio de jejuns, de orações em montes ao longo de toda a madrugada, entre outras práticas e rituais religiosos que instituem uma intencionalidade ao cosmo, na ordenação do caos. Suas condições sociais de existência atravessavam o sagrado no Pentecostalismo e, a experiência e vivência do numinoso eram valorizadas em detrimento de um racionalismo bíblico. A aquisição da glossolalia significava para o crente a sua *salvação*, era o sinal de legitimação diante de outros fiéis e, sobretudo, sentia que era parte de um grupo restrito – os *eleitos* (RICCI, 2006).

Chamava-me a atenção o fato da sociologia clássica, apesar do seu reducionismo, reconhecer o caráter estruturante do sofrimento e da dor na constituição da alma humana e, particularmente, dos que aderem aos cultos religiosos. A dor e o sofrimento ritualizados – aspectos internos do que Durkheim denominou *cultos negativos* (DURKHEIM, 2000, p. 332) –, permitem o acesso aos *cultos positivos* por meio de abstenções alimentares e sexuais, incisões, mutilações. Essas atitudes rituais engendram uma mudança de estado ontológico uma vez que operam uma percepção do *mesmo* e da *alteridade* por meio de um

acolhimento da dor: *o homem torna-se singular por meio da dor* (...) *viu-se na dor um estado de graça que é preciso buscar e suscitar* (DURKHEIM, 2000, p. 334-335).

No mesmo sentido, o texto *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Max Weber apresentou-me a angústia religiosa como anseio pela salvação, uma *peculiaridade espiritual inculcada pela educação* na iniciação protestante segundo o autor (WEBER, 2004, p. 33)[16]. O protestantismo, especialmente o de orientação calvinista, elegeu a vocação para o trabalho como o meio de o fiel se reconhecer como um dos *eleitos*, um dos salvos. Essa seria a forma, racionalizada e socialmente legitimada, de resolução do que ao autor denominou *inaudita solidão interior do indivíduo* (WEBER, 2004, p. 95, 102).

Nesta pesquisa sobre as rezadeiras do terço dos grupos Nossa Senhora da Caridade, Nossa Senhora Consoladora e Mãe da Paz enfatizo o Catolicismo popular, diferentemente da situação anterior, cuja ênfase era sobre o Pentecostalismo. Quanto ao Catolicismo Romano, sempre me chamou à atenção certa afirmação contida no Catecismo da Igreja Católica[17]: *os sofrimentos que temos de suportar podem ter como sentido completar na minha carne o que falta às tribulações de Cristo por seu corpo, que é a Igreja* (CATECISMO, 2000, p. 414). No entanto, foi a carta apostólica de 1984, *Salvifici Doloris – O sentido cristão do sofrimento humano*[18] –, de autoria do Papa João Paulo II, que me fez

[16] Ainda sobre essa dimensão pedagógica do sofrimento, nos afirma Nietzsche que: *apenas o que não cessa de causar dor fica na memória* (NIETZSCHE, 2001, p. 50).

[17] O Catecismo da Igreja Católica é um documento teológico e doutrinário, de quase mil páginas, que contém uma vasta explanação das crenças fundamentais da Igreja Católica Apostólica Romana. Elaborado por uma comissão de doze cardeais e bispos peritos em teologia, presididos pelo então cardeal Joseph Ratzinger, hoje Papa Bento XVI.

[18] De acordo com essa encíclica, *todos os homens, com o seu sofrimento, se podem tornar também participantes do sofrimento redentor de Cristo* (SALVIFICI DOLORIS, 2004, p. 39) e, em outro momento: [o sofrimento] *é um bem diante do qual a Igreja se inclina com veneração* (SALVIFICI DOLORIS, 2004, p. 49).

ter a certeza de que estava diante de uma paisagem simbólica riquíssima para a compreensão da condição humana e da alma religiosa.

Procurei conhecer os escritos dos místicos católicos do século XVI pela ênfase que tais autores davam ao sofrimento religioso como meio legítimo e eficaz para se obter o conhecimento de si e a conseqüente salvação da alma. Nesse sentido, foi preciosa a leitura e o estudo dos textos de Santa Teresa d'Ávila, de Santo Ignácio de Loyola e, sobretudo, da obra de São João da Cruz. Foi no misticismo católico que vislumbrei a possibilidade de existência de uma dimensão criativa do sofrimento religioso.

A partir dessa intuição, busquei me apropriar dos códigos, categorias e dos símbolos religiosos do catolicismo romano, por meio da leitura de revistas católicas (*Revista de Aparecida*, *Revista Ave Maria*, *Revista Canção Nova*) do *Missal Cotidiano*, do *Catecismo da Igreja Católica*, de inúmeros livretos que ensinam a rezar o terço. Os programas católicos de TV e, sobretudo, os programas católicos de rádio que além de transmitir as missas *ao vivo* também rezam o terço com a participação dos ouvintes, debatem temas variados. Acompanhar esses programas foi fundamental para uma melhor compreensão do dinamismo simbólico da cultura religiosa católica.

Comecei meu trabalho de campo entrevistando algumas devotas que participavam dos grupos de reza do terço. A partir disso, passei a freqüentar as reuniões de oração e, na medida em que as pessoas familiarizaram-se com a minha presença, era convidado para participar das missas, de romarias, de quermesses, de procissões, de festas em louvor à padroeira da paróquia. Alguns interpretaram a minha curiosidade e interesse pelo

Catolicismo como um *apostolado*[19]. Outros procuravam explicitar para o pesquisador os limites existentes entre o ser católico e o ser *crente evangélico*[20]. Houve também aqueles que afirmavam a importância de freqüentar a missa para *realmente* aprender sobre o que é ser católico. Até fui questionado sobre a minha própria condição religiosa. No início de meu trabalho de campo, algumas rezadeiras do terço me perguntavam se eu era ateu e, diante de minha negativa, ficavam espantadas por eu ser protestante e estar tão interessado na reza do terço.

Assim como as denominações pentecostais controlam e legitimam as formas e possibilidades da manifestação da glossolalia e os êxtases do Espírito Santo, é possível pensar os grupos de reza de terço – no interior de uma instituição, a Igreja Católica – como um espaço no qual as representações da angústia sejam suscitadas, manipuladas e reinterpretadas simbolicamente? A dinâmica do processo de simbolização, como ensina a Antropologia do Imaginário, se faz por meio das tensões entre o meio social, a corporeidade – os gestos e os reflexos do *sapiens* – e o psiquismo. Nesse referencial teórico-metodológico, como pensar a construção de identidades frente à experiência da diferença, da alteridade? Como se dá a elaboração da *pessoa* da rezadeira em relação ao fenômeno da angústia religiosa?

[19] No grupo Nossa Senhora Aparecida, houve uma senhora que chegou a afirmar que quando eu fosse professor eu iria contar aos meus alunos sobre o que eu havia estudado no Catolicismo sobre a reza do terço e, assim, eu estaria multiplicando a semente do evangelho.

[20] Uma jovem senhora, no meu primeiro dia no grupo Nossa Senhora da Caridade, disse-me que o católico é mais tranqüilo, é mais amoroso que o evangélico. Que o problema dos crentes é o fanatismo.

VII. Metodologia de Pesquisa: os operadores cognitivos

Epistemologicamente, esta pesquisa constrói uma discussão da *natureza do conhecimento* e da *natureza da realidade*, tendo como objeto a experiência da angústia religiosa vivenciada por rezadeiras do terço. O paradigma da Antropologia do Imaginário será o norteador desta reflexão, mesmo quando me aproprio de outros autores para melhor trabalhar as mediações do modelo clássico da Antropologia e o modelo em destaque. O ponto de partida desta pesquisa consiste numa crítica: 1) ao Positivismo; 2) ao Historicismo; 3) ao pensamento eclesial ortodoxo (DURAND, 1997a; 1995; TARNAS, 2000, p. 444-445). Por meio dessa crítica, pretendo contribuir para a construção de uma *antropologia do sagrado* através de uma reorientação teórico-metodológica pautada pela *experiência simbólica vivida*, isto é, um conceito de *sagrado* enquanto *participação*, no esteio de outros pesquisadores como Georg Simmel, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Leenhardt, Levy-Georges Bataille, Gerardus Van-der-Leeuw, Maurice Merleau-Ponty, Roger Bastide, Edgar Morin e Gilbert Durand. Nesse intento, faço uso de operadores cognitivos que compõem-se de conceitos que considero importantes para o desvelamento do objeto desta pesquisa. Todos os operadores estão co-implicados na análise da angústia religiosa enquanto fenômeno psico-social: 1. O Instituído e o Instiuinte; 2. A Comunidade e o Individualismo Moderno; 3. As Mediações Simbólicas e o Cogito Corporal; 4. Lógica do Eufemismo e Metamorfoses do Sagrado

VIII. O Instituído e o Instituinte

A instituição é engendrada por sua atividade consciente que busca, a todo custo, reforçar o grupo. Em um nível profundo, essa mesma instituição está ancorada em um imaginário, segundo o filósofo Cornelius Castoriadis (CASTORIADIS, 1982, p. 159). O instituído para o autor corresponde ao cosmo ordenado, a classificação do ser humano e o lugar que as demais coisas ocupam no mundo, suas características e possíveis relações entre elas mesmas e o homem. No plano do instituído tudo deve fazer sentido, a idéia é a de que a instituição deve oferecer inteligibilidade a todas as coisas e fenômenos. Entretanto, esse sistema de significações não é engessado, ele é dinâmico, pois, a desordem, o caos também o constitui, esse é o nível do instituinte (CASTORIADIS, 1982, p. 415). O instituído é a substantificação dos processos instituintes do imaginário. A dinâmica desse imaginário se faz nas trocas entre as significações profundas – o instituinte – e o que já foi institucionalizado – o instituído (CASTORIADIS, 1982, p. 414).

No plano do instituído, o eixo teológico da Igreja Romana é a afirmação doutrinária da *infabilidade* dessa instituição em questões de fé e de costumes, é o que afirma o documento *Lumen Gentium* aprovado em 1964 no Concílio Vaticano II: *A infabilidade, de que o divino redentor dotou a sua Igreja quando define a doutrina de fé e costumes, abrange o depósito da revelação que deve ser guardado com zelo e exposto com fidelidade* (LUMEN GENTIUM, 2002, p. 138). Em um nível profundo, do instituinte, penso a angústia religiosa como um importante fator na estruturação do imaginário antropológico católico popular. A construção da diferença, da alteridade, se dá nas trocas entre esses dois

níveis da realidade institucional[21]. Essa dinâmica imaginal pode ser observada entre as rezadeiras do terço que pesquiso. As assimilações e trocas que elas operam entre os diversos símbolos religiosos, católicos ou não, não são arbitrárias. Esse sincretismo obedece a uma lógica subjacente que deve ser compreendida no interior da tensão entre: 1. o instituinte, isto é, a vivência, a experiência simbólica vivida; 2. o instituído, que é a conceitualização, a doutrina religiosa, o dogma.

O instituído e o instituinte, a religião e o sagrado não se excluem. São modalidades complementares e integráveis da experiência do numinoso. Ao contrário da relativa autonomia das benzedeiras no desempenho de seus serviços (OLIVEIRA, 1992, p. 55), o acesso ao sagrado no Catolicismo não se realiza sem o recurso ao corpo hierárquico e institucional, a Igreja. Enquanto um sujeito da religião, as rezadeiras de terço estão entre os dois modelos acima expostos. Para Jung, as doutrinas, confissões e dogmas religiosos são *formas codificadas de experiências religiosas originárias* (JUNG, 1984, p. 10), isto é, as instituições religiosas são a expressão de um processo de controle da espontaneidade do sagrado. Como afirma Rubem Alves: a instituição é o *monumento de uma experiência esquecida* (ALVES, 1988, p. 39).

A essa experiência religiosa original, o antropólogo Roger Bastide, denominou *sagrado selvagem*, que é *uma retomada dos modelos arcaicos da vida religiosa: a festa, o transe, a exaltação coletiva* (BASTIDE, 2006, p. 209). As instituições religiosas procuram

[21] Como exemplo dessa interpenetração entre o instituído e o instituinte, o denominado *Documento de Aparecida* – texto final da *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe* – apresenta alguns vetores de ação para a Igreja na América Latina e no Caribe: 1. o êxodo de fiéis para seitas e outros grupos religiosos; 2. as correntes contrárias a Cristo e à Igreja; 3. a desmotivação de sacerdotes frente ao vasto trabalho pastoral; 4. a escassez de sacerdotes em muitos lugares; 5. a mudança de paradigmas culturais; 6. o fenômeno da globalização e a secularização; 7. os graves problemas de violência, pobreza e injustiça; 8. a crescente cultura da morte que afeta a vida em todas as suas formas (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2007, p. 93).

tornar esse sagrado selvagem em *sagrado domesticado* (BASTIDE, 2006, p. 252) e, nesse processo de controle são indicadas as várias formas de vínculos religiosos para a angústia e o sofrimento. A Igreja Católica há muito afirma que *fora da Igreja não há salvação*, apesar de incentivar a produção da diferença em seu próprio interior – com as diferentes ordens monásticas, as pastorais e outros movimentos como a Renovação Carismática e as Comunidades Eclesiais de Base –, a Igreja, possui um controle muito rigoroso sobre os bens de salvação que, segundo Weber, é um *controle do estado de graça* (WEBER, 2004, p. 113). Dito isso, destaco a seguinte caracterização de José Carlos de Paula Carvalho: *instituinte é a energia social livre e, assim, o instituído é a energia social amarrada* (PAULA CARVALHO, 1994, p. 131)[22].

IX. A Comunidade e o Individualismo Moderno

Segundo Van der Leeuw, a experiência da solidão nos angustia. O exílio, o degredo, a ausência de vida em uma comunidade tende a potencializar a angústia original, que é o temor ante o túmulo (VAN DER LEEUW, 1964, p. 233). Apoiado na bela reflexão do antropólogo David Le Breton, para quem a pesquisa sobre o *corpo perdido* é concomitante ao processo de compreensão de uma *comunidade perdida* (LE BRETON, 1998, p. 91), faço uma incursão sobre o mundo moderno. O universo medieval tinha seus limites e diferenças

[22] Esse controle eclesiástico é exercido sob formas distintas, em especial sobre os movimentos constituídos por leigos. As Comunidades Eclesiais de Base podem sofrer sanções como a nomeação de um bispo conservador para assumir uma diocese (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 72-73). Quanto à Renovação Carismática Católica, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), produziu um texto intitulado *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática*, no qual explicitamente se afirma a necessidade de um controle institucional sobre: 1) as emoções durante as missas, em especial durante a celebração da eucaristia, a santa ceia; 2) o uso dos dons espirituais, glossolalia e dons de curar; 3) a prática do repouso no Espírito (CNBB, 2002, p. 25-30).

bem definidos. Não se trata de afirmar que esse universo era desprovido de assombro e terror, pelo contrário, como atesta a obra de Jean Delumeau *A história do medo no ocidente.* O sentimento de iminência do fim do mundo, a disseminação da peste negra, o medo de fantasmas e do diabo, a presença da bruxaria, a fome e as guerras são constantes inquietações da alma medieval (DELUMEAU, 1999). No entanto, todas as ações cotidianas eram plenas de significação ritual, conforme nos ensina Huizinga. Além das solenidades religiosas como o batismo, o casamento e os funerais, atividades como as viagens, o comércio, as trocas, o alimentar-se e a culinária eram cercados de preces e invocações para o sucesso desses empreendimentos (HUIZINGA, 1996, p. 09).

De acordo com Le Breton, com o advento da modernidade opera-se uma cisão entre as experiências sociais do cotidiano e a capacidade humana de subjetivação ou de integração em nível simbólico dessas vivências. O homem moderno sente-se abandonado frente à imponderabilidade da condição humana caracterizada pela forte presença da morte, da doença, da solidão, da adversidade, do desemprego e do envelhecimento. A modernidade separa o indivíduo da coletividade, o cinde do seu entorno e do cosmo (LE BRETON, 1998, p. 15-16). O corpo que na cultura popular religa o homem a todas as forças que constituem o imaginário, é vetor de inclusão e mediador de relações e práticas sociais, torna-se motivo de exclusão. A definição de corpo na modernidade implica que o ser humano seja alijado do cosmo, do outro e de si mesmo (LE BRETON, 1998, p. 33, 46).

Ainda em acordo com Le Breton, a análise weberiana do desencantamento do mundo desvela a incidência do mesmo processo sobre o corpo (LE BRETON, 1998, p. 253). O corpo, veículo da existência humana e âncora dos processos culturais, é uma construção simbólica. O paradoxo no ocidente é que o corpo distingue o indivíduo dos demais seres humanos e, ao mesmo tempo, esse mesmo indivíduo é alienado do próprio eu.

A expressão máxima desse alijamento é o *cogito* cartesiano, segundo o qual a existência define-se por meio do pensamento. O corpo[23] e a imaginação são banidos, são degredados por fomentar o erro de acordo com a ontologia cartesiana (LE BRETON, 1998, p. 73). O desdobramento desse processo de expropriação do corpo foi a ascensão da medicina como detentora de um saber oficial sobre o corpo, sobretudo após as experiências de dissecação do século XV (LE BRETON, 1998, p. 47).

No interior do mesmo processo de desencantamento do corpo, mas numa outra direção, o universo mecanicista apresentado por Galileu apresenta uma natureza destituída de transcendência e de mistérios. A *fórmula* do mundo e a aplicação da lógica matemática ao cosmo reduziram a *obra da criação* medieval a um conjunto racional de afirmações centradas no pensamento (LE BRETON, 1998, p. 64-65), esse processo será aprofundado pelo mecanicismo newtoniano do século XVIII. Le Breton, apoiado na obra *Do Kamo* do antropólogo Maurice Leenhardt, demonstra que nas sociedades de tipo comunitário existe o que o autor denomina *identidade de substância* entre a comunidade com os reinos animal, vegetal, mineral, com os vivos e com os mortos. A finitude dissipa-se no plano simbólico, o corpo morto sofre uma metamorfose e participa de outros reinos. O indivíduo não se distingue do cosmo, nem do grupo, nem dele mesmo (LE BRETON, 1998, p. 17-23). A importância da comunidade se dá pela circulação de sensações e emoções que o autor denomina *sensorium commune* (LE BRETON, 1998, p. 125), trata-se do engajamento do corpo nos rituais cotidianos, uma vez que o fundamento de todo os rituais é a ordenação dos gestos e posturas do corpo (LE BRETON, 1998, p. 94). O que me permite pensar neste estudo a circulação de angústia religiosa sob suas muitas formas.

[23] O cristianismo contemporâneo, pós-conciliar, abandonou os corpos à medicina (Cf. LAPLANTINE, 2004, p. 224-225).

X. Mediações Simbólicas e Cogito Corporal

A Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand propõe um conceito de imaginário cujo cerne é a reabilitação mítica do problema do mal e da morte, (DURAND, 1997a, p. 293; PAULA CARVALHO, 1994, p. 75). Essa angústia original – que também toma as formas da angústia religiosa, pois, miticamente, pecado e morte são uma mesma coisa – de acordo com Michael Maffesoli, surge em decorrência de um sentimento de *impermanência estrutural das coisas e das pessoas* (MAFFESOLI, 2004, p. 138). Como os sujeitos que constituem os grupos de reza do terço respondem à questão da condição humana? Uma das formas remete ao mito da imortalidade da alma, outra maneira, talvez, vislumbre uma salvação, ainda neste mundo, por meio da caridade, mas ambos os movimentos, *seja pelo viés do eterno retorno, que seja pelo mito da imortalidade, pela volta no tempo, pelo tempo imóvel, todas essas representações fantásticas com forte conotação mágica, tentam deter a marcha do sol* (MAFFESOLI, 2001, p. 103).

O imaginário antropológico para Gilbert Durand é constituído de símbolos e arquétipos organizados em torno dos *reflexos dominantes* da gestualidade que são: as *dominantes posturais*, as *dominantes copulativas* e as *dominantes digestivas*. As estruturas antropológicas do imaginário são: as *estruturas heróicas*, que operam a distinção; as *estruturas místicas*, que operam a integração; as *estruturas disseminatórias*, que operam a dramatização (DURAND, 2001, p. 40). Estas estruturas se substantificam em dois grandes regimes da imaginação: o *regime diurno* e o *regime noturno*. O regime diurno é caracterizado pela antífrase, pela distinção e absolutização das mediações simbólicas, daí, por exemplo, a ortodoxia clerical, os dogmas de fé, e a afirmação de que fora da Igreja não há salvação. O regime noturno, por sua vez, é o regime da conjunção dos opostos, da

relativização, do eufemismo. A tendência dos símbolos desse regime da imaginação é a aglutinação, a adesividade. A título de exemplo posso citar o sincretismo religioso de Riobaldo Tatarana, personagem do romance *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa citado na epígrafe desta introdução.

René Kaes, psicanalista estudioso dos processos de subjetivação dos grupos e das instituições, ensina que o sofrimento que se experimenta nas instituições é uma chave para a compreensão de suas estruturas e processos psíquicos (KAES, 1991, p. 16). O universo psíquico não é restrito ao inconsciente pessoal e os processos de construção do mesmo e do outro (subjetivação da diferença) demonstram que as instituições que dão apoio ao sujeito contribuem na formação do inconsciente (KAES, 1991, p. 23). Essa imbricação entre o inconsciente pessoal e o inconsciente institucional e suas mediações, me conduzem a pensar em um imaginário no qual a exclusão da instituição ou a destruição da instituição nos confronta com a morte (KAES, 1991, p. 48), absoluta falência simbólica. Kaes ainda afirma que *o sofrimento atual nem sempre se resolve na história singular, quando se finca na rede de vinculação* (KAES, 1991, p. 50). Essa posição conflui com a de Maffesoli: *A melancolia, a morosidade não se deixam interpretar unicamente em termos psicológicos. Temos de nos haver com um dado antropológico que é a conseqüência da tensão que existe entre a consciência do limite e o irreprimível querer-viver de que é constituído o social* (MAFFESOLI, 2001, p. 129).

O lugar que se substantifica essa mediação é o corpo, como afirma Elda Rizzo de Oliveira: *o corpo concretiza o princípio de identidade entre o biológico e o simbólico*, ou mais precisamente, a corporeidade (OLIVEIRA, 1998, p. 47), também segundo Pereira: *falar em angústia implica, portanto, refletir sobre uma vivência inquietante e mortífera, vivida concretamente no corpo* (PEREIRA, 2002, p. 105-106). O *cogito* cartesiano tem por

princípio uma ontologia que exclui a experiência da alteridade. O eu define-se por meio do pensamento, daí a possibilidade de um *dualismo racionalista cartesiano*, que exclui o corpo e o mundo como fontes de cognição (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 09).

Em oposição a essa estrutura dualista de compreensão do eu e outro, penso, apoiado em Merleau-Ponty, que *mundo não é o que eu penso, mas aquilo que eu vivo* (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 14, 122), o corpo é um mediador entre o homem e o mundo. Outros pesquisadores ampliam essa percepção ao considerar o corpo inserido em uma rede de relações simbólicas que se dão entre: 1) relações do homem com o organismo; 2) relações dos homens com outros homens; 3) relações dos homens com o sagrado (OLIVEIRA, 1998, p. 44; 1992, p. 17). Assim, para Oliveira o sofrimento, as doenças podem operar uma metamorfose do estado ontológico do indivíduo na busca de um *sentido* para os diversos dissabores da vida (OLIVEIRA, 1992, p. 92). Desse modo, o corpo enfermo é interpretado de muitas formas que envolvem relações sociais que, como ensina Laplantine, não *pertence mais à ordem da alteração, mas da alteridade* (LAPLANTINE, 2004, p. 65).

Há um saber do corpo (FOUCAULT, 2006, p.26; MAFFESOLI, 2004, p.32). Para Evans-Pritchard, por exemplo, a bruxaria, que reside no corpo do Azande, é um elemento explicativo do mundo (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 33, 136-137). As benzedeiras pesquisadas por Oliveira também *mobilizam no cliente a reflexão sobre problemas e sobre o mundo; as benzedeiras constroem o homem como um ser de relações e significações* (OLIVEIRA, 1998, p. 57, 79)[24]. Nos vários grupos que integram a Igreja católica existem representações distintas sobre o corpo, sobre a dor e o adoecer. As Comunidades Eclesiais de Base tem uma visão desencantada sobre o corpo e a história, por sua vez, a Renovação

[24] Outros autores apontam ainda que a doença, a dor e o sofrimento são interpretados por alguns povos como resultados de uma falta, de um pecado ou de uma maldição (cf. DURKHEIM, 2000, p. 341; MAUSS, 2005, p. 15; LAPLANTINE, 2004, p. 229).

Carismática entende o corpo como o *templo do Espírito Santo* e concebe a história como representação mítica na atualização dos dons do Espírito Santo, como a glossolalia e os dons de operar milagres e curas.

XI. Lógica do Eufemismo e Metamorfoses do Sagrado

Segundo Gilbert Durand, a lógica do eufemismo é uma função do imaginário antropológico cuja dinâmica opera o eufemismo dos símbolos com o objetivo de reabilitar miticamente a angústia ante o tempo e a dramatizar a morte, o autor denominou essa dinâmica da imaginação de *fantástica transcendental* (DURAND, 1997a, p. 404). Nesta pesquisa, o termo transcendental não está apoiado em nenhuma espécie de anterioridade ontológica. Penso em gênese recíproca dos fenômenos – no movimento que vai do corpo ao meio sócio-cultural até a construção da subjetividade do homem e da mulher – as tensões do *trajeto antropológico*[25] que desvelam o sentido profundo da experiência de angústia religiosa. A classificação estrutural da antropologia do imaginário permite a compreensão dos diversos conteúdos do imaginário religioso popular. A dinâmica e o sentido da fantástica transcendental é o eufemismo, isto é, o movimento que vai da absolutização à resolução simbólica no interior das estruturas antropológicas do imaginário (DURAND, 1997a, p. 404). O que significa a transposição do sentido dos símbolos no trânsito de um

[25] Conceito fundamental da Antropologia do Imaginário que, na definição de Gilbert Durand, *representa a afirmação na qual o símbolo deve participar de forma indissolúvel para emergir numa espécie de "vaivém" contínuo nas raízes inatas da representação do sapiens e, na outra "ponta", nas várias interpelações do meio cósmico e social. Na formulação do imaginário, a lei do "trajeto antropológico", típica de uma lei sistêmica, mostra muito bem a complementaridade existente entre o status das aptidões inatas do sapiens, a repartição dos arquétipos verbais nas estruturas "dominantes" e os complementos pedagógicos exigidos pela neotenia humana* (DURAND, 2001, p. 90).

regime para outro do imaginário (DURAND, 1997a, p. 416)[26]. Antropologicamente, a absolutização simbólica – ou *imperialismo religioso* como denominava Mircea Eliade (ELIADE, 2002, p. 125) – é um reforço cultural conduzido pelas instituições e pelos grupos que tende a unilateralidade, a doutrinação, ao dogmatismo e a supressão do diferente. De outro modo, a resolução simbólica é a abertura para a alteridade e está centrada na experiência simbólica vivida em detrimento da conceitualização e institucionalização.

Toda relação com a alteridade implica em estabelecer limites, sejam eles objetivos ou, sobretudo, subjetivos como fazem os estudos culturais. O limite para a consciência cristã é o pecado, a transgressão que suscita a culpa. A definição teológica de pecado o caracteriza como uma *falta de medida*. Tomás de Aquino afirma que *toda medida de uma coisa se toma por comparação a uma regra*[27]. Culpa que no Cristianismo atinge o seu grau máximo: *a dívida dos homens para com um Deus morto na cruz para salva-los da conseqüência de seus atos, da danação eterna, é, portanto, maior ainda do que em qualquer outra religiã*o (GODELIER, 2001, p. 297), isto é o que Maurice Godelier denomina *dívida original*[28] (GODELIER, 2001, p. 289). Essa dívida – ou *instinto devedor*, segundo Michael Maffesoli (MAFFESOLI, 1985, p. 42) – é vivenciada na ascese que é uma das formas eufemizadas do sacrifício. A circulação da dádiva coloca o ser humano em relação com o meio social, exterior ao sujeito. A dívida, ao que parece, dinamiza o universo

---

[26] O símbolo do *fogo* que consome e destrói no *regime diurno* das imagens transmuta-se, eufemiza-se no *calor* no *regime noturno* das imagens. A *queda* vertiginosa em *descida*, as águas negras e turbulentas em águas cristalinas e purificadoras, as trevas abissais em meras sombras e nevoeiros.

[27] Segundo Tomás de Aquino, há duas regras para a vontade humana: 1. a razão humana; 2. a lei eterna. Ao incorrer em um ato mau (pecado), o sujeito sofre uma tríplice pena: 1. o remorso de consciência; 2. a proveniente da sociedade; 3. a que vem de Deus (AQUINO, 2005, questão 71 artigo 06).

[28] Algo semelhante já apontava Marcel Mauss em seu texto *Ensaio sobre a dádiva*: (...) *as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se "devem" – elas e seus bens – aos outros* (MAUSS, 2003b, p. 263).

interior do homem colocando-o em contato com sua *sombra*, em termos antropológicos: a alteridade no interior do mesmo.

A palavra salvação também tem raízes na cultura indo-européia, na qual, *san* (conservação de si) deu origem a *sanitas* (saúde) e a *salvatus* (salvação) (LAPLANTINE, 2004, p. 218). Para a alma religiosa a doença, morte e pecado são idênticos (MAUSS, 2005, p. 15), são os resultados de uma transgressão (DURKHEIM, 2000, 341). Assim, o adoecer, o sentir-se mal (mal-estar) e a respectiva ausência de causalidade etiológica, ou então, a insuficiência explicativa do modelo biomédico e da causalidade unívoca causa um sentimento de desamparo, de fragmentação. Dilaceração que é vivenciada como uma ausência de mediação, de ordem, é o confronto com a finitude: *a morte desorganiza a ordem e a ordem das coisas nos mantém* (BATAILLE, 1993, p. 43). É no cotidiano que se dão esses *acontecimentos do corpo* (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 126). Essa nova inteligibilidade é aglutinadora, é re-ligiosa.

A contribuição da Antropologia do Imaginário para a compreensão da religião popular é fundamental por explicitar como as ações, os símbolos rituais e iconográficos se substantificam em lógicas redundantes[29] internas ao grupo de rezadeiras pesquisadas e que se expressam nas promessas, nos benzimentos, nas simpatias, nas jaculatórias, nas rezas, nas festas dos santos, nos votos, nas novenas e nas romarias. Há uma co-implicação entre a rito-lógica e a mito-lógica. Os gestos do corpo, as rezas e jaculatórias realizadas pelas rezadeiras de terço nos remetem a um sistema subjetivo pleno de significações composto pelo o que se aprende nas missas, ao ouvir programas religiosos no rádio e televisão, na

[29] Para Edmund Leach as redundâncias são comuns a todos os sistemas mitológicos, são versões de uma mesma narrativa ou temática consideradas fundamentais. Como exemplo o autor cita os quatro evangelhos contidos na Bíblia: Mateus, Marcos, Lucas e João (LEACH, 1983, p. 58).

leitura da Escritura, na vida dos santos, na devoção aos anjos e à Virgem Maria, que re-interpretados, constituem o imaginário dos grupos religiosos de reza do terço.

A angústia religiosa me permite pensar como as religiões populares no Brasil se articulam, em maior ou menor grau, em torno de um imaginário do sofrimento. Nos fluxos e refluxos do *mesmo* em relação ao *outro*, na construção do limite e da diferença, lugar em que a rezadeira do terço é a mediadora entre a *religião* e a *magia* (DURKHEIM, 2000, p. 32; MAUSS, 2003, p. 50), entre a *vontade de obedecer* e a *vontade de poder* (PIERUCCI, 2001, p. 103), entre o *conformismo* e a *resistência* (CHAUÍ, 1980, p. 17-20), entre a *dívida* e a *dádiva* (GODELIER, 2001, p. 289), entre a *culpa* e a *redenção* (DETHLEFSEN, 1997, p. 67).

XII. A Tese: Nós, os Degredados Filhos de Eva: angústia religiosa e alteridade entre rezadeiras do terço

Esta tese é composta por cinco capítulos. No primeiro, faço uma leitura da produção social da rezadeira do terço em seu contexto sócio-histórico sob a crítica ao ortodoxismo eclesial, ao positivismo e ao historicismo. No segundo, prolongo essa discussão demonstrando como se constroem os grupos sociais de reza do terço, a constituição dos três grupos de oração: Nossa Senhora da Paz, Nossa Senhora Aparecida e Mãe da Caridade. No terceiro, demonstro como as devotas respondem, com os recursos da religião popular, ao legado do século XX. No quarto, apresento os modos por meios dos quais as rezadeiras do terço se reproduzem na iniciação. No quinto, descrevo a dinâmica do imaginário religioso da rezadeira do terço e a reabilitação do símbolo na recitação do rosário enquanto narrativa visionária.

CAPÍTULO 01
A Produção Social das Rezadeiras do Terço

> (...) longe de ser um produto da história, é o mito que vivifica com a sua corrente a imaginação histórica, e estrutura as próprias concepções da história (DURAND, 1997a, p. 390).

As questões que vou trabalhar neste capítulo aludem à produção social das rezadeiras do terço em São Carlos, no interior de uma discussão que se inscreve no registro de uma causalidade não determinista, mas, *dialógica*, portanto, relacional e complexa, pautada pelo exercício do antagonismo e da identidade entre os vários sujeitos que participam da cultura cristã católica. De modo específico, essa cultura contribuiu para o engendramento dessas rezadeiras do terço que pesquiso.

Quando se estuda a produção social de um sujeito, seja ele rezadeira do terço, benzedeira ou qualquer outro que realiza um oficio no mundo subalterno, por exemplo, em primeiro lugar se coloca à reflexão com que tipo de causalidade podemos pensá-la. E de pronto indico que não estou trabalhando com uma causalidade determinista, como aparece numa discussão da história linear, ou ainda, como é que estas categorias apareceram no interior do processo histórico-cultural de uma formação social como é a do Brasil.

Apoiado em Gilbert Durand, ao invés de compreender a história como única fonte de *sentido*, isto é, como horizonte cognitivo dessa reflexão, penso nos mitos que fecundam a percepção dos sujeitos sociais e que suscitam várias formas de se compreender o devir histórico e de estruturá-lo de formas distintas, preenchendo-o de imagens e de símbolos de sua cultura particular.

No interior dessa discussão, compreendo a fixação das rezadeiras do terço na cidade de São Carlos enquanto um processo de desenraizamento e de busca de enraizamento que processou na alma coletiva dessas devotas, buscando melhores condições de existência em um vasto e complexo movimento social que atingiu o País como um todo, como nos mostram vários estudos (BRANDÃO, 1986a; BOSI, 2004; MACEDO, 1986; MARTINS, 1973; MORAES, 1999; OLIVEIRA, 2002; TAUBE, 1986).

O tema e o problema desta discussão são extensos porque se inscrevem num processo de construção de uma Contemporaneidade e do Catolicismo, ao longo da história brasileira, que serão discutidos em linhas gerais por meio do conceito de bacia semântica. E também na *dialogia* existente entre esses dois movimentos histórico-culturais citados, pois é neste amálgama que o fenômeno da angústia religiosa pode ser compreendido. Neste capítulo a discussão sobre quem são e como foram engendradas as rezadeiras do terço será feita através do seguinte percurso expositivo:

I. As Rezadeiras do Terço: suas histórias
II. Migração: um movimento em três etapas
III. A Bacia Semântica
IV. Bacia Semântica como Conceito Imaginal
V. A Dinâmica da Bacia Semântica e a História Imaginal
VI. São Carlos na História
VII. A Religião Católica no Brasil
VIII. Benzedeiras, Rezadeiras e Videntes
IX. A Reforma Católica do Século XIX no Brasil
X. O Concílio Vaticano II e os Novos Rumos do Catolicismo Brasileiro
XI. As Rezadeiras do Terço: seus desenraizamentos

I. As Rezadeiras do Terço: suas histórias

O meu trabalho de campo junto às rezadeiras do terço revelou uma capacidade imaginativa e criativa ímpar desses sujeitos sociais ao narrar suas experiências com o

sagrado. É importante destacar as histórias e os *causos* por elas narrados são um modo legítimo de se contar sua própria história, isto é, como a rezadeira do terço constrói, se percebe e se define no interior de um fluxo imaginal do tempo específico de sua cultura popular católica.

Apresento abaixo alguns dados de histórias de vida e dos dilemas de algumas rezadeiras do terço para que o leitor possa se situar sobre esse deslocamento espacial que resultou no desenraizamento dessas mulheres e ao mesmo tempo compreender com elas foram forçadas à migração e como elas foram absorvidas pela cidade de São Carlos, que é uma cidade estruturada sobre o mito do herói prometeico.

Os grupos de reza do terço junto dos quais desenvolvi o trabalho de campo são: 1. *Nossa Senhora da Caridade* (16 pessoas); 2. *Nossa Senhora Consoladora* (15 pessoas); 3. *Mãe da Paz* (14 pessoas). Esses grupos são compostos por mulheres, a maioria de origem rural que deixaram o campo em busca de uma melhor condição de vida, que se traduz em melhores condições de trabalho (com carteira assinada, direito a férias), garantia de uma educação de qualidade para os filhos, acesso aos sistemas de saúde pública. Uma vez em meio urbano, essas rezadeiras passaram a vivenciar a sua religião, pautada na fé católica, sob uma forma re-significada.

As rezadeiras de terço vivenciaram uma angústia religiosa ímpar quando se perceberam alijadas de sua cultura e da sua subjetividade gestadas no campo. Elas viveram um processo de reconstrução do seu imaginário religioso quando tiveram que conviver com a presença da Igreja Católica atuando de maneira mais incisiva. A autonomia que antes possuíam no meio rural diz respeito à suas práticas religiosas as quais, na cidade, são objeto de um maior controle institucional. Para as rezadeiras do terço a prática ritual coletiva da reza é um meio de se tecer novas relações sociais, construindo amizades, compartilhando aflições, dissipando os medos, alegrando-se com

as conquistas e as *graças* alcançadas. Uma vez que os encontros religiosos podem ser considerados como um momento no qual *os homens vão se apropriando da história que fazem* (MACEDO, 1986, p. 20).

Para melhor compreender os dissabores enfrentados pelas rezadeiras do terço é que retomo aqui o conceito de *dilema* de Gilbert Durand, apresentado na introdução desta tese: *o dilema é uma proposição onde o por e o contra são afirmados sem que possa haver decisão* (DURAND, 1983, p. 10). A idéia apresentada neste conceito de dilema é a de se pensar o *contraditório*, o que para Michel Maffesoli significa *dar provas de saúde* (MAFFESOLI, 1985, p. 101). *Drama* e *tragédia* são duas categorias apresentadas por Maffesoli e que dizem respeito a registros epistemológicos distintos: o *drama* se insere e é caracterizado pela noção de progresso e dos meios burocráticos para alcançá-lo, projeta-se para o futuro e é centrado no indivíduo; a *tragédia* implica em se vivenciar o presente em suas contradições, cujo eixo é o enfrentamento coletivo da imponderabilidade (MAFFESOLI, 1985, p. 86), o que conflui com o conceito de dilema de Gilbert Durand.

As rezadeiras do terço que pesquisei moraram em várias cidades antes de se estabelecerem em São Carlos. Residiram em Faxinal, Vista Alegre, Marialva, Cambuí, Maringá e Muarana no Estado do Paraná; Ribeirão Preto, Campinas, Descalvado, Uru e Itirapina no Estado de São Paulo. Há ainda aquelas que migraram para São Carlos da *Fazenda dos Coqueiros*, localizada no município de Araraquara. A maioria adveio do meio rural dessas cidades, ou são seus pais que passaram pela experiência da migração. Algumas dessas pessoas já conheciam a prática da reza do terço. Outras se descobriram rezadeiras do terço ao freqüentar as reuniões de reza do terço já em São Carlos.

As rezadeiras do terço são um grupo de mulheres pobres, com baixo nível de escolaridade, idosas em sua maioria, que se reúne regularmente na casa de cada

componente do grupo uma vez a cada semana do mês para fazer as suas preces. Não se trata apenas de um grupo de oração que se reúne em casas, prática comum na cultura religiosa brasileira, e, tampouco, as atividades religiosas das rezadeiras do terço se limitam a esses encontros semanais. Elas visitam e oram pela cura de enfermos, algumas rezadeiras também exercem as tarefas de benzedeiras, outras têm conhecimento de simpatias, coletam e distribuem alimentos e produtos de limpeza para instituições como asilos e para pessoas carentes. Elas compartilham uma cosmologia e desenvolvem rituais que ora se alinham, ora se afastam da ortodoxia eclesial católica.

Dona Mirian tem 73 anos, é uma rezadeira do terço, tem quatro filhos, é benzedeira, diz que sempre foi católica; viúva, nunca freqüentou a escola; antes de migrar para São Carlos a conselho de um parente do seu marido, residiu em fazendas localizadas no estado do Paraná, viveu em Faxinal, Marialva, Muarana e Maringá. Em São Carlos trabalhou na limpeza pública, varrendo as ruas da cidade, atividade que exerceu até alcançar sua aposentadoria. Dona Mirian complementa sua renda organizando excursões com ônibus fretado para que as pessoas possam comprar roupas e produtos eletrônicos em São Paulo para revender em São Carlos; ela mesma costuma trazer algumas peças de roupa para vender em sua casa.

Ela também é quem organiza romarias para o Santuário de Aparecida do Norte e para a cidade de Tambaú, esta última foi a cidade onde se encontra a paróquia onde trabalhou o já falecido padre Donizetti, que a devoção popular já fez santo, e cujo processo de canonização está em curso no Vaticano. Dona Mirian já freqüentou outros grupos da Igreja Católica, como a Pastoral da Saúde, a Legião de Maria e a Pastoral Vocacional. Afirma amar todos os santos, mas, é especialmente *apegada* à Nossa Senhora Aparecida por ter recebido várias graças na época em que morava na roça,

onde não havia médicos para acompanhar as suas gestações e partos. Seu único recurso era a sua devoção e o auxílio das parteiras locais.

No campo, acentua dona Mirian, *as pessoas levavam mais a sério a fé* (...) *antigamente o povo era mais religioso*. Na ausência de médico *eu mesma cortava o umbigo dos meus filhos.* As relações de compadrio eram muito valorizadas no meio rural, o compadre e a comadre eram como pessoas da família, disse-me ela. Ela ainda lembra-se das festas religiosas que ajudava a organizar, onde eram doados leitões, galinhas, pães e doces para o *leilão de prendas*; rezava-se o terço, depois, era tudo vendido e o dinheiro era doado à Igreja que se encarregava de *matar a fome da pobreza*. São claros os valores que esta rezadeira do terço atribui aos códigos de reciprocidade oriundos do meio rural e que perderam sua *força* simbólica no meio urbano, como também mostra o depoimento do senhor Ademar, um dos poucos rezadores do terço que conheci: *Rezávamos o terço quando a safra era boa, quando se colhia o café, quando se colhia o amendoim, o arroz. Tinha a prenda de louvor também. Era uma cartela que era distribuída pela comunidade católica, era uma oferta em dinheiro.*

Outro depoimento de dona Mirian é bem ilustrativo no que se refere à sua experiência de migração e vivência das coisas consideradas sagradas; a história de sua vida é algo que ainda a acompanha em sua experiência cotidiana: *Porque o sol, o vento, tudo nos ouve! É a voz de Jesus! Nós estamos conversando aqui não é por acaso e nem estamos falando da vida dos outros. Estamos falando de um passado que serve de experiência para nós.* Ora, não é essa percepção da realidade que Simone Weil definiu como *enraizamento*? Nas fazendas em que dona Mirian residiu no interior do estado do Paraná eram raras as visitas do padre, este quando aparecia realizava uma missa, celebrava a eucaristia e realizava batismos. Esta rezadeira e a sua mãe, em dias festivos

costumavam rezar um terço que era *assistido* e *acompanhado* por muitas pessoas ao ar livre, como uma celebração pública.

A vida religiosa na fazenda compunha-se ainda de novenas, organização de quermesses, benzimentos e rezas dirigidas a pessoas doentes ou com outras dificuldades, as preces podiam até estender-se a animais como o gado e as aves. Dona Mirian contou até um curioso caso de uma idosa negra, de mais de cento e cinco anos, que não fora batizada e nunca tinha participado do *corpo e do sangue de Cristo*, a eucaristia, e que foi atendida pelo sacerdote em uma dessas esporádicas visitas.

Em outro momento da pesquisa, mais informal, perguntei a dona Mirian se o padre participava da organização de suas caravanas de romeiros. Ela me disse que nunca interferiu no trabalho do padre e que, por isso, ele nunca censurou a organização das romarias por ela organizadas. Por outro lado, dona Mirian já foi questionada pelo pároco sobre a sua prática de benzeção. Retomo esse dado no capítulo quatro desta tese.

Um bom exemplo de como a manifestação das crenças populares oriundas do campo podem ser classificadas como *coisas de pessoas atrasadas*, são os depoimentos de dona Helena, 56 anos, outra rezadeira de terço que entrevistei. Ela se ressente quando algumas pessoas zombam de sua devoção e dos rituais dirigidos a São Benedito, santo negro e padroeiro dos cozinheiros. Dona Helena, casada, mãe de três filhos, estudou até o 3º ano do antigo primeiro grau e já participou da Legião de Maria. Essa rezadeira do terço *não se firmou* como legionária mariana por causa do que ela denomina *compromisso*, isto é, frequência às reuniões e efetiva participação, o que compromete seu trabalho de confeiteira e o cuidado com os quatro netos. Diz não gostar quando esses grupos pedem dinheiro. Nunca frequentou outra religião, mas, gosta de levar seus netos à uma benzedeira católica que atende nas imediações de sua casa.

Filha de migrantes de Monjolos, cidade do estado de Minas Gerais, dona Helena nasceu na Fazenda dos Coqueiros em Araraquara e, aos treze anos, conseguiu um emprego de babá no meio urbano da mesma cidade. Aos 16 anos, veio para São Carlos trabalhar como doméstica em uma casa de família, aconselhada por um dos irmãos, o primeiro a deixar a Fazenda dos Coqueiros para trabalhar como frentista na referida cidade. Como doméstica, dona Helena descobriu a sua vocação para cozinhar, atividade que exerceu até se aposentar como merendeira em uma das escolas de São Carlos. Atualmente, essa rezadeira faz bolos e salgadinhos sob encomenda para ajudar nas despesas da casa.

Assim como outras rezadeiras de terço que entrevistei, dona Helena também não gosta de se confessar. Apesar de o psicólogo Gion Condrau compreender o ritual de reconciliação e de penitência, isto é, a confissão, como *coluna da luta cristã contra a angústia* (CONDRAU, 1968, p. 31), a maioria das rezadeiras do terço participa desse sacramento apenas em duas ocasiões: no Natal e na Quaresma. Essa rezadeira de terço é ainda mais enfática: (...) *já me arrependo do que eu faço na hora* (...) *todos têm o seu pecado, padre é mais pecador que eu* (...) *acho assim, confessar com padre? Não confesso. Confesso direto com Deus*. Compreendo essa oposição como uma manifestação de angústia religiosa, sentimento suscitado quando as crenças e rituais católicos deixam de fazer sentido e perdem o seu significado para a rezadeira de terço. Essa angústia religiosa precisou ser reconfigurada.

Dona Ana, tem 66 anos, é casada, estudou até o 2º ano do antigo primeiro grau, coordena o grupo de reza do terço *Mãe da Paz*. Além de ser rezadeira de terço, ela freqüenta assiduamente o *Grupo de Visitações* em reuniões quinzenais para o estudo bíblico e posterior evangelização de casa em casa. Ela também é membro do *Apostolado* e da *Legião de Maria* e costuma participar da romaria, organizada por este grupo, ao

Santuário de Nossa Senhora de Babilônia em São Carlos. Essa rezadeira do terço e o marido viveram na Fazenda dos Coqueiros e migraram para São Carlos pouco depois da família de dona Jacinta; a amizade das duas rezadeiras do terço data dessa época, 1970.

São poucas as rezadeiras do terço que conhecem as crenças e os fundamentos da Igreja Católica como dona Ana. Leitora assídua da Escritura, ela procura acentuar para o pesquisador a legitimidade institucional da devoção ao rosário, afirmando que esta prática é bíblica: *O terço todo é retirado da Bíblia*. Ela ainda explica-me a importância da devoção à Virgem Maria e aos santos e santas do Catolicismo, elementos que funcionam como operadores da diferença na construção de uma identidade vinculada à Igreja Católica, questão que retomo no capítulo quatro quando discuto a construção da alteridade entre as rezadeiras do terço.

A filha mais nova de dona Ana tem paralisia cerebral; o marido dessa rezadeira do terço recupera-se de um acidente vascular cerebral que deixou algumas seqüelas, comprometendo sua fala e locomoção. Cuidar desses dois membros de sua família para essa rezadeira de terço significa uma *prova*, uma *graça* recebida. Esses sofrimentos são assim compreendidos por dona Ana a exemplo dos santos e da Virgem Maria, pois, se até eles tiveram que passar por provações, a boa rezadeira do terço tem que suportá-las com resignação: *estar dentro do mundo já trás sofrimento* (...) *sofrendo, eles* [os santos, as santas e a Virgem Maria] *deram testemunho da fé deles*. Dai a sua devoção a São José, Santa Luzia e à Virgem Maria. Por homologia, dona Ana *se pensa* e interpreta sua condição de aflição com o auxílio e os recursos fornecidos pelos sofrimentos e bênçãos vivenciados pelos santos.

Dona Estela, outra rezadeira do terço, 62 anos, sempre trabalhou como dona de casa, casada e estudou até a terceira série do antigo primeiro grau. Coordena o grupo de reza de terço *Nossa Senhora Consoladora* e se diz muito devota à Nossa Senhora

Aparecida e à Rainha da Paz, outra devoção direcionada à Virgem Maria muito popular entre as rezadeiras de terço. Residiu até os doze anos na área rural das cidades de Campinas e de Descalvado, antes de vir com os pais para São Carlos. Ela participa assiduamente da *Pastoral Vocacional*, que é um grupo que se reúne para rezar um rosário uma vez por mês ou a cada dois meses, com a intenção de abençoar o clero e pedir por mais vocações religiosas. Gosta da autonomia que o padre responsável por sua paróquia dá às coordenadoras dos grupos de reza de terço, no que toca ao desenvolvimento de suas atividades.

Ela é benzedeira desde menina, começou a benzer ainda em Campinas por volta dos doze anos. Porém, suas companheiras de terço e, nem mesmo, suas comadres, pessoas de quem se espera uma maior confidencialidade, o sabem. Ela só benze seus filhos e netos, não gosta que a chamem de benzedeira. Diz que sempre foi católica e que tem medo que outras pessoas a classifiquem como uma *macumbeira*. Essa confidência de dona Estela ao pesquisador explicita as tensões entre a hierarquia eclesial e as práticas rituais das rezadeiras de terço. De outra forma, ela também teme algum tipo de censura por parte do pároco, como aconteceu com dona Mirian. Afirma que antes, o padre acompanhava mais de perto os grupos de reza, uma vez ao mês, ele fazia uma reunião com as coordenadoras. Hoje, segundo essa rezadeira de terço: *a gente fica mais à vontade*.

Dona Emilia, 60 anos, viúva, dona de casa, estudou até o 2º ano do antigo primeiro grau, é freqüentadora assídua de dois grupos de reza do terço: o *Nossa Senhora Consoladora* e o *Mãe da Paz*. Ainda freqüenta regularmente a *Irmandade do Sagrado Coração de Jesus*, comunidade católica que enfatiza a dedicação à caridade e à visitação aos enfermos em hospitais. Migrou da cidade de São Paulo, onde nasceu, acompanhando o marido que conseguiu um emprego em São Carlos. Diz que sempre foi

católica e que nunca visitou outra Igreja, a não ser em uma ocasião, por conta do casamento da filha que é Testemunha de Jeová. Para essa rezadeira há sofrimento no mundo pela falta de amor a Deus e ao próximo. Amor e solidariedade são requisitos para a salvação segundo dona Emilia: *tem que ser uma pessoa boa, tem que seguir o caminho de Deus, seguir a religião direitinho* (...) *escutar o evangelho e pedir perdão pelas coisas que faz e perdoar os outros também, não ter mágoa de ninguém.*

Assim como as demais rezadeiras de terço, dona Emilia também considera importante a participação ao sacramento da eucaristia: *é importante porque recebemos o corpo e o sangue de Cristo.* Quanto ao ritual de reconciliação e de penitência, a confissão, ela só participa no Natal e durante a Quaresma. O pai de dona Emilia era um benzedor espírita. Ela conta que quando ela era criança havia dias em que várias pessoas se aglomeravam em sua casa em busca das bênçãos que o pai ministrava. Quando perguntei a ela se ela benzia respondeu-me que não, mas, que era simpatizante do Espiritismo e que acreditava em reencarnação. Foi após a morte do marido que dona Emilia sentiu a necessidade de aproximar-se mais de sua religião, o Catolicismo.

Senhor Ademar, anos, natural de Uru no Estado de São Paulo, foi o único rezador de terço que conheci em meu trabalho de campo. Existem outros homens que acompanham a reza do terço em suas casas, mas, não se identificam como rezadores de terço. Casado, pai de dois filhos, orgulha-se por desempenhar a profissão de marceneiro que, segundo esse rezador de terço, era a atividade de São José e de Jesus Cristo. Aprendeu a rezar com a sua avó, uma espanhola muito devota ao rosário. No entanto, aprendeu o terço com o seu catequista de primeira comunhão. Esse devoto disse-me que naquela época não havia dinheiro nem para comprar um terço devido a pobreza que a sua família e outras que residiam no campo estavam sujeitas. O seu professor de

catecismo diante disso ensinou os garotos a rezarem o terço usando as *juntas* ou *nós dos dedos* da mão.

II. Migração: um movimento em três etapas

Para José de Souza Martins a migração se processa em três etapas: 1. *a motivação para migrar*; 2. *a estrutura do processo migratório real*; 3. *a assimilação dos imigrantes pelo esquema social e cultural da nova sociedade*. A idealização da sociedade para a qual se quer migrar já antecipa a reformulação de uma nova identidade. Para o autor pensa ainda que a migração não seja simplesmente o sair de um local para outro, do campo, das fazendas para a cidade, por exemplo. Na verdade, trata-se do deslocamento de um sujeito, de um grupo, de uma sociedade para outra sociedade. Nesta configuração o sujeito é coletivo e se relaciona com outros sujeitos e grupos. No contexto dessas novas redes de socialização, a subjetividade dos migrantes é reelaborada, novos valores e referências culturais são interiorizados engendrando uma nova *personalidade* (MARTINS, 1973, p. 19-20).

Quanto a essa nova identidade construída em meio a vivência da migração, ao longo desta tese se observará que se opera nas rezadeiras do terço uma regência mítica estruturada em torno da figura feminina. Apoiado em Mircea Eliade – para quem existem *estruturas segundo as quais o sagrado se manifesta* e que essas estruturas não são estanques, elas são modalidades dinâmicas do sagrado que se completam (ELIADE, 2002, p. 03) – penso as rezadeiras do terço como sujeitos sociais que ao se confrontarem com seus dilemas o fizeram mediante um imaginário estruturado em torno de temáticas simbólicas que privilegiam a síntese, o equilíbrio, a unicidade, a participação, a analogia em detrimento à disjunção, à tensão, à cisão. É justamente essa tendência à unicidade

que Ortiz-Osés pensa que seja a função dos sistemas simbólicos, o que subjetivamente implica em desempenhar uma *função religiosa* ou *religante* (ORTIZ-OSÉS, 1993, p. 63).

As rezadeiras do terço estão situadas em meio a um embate de forças sociais que tendem a desagregar as relações humanas e a fragmentar a subjetividade. Entre essas forças sociais destaco: 1. a da Contemporaneidade que se manifesta ou se substantifica, entre outros expedientes, por meio da busca pelo progresso e desenvolvimento tecnológico; 2. os processos de migração do campo para a cidade; 3. a busca pela modernização do discurso religioso no Concílio Vaticano II. Nesta pesquisa, a história não é compreendida como horizonte último da experiência humana. Ao contrário dos postulados do historicismo, conforme vimos na introdução desta tese, a antropologia do imaginário insere a história no interior dos processos simbólicos, como também afirma Crippa: *não é a história de um povo que determina a mitologia, mas, ao contrário, a mitologia que determina a história* (CRIPPA, 1975, p. 26). Assim compreendido o mito não é um epifenômeno, nem uma *superestrutura*.

III. A Bacia Semântica

> (...) a história temporal dos séculos – *saecula* – se inscrevia primeiramente numa metahistória arquetípica (DURAND, 1995, p. 77).

O mito abarca a imaginação histórica e a transcende e não o contrário segundo Gilbert Durand. Não há uma História que incluiu todos os povos em uma mesma narrativa linear como no Eurocentrismo, existem *concepções* ou *estilos* de história que são regidos por dinâmicas imaginais (DURAND, 1997a, p. 390-391). Daí que o *inconsciente social*, como denomina Gilbert Durand, não se deixa reduzir ao organismo,

nem ao sistema nervoso, nem aos processos históricos, como aponta a epigrafe deste item. A imaginação simbólica é constituída por uma complexa causalidade, a do trajeto antropológico que pode se manifestar por meio dos mitemas (DURAND, 1983, p. 12).

Mitemas são os *pontos fortes*, as redundâncias dos símbolos nas estruturas narrativas (DURAND, 1983, p. 29). É justamente esse jogo de repetições de alguns símbolos que permite ao pesquisador observar – nas narrativas coletadas em campo, nas romarias, nos rituais, nas rezas, nas conversas informais – qual a estrutura figurativa que organiza o sistema simbólico das rezadeiras de terço. Assim, observei entre essas rezadeiras do terço o que Denis Domeneghetti Badia classificou como *estruturas de angústia*. Segundo esse autor*: o universo da angústia aparece quando todos os semantismos são de morte* (BADIA, 1999, p. 74).

Os mitemas também podem ser observados na dinâmica histórica em suas *tendências*, como o barroco, o gótico ou o romantismo (DURAND, 1983, p. 101). Os processos históricos subterraneamente, diria Michel Maffesoli, são regidos por dinâmicas míticas que conferem um sentido profundo a movimentos como o Renascimento, o Humanismo, a Reforma Protestante, o Iluminismo. Entretanto, essa relação não é unilateral, pois, é por meio desses *operadores sociais* que apreendemos as transformações e dinâmica dos mitos (DURAND, 1997a, p. 53).

O conceito de *bacia semântica* é fecundo para se compreender essas tendências imaginais da história, trata-se de uma meta-história. A metáfora do rio (potamológica), segundo Gilbert Durand, opera o *princípio dos limites* (DURAND, 2001, p. 103), isto é, coloca em jogo e promove a tensão entre temas simbólicos que se repetem em ciclos redundantes. Valoriza e superestima um conjunto de relações simbólicas em relação a outras. Ou ainda, suprime-se uma série de mitemas. Outros são reinterpretados. A dinâmica da bacia semântica, seus fluxos e refluxos, é a da *heresia* e do *cisma*, mas,

também pode ser da *confluência* e da *aglutinação*. Seu devir é espiralado e redundante como já fiz alusão, nessa lógica não há linearidade causal (DURAND, 1983, p. 55-56; 2001, p. 100-116).

IV. Bacia Semântica como Conceito Imaginal

A Antropologia do Imaginário compreende a história enquanto uma das possibilidades de manifestação mítica. O historicismo, como vimos na introdução desta tese, é criticado neste estudo enquanto narrativa que oferece: 1. um sentido teleológico linear; 2. um horizonte último de inteligibilidade que pretensamente engloba ou abarca a realidade como um todo. Assim, assumo uma perspectiva segundo a qual o mito é quem fornece os modelos e as estruturas pelos quais se movem as dinâmicas temporais dos vários *estilos* de história, inclusive as formas por meio das quais as rezadeiras do terço compreendem e interpretam suas próprias histórias.

Veremos, então, como se configuram alguns acontecimentos e processos históricos no interior das várias fases da bacia semântica. Primeiramente apresento as várias fases apoiado em Gilbert Durand (DURAND, 2001, p. 104-114), e no item relativo à dinâmica da bacia semântica, aponto os momentos históricos correspondentes aos enunciados:

1. *escoamento*: definido por correntes imaginais que parecem se articular em torno de vários eixos, muitas vezes antagonistas;
2. *divisão das águas*: junção de escoamentos; embate entre lógicas distintas e escolas de pensamento;

3. *confluências*: legitimação social, reconhecimento da autoridade de personalidades ou de instituições;

4. *o nome do rio*: ocorre quando uma personagem abarca a bacia semântica em sua totalidade (talvez, a figura do mediador);

5. *organização dos rios*: momento de *consolidação teórica dos fluxos imaginários*, isto é, trata-se da absolutização simbólica operada pelos grupos e instituições;

6. *deltas e meandros*: fase marcada pelo desgaste das imagens e de sua saturação;

De acordo com esse conceito, vou exemplificar na pesquisa que desenvolvo sobre as rezadeiras do terço as formas pelas quais elas foram engendradas pela Contemporaneidade, e que aparecem nos vários momentos discutidos na bacia semântica e, particularmente, dentro do conceito de história imaginal. Vale lembrar que não se trata aqui de simples aplicação conceitual, mas, poderemos observar que vários fatos históricos, aparentemente desconexos, podem obedecer a uma mesma lógica ou regência mítica.

1. Penso o *escoamento* como a fase que melhor define a Contemporaneidade sobretudo pela sua ênfase em anunciar a técnica como fator redentor do homem, como o faz o modelo biomédico ao buscar longevidade na pesquisa genética. Nesse sentido, vale a exemplaridade do mito bíblico do anjo rebelde Azazel, cuja temática se aproxima do mito grego de Prometeu, pautada na busca pela tecnologia como fonte de emancipação do homem e da mulher, revela uma imaginação ancorada em imagens e símbolos que confluem com outro importante mito da Escritura revelador da condição humana, o do caçador Nimrod. Segundo a narrativa, foi esse personagem bíblico quem conduziu a construção da Torre de Babel no intento de construir uma grande nação

civilizada, um império. O eixo de ambas as narrativas é idéia de que somente por meio da técnica é possível a emancipação e o progresso do gênero humano. O mitema sugere que a dominação e a submissão do outro coloca o conquistador em um patamar mais elevado de humanidade em relação àqueles que se oprime.

O escoamento, essa fase da bacia semântica, caracteriza-se por uma superestimação de um tema simbólico que se desdobra em um modo de vida e numa lógica, a do progresso a todo custo, em detrimento de outros modelos cognitivos e da vida em comunidade. No entanto, essa unilateralidade é necessária na construção de um sentido simbólico, uma direção (vetor), pois, sem essa radicalização é impossível vivenciar o seu contrário ou instaurar o paradoxo[1].

O grande movimento migratório que ocorreu em nosso país também pode ser compreendido internamente à dinâmica do escoamento da bacia semântica, uma vez que o homem e mulher do campo e até mesmo toda a estrutura produtiva agrária são percebidos pelos defensores do progresso como *antagonistas* e *entraves* ao desenvolvimento industrial e tecnológico. Nessa perspectiva, o melhor para essas pessoas é serem assimiladas pelas cidades. A migração acaba por significar e tomar as formas de instrumento de condução à civilização, que lapida o rústico caipira tornando-o homem de fato enquanto operário das indústrias (MELLO E SOUZA, 1964, p. 60-61).

Olhando o processo não do ponto de vista do mito de Prometeu, mas do mito de Hermes, o seu oposto, na medida em que se radicalizavam os intentos da ortodoxia eclesial portuguesa no interior desse projeto colonizador, foi-se operando um vigoroso movimento subterrâneo que engendrou um sincretismo religioso que tornava uma

[1] Há uma bela e interessante citação da analista junguiana Erna van de Winckel sobre o paradoxo na liturgia cristã: *A função positiva do mal é inerente ao mistério cristão uma vez que está estritamente ligada à Redenção. Sem o mal, a Redenção seria inútil. Felix culpa (liturgia pascal), e "Deus se serviu do mal para fazer o bem" são paradoxos universalmente conhecidos do cristianismo, que ensina que pelas trevas se chega à luz: per tenebras ad lucem. A análse nos faz experimentar estas verdades primordiais: é descendo que nos elevamos; é pela nossa sombra que evoluímos; e é muitas vezes pelos nossos retrocessos que avançamos* (WINCKEL, 1985, p. 76).

parcela do Catolicismo brasileiro mais fluído e plural (MELO E SOUZA, 1987, p. 17)[2]. Essa dinâmica novamente sugere um escoamento da bacia semântica, onde a radicalização de um sentido unívoco (neste caso, a ortodoxia religiosa) tende a suscitar o seu contrário, a abertura para a alteridade por meio de práticas religiosas sincréticas como as das benzedeiras, dos raizeiros, dos ervateiros.

2. O componente de *divisão das águas* pode ser pensado por meio dos pilares do pensamento eclesial. O Catolicismo ou o pensamento católico nunca foi homogêneo e, no Brasil, não foi diferente. Segundo o historiador da Igreja Católica e do Cristianismo, Riolando Azzi três movimentos intelectuais revelam a pluralidade das matrizes filosóficas que compuseram o denominado *pensamento católico*, a saber: 1. o neoplatonismo de Santo Agostinho; 2. o aristotelismo intelectualista de Tomás de Aquino; 3. o racionalismo iluminista que também influenciou o pensamento eclesiástico (AZZI, 1987, p. 09-11)[3]. É justamente esse embate de escolas filosóficas no interior da construção do pensamento católico que me conduz a interpreta-lo como uma outra fase

---

[2] Alfredo Bosi fornece um dado interessante sobre o sincretismo religioso no Brasil colonial: *Anchieta inventa um imaginário estranho sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, quando forja figuras míticas chamadas karaibebé, literalmente profetas que voam, nos quais o nativo identificava talves os anunciadores da Terra sem Mal, e os cristãos reconheciam os anjos mensageiros alados da Bíblia. Ou Tupansy, mãe de Tupã, para dizer um atributo de Nossa Senhora* (BOSI, 2009, p. 31). O diabo também foi uma figura incorporada ao imaginário colonial: (...) *a figura do diabo é animalizada em mais de um passo. A natureza que não se pôde domar é perigosa. Os espíritos infernais chamam-se , Na festa de São Lourenço: boiuçu, que é cobra grande; mboitininguçu, cobra que silva, cascavel; andiraguaçu, morcegão-vampiro; Jaguará, jaguar ou cão de caça; jibóia; socó; sukuriju, sucuri, cobra que estrangula; taguató, gavião; atyrabebó, tamanduá grenhudo; guabiru, rato-de-casa; guaikuíka, cuíca, rato-do-mato; kururu, sapo-cururu; sariguéia, gambá; mboraborá, abelha-preta; miaratakaka, cangambá; sebói, sanguessuga; tamarutaka, espécie de lagosta, tajassuguaia, porco* (BOSI, 2009, p. 73-74).

[3] O Neoplatonismo é uma escola filosófica que se define por: 1. a verdade é de natureza religiosa e se apreende pela revelação, que pode ocorre por meio das instituições religiosas ou nos exercícios de introspecção e meditação; 2. a divindade é absolutamente transcendente, o conhecimento sagrado só é possível por meio da revelação; 3. todas as coisas provém da divindade (ABBAGNANO, 1999, p. 710). Já o Aristotelismo tem seu fundamento: 1. na busca pela substância de todas as coisas, todas as coisas podem ser investigadas; 2. na metafísica como ponto de partida para a reflexão; 3. na doutrina das quatro causas (formal, material, eficiente, final); 4. na Teologia com a idéia de que a divindade é o Primeiro Motor e o Primeiro Ato Puro, postura radicalizada por São Tomás de Aquino; 5. na doutrina da essência substancia, na teoria do conhecimento e da lógica; 6. na lógica como método e instrumento do conhecimento científico (ABBAGNANO, 1999, p. 79). O Racionalismo pode ser definido como *a atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou de técnicas em determinado campo* (ABBAGNANO, 1999, p. 820).

da bacia semântica, a saber: a *divisão das águas*. É na tensão entre essas orientações filosóficas que faz a pluralidade do Catolicismo enquanto discurso salvacionista. Esse gradiente de tendências e formas de ser católico, as *várias águas* que podem nutrir a alma do devoto, é um importante dado que possibilitou o surgimento das rezadeiras de terço.

3. As *confluências* podem ser compreendidas quando as grandes navegações estavam a serviço da coroa portuguesa em um projeto colonizador que conduziria os povos considerados bárbaros à civilização, à humanidade de fato, isto é, aos padrões europeus de cultura. Nesse intento, a religião católica *confluía* com os interesses políticos de Portugal ao legitimar as práticas de dominação e as instituições da metrópole, como aconteceu com padroado. Nesse momento, a bacia semântica está estruturada em torno de temas que versam sobre o progresso humano só é possível mediante o recurso técnico, melhor dizendo, o humano só é viável por meio do domínio do outro e da natureza. Inclusive a *natureza pecaminosa* dos povos indígenas e africanos deveria ser combatida, suprimida em nome do progresso e da civilização.

Aqui, a imaginação é orientada para a legitimação, para o reconhecimento, ou melhor, para a institucionalização da religião católica no Brasil o que parece demonstrar a dinâmica das *confluências* da bacia semântica, fase que inclui a absolutização dos símbolos, daí a supressão simbólica da alteridade como as acima citadas por Laura de Mello e Souza, Roberto Gambini, Riolando Azzi e Carlos Rodrigues Brandão.

Notadamente, a reforma católica do século XIX também pode ser classificada no interior das *confluências* da bacia semântica por ter como eixo a busca pela legitimidade da religião católica sobre as demais manifestações do sagrado. Também, por ter como objetivo a institucionalização do Catolicismo no Brasil e da postura subserviente à

Igreja romana. A supressão de cultos e devoções estranhas ao Catolicismo tradicional também demonstra uma tendência a negar a alteridade. Sobre a relação entre institucionalização do sagrado e alteridade, vale uma observação de Mircea Eliade:

> Qualquer forma religiosa é essencialmente imperialista e assimila continuamente a substância, os atributos e os prodígios de outras formas religiosas, mesmo muito diferentes. Qualquer forma religiosa vitoriosa tende a querer ser tudo, a estender a sua jurisdição à experiência religiosa inteira (ELIADE, 2002, p. 125).

4. O *nome do rio* é um momento que parece sugerir a figura do mediador, talvez, a idéia aqui seja a do líder carismático weberiano. Na história do Catolicismo no Brasil um bom exemplo desse tipo de liderança foi Dom Antônio Joaquim de Melo, o bispo de Itu que aproximou e sujeitou o Catolicismo praticado no Brasil ao modelo romano em questão de fé e de doutrina. O que significou uma ênfase sobre os dogmas e a administração dos sacramentos em detrimento da espontaneidade das práticas religiosas populares.

5. Penso que a *organização dos rios* indica um sentido em direção à institucionalização. São muitas as formas institucionalizadas de *ser católico*. Apesar das diferenças, tendências e orientações que existem nos vários grupos e movimentos que fazem parte do que se reconhece como Catolicismo Romano, a Igreja assume que não é homogênea e nem busca uma homogeneidade[4]. É com o Concílio Vaticano II que as várias correntes da religião católica ganham legitimidade[5]. Movimentos como a

[4] O esforço da Igreja católica no Brasil vai em outro sentido segundo o texto *Sou católico, vivo a minha fé* publicado pela CNBB: *A Igreja católica, à luz do Concílio Vaticano II, empenha-se pela construção da unidade entre seus membros e dos seus membros com os de outras Igrejas cristãs. Tal busca de unidade entre Igrejas cristãs é chamada de ecumenismo. Já a busca de diálogo com as diversas crenças e religiões é chamado de diálogo inter-religioso* (CNBB, 2007, p. 59-60).

Renovação Carismática e as Comunidades Eclesiais de Base tão distintos entre si, encontram nos textos desse concílio a autoridade eclesial para as práticas religiosas específicas de cada tendência.

6. Os *deltas e meandros* apontam para uma saturação e limite diante do que existe atualmente enquanto cristianismo institucional. Essa fase da dinâmica da bacia semântica implica no desgaste das imagens e símbolos do sistema simbólico católico. O Catolicismo hoje vive um momento de legitimação das várias possibilidades de ser católico, mas que esse modelo caminha para uma saturação limite, como o conceito apresenta, ficando difícil prever o seu devir histórico ou imaginal.

V. A Dinâmica da Bacia Semântica e a História Imaginal

A dinâmica da bacia semântica é a da redundância. Ao repetir seus temas e símbolos anula o tempo fazendo-o cíclico, instaurando um eterno retorno que não significa a estagnação de representações e sim, o movimento da imaginação criadora (DURAND, 2001, p. 100; ELIADE, 2002, p. 318 ; MAFFESOLI, 2001, p. 120). Longe da causalidade unívoca e da tendência aristocrata do historicismo, a Antropologia do Imaginário não ostenta a *história como principal fonte de sentido* (SILVA; SIRONNEAU, 2003, p. 157).

Os valores e a condição existencial do ser humano ao longo da história são apreendidos por meio de símbolos segundo Crippa (CRIPPA, 1975, p. 13), o que

[5] O texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe na cidade de Aparecida do Norte afirma sobre as devoções populares: *a piedade popular contém e expressa um intenso sentido da transcendência, uma capacidade espontânea de se apoiar em Deus e uma verdadeira experiência de amor teologal.* (...) *Por isso, a chamamos de espiritualidade popular. Ou seja, uma espiritualidade cristã que, sendo um encontro com o Senhor, integra muito o corpóreo, o sensível, o simbólico e as necessidades mais concretas das pessoas. É uma espiritualidade encarnada na cultura dos simples, que nem por isso é menos espiritual, mas que o é de outra maneira* (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2007, p. 122).

conflui com outros autores do imaginário antropológico. Entretanto, vemos operar o que Michel Maffesoli denominou *tecnoestrutura contemporânea* cuja dinâmica disjuntiva suprime a alteridade e busca a todo custo imprimir um sentido unívoco a todas as relações sociais no interior de uma compreensão histórica universal e linear (MAFFESOLI, 2001, p. 30). Para esse autor, os estudos sobre o cotidiano são instrumentos privilegiados na crítica a esse modelo fragmentário de se compreender o devir humano (MAFFESOLI, 2001, p. 47).

Nos itens seguintes exponho a dinâmica de uma bacia semântica, tendo como pano de fundo a Contemporaneidade caracterizada pela possibilidade de acesso às estruturas de poder, pela busca por aventuras, alegria e prazer, como também, subitamente, por todas as certezas poderem abaladas (BERMAN, 1992, p. 15-21). O paradoxo que a Modernidade suscita na alma humana faz ruir o que Giddens denominou *segurança ontológica*. Esse conceito consiste na crença e na expectativa de que a identidade é estática e perene diante dos vários contextos sócios-culturais em que os sujeitos sociais atuam (GIDDENS, 1990, p. 95).

Num contexto da pós-modernidade, por exemplo, Bauman argumenta que mesmo os projetos de vida dos indivíduos não constituem um *terreno estável* para a elaboração das identidades sociais como fora na Modernidade. A sociedade na qual vivemos produz *novas inquietudes* segundo esse autor: como podemos nos mover em uma sociedade que não conhece os seus fundamentos e o seu devir? Quais as maneiras de se sobreviver subjetivamente diante de um mundo percebido como imponderável (BAUMAN, 1998, p. 32)?

Assim, nesta tese, a história é apreendida como *manifestação imaginal* ou como diria Mircea Eliade que a história pode ser compreendida subjetivamente como uma *manifestação do sagrado*, uma *hierofania*, em relação ao conceito de tempo (ELIADE,

2002, p. 314). Apoiado nas observações desse importante autor posso compreender a história como um símbolo entre outros. Empiricamente, meus dados de campo serão operacionalizados no sentido acima exposto. Os acontecimentos históricos relativos às rezadeiras do terço serão apresentados mediante a significação atribuída pelas próprias devotas que pesquisei.

Ao levantar dados históricos sobre a colonização e os processos migratórios em nosso país, não tomo a História como horizonte cognitivo dessa reflexão. O conceito de *história imaginal* propõe uma perspectiva distinta. Apoiado em Monique Augras, para quem *falar do tempo é descrever toda a insegurança ontológica do homem* (AUGRAS, 1994, p. 27), e também em Gilbert Durand, que afirma que *a história não explica o conteúdo mental arquetípico, pertencendo a própria história ao domínio do imaginário* (DURAND, 1997a, p. 391). Entendo o sentido que as rezadeiras do terço dão às suas vivências e à sua própria história, é um sentido construído coletivamente. É uma resposta cultural ao sofrimento e aos sentimentos de angústia.

VI. São Carlos na História

No texto *A fé do sapateiro*, Gilbert Durand procura problematizar a seguinte questão: *A mentalidade científica e técnica contemporânea permite que se viva autenticamente uma experiência simbólica?* (DURAND, 1995, p. 25). De forma semelhante, eu pergunto: como é que São Carlos, com mais de 230.000 habitantes e marcada pela presença da alta tecnologia em saúde e com uma formação sólida no projeto do Catolicismo institucionalizado, pode produzir culturalmente as rezadeiras do terço que pesquiso? Esta foi uma das perguntas feitas por Oliveira no seu estudo sobre as benzedeiras populares urbanas de Campinas (OLIVEIRA, 1983).

Um dos pressupostos da teoria antropológica evolucionista (e também do Positivismo) é a tese de que quanto mais a sociedade se desenvolve e se torna tecnologizada há um maior refluxo daquilo que esse modelo epistemológico classificava como *primitivo*. Ao longo do tempo e mediante o progresso, desapareceria tudo aquilo que era considerado um entrave para o avanço da civilização. Na verdade, as práticas religiosas e simbólicas sincréticas oriundas do Brasil colônia, como as que pesquiso entre as rezadeiras do terço em São Carlos, aparecem em ciclos redundantes nos diferentes contextos e momentos históricos, como ensina Gilbert Durand com o conceito de bacia semântica.

Ao que me parece, quanto mais se acentua o caráter tecnológico e burocrático da sociedade, mais e paralelamente proliferam os sujeitos da cultura popular que atuam na religião e na medicina populares. Como exemplo posso citar o crescimento das religiões populares e o aumento dos movimentos de cura popular, como o Pentecostalismo. Existe, na verdade, uma coexistência entre essas especialistas do sagrado e o modelo biomédico, o que já foi amplamente explorado por vários autores, em contextos históricos diferentes (OLIVEIRA, 1983; 1992; 1998; 2001; LOYOLA 1984; LAPLANTINE, 2004).

Em São Carlos, a Sesmaria do Pinhal, a parte sul da atual cidade, foi requerida como doação por Carlos José Botelho em 1781. Entretanto, foi somente em 1851, que ele reservou uma área desse território para a construção de uma capela para São Carlos Borromeu, futuro padroeiro da cidade. São Carlos foi escolhido por ser o nome *Carlos* mais comum na família Botelho. O filho de Carlos José Botelho, Antônio Carlos de Arruda Botelho, futuro *Conde do Pinhal*, em 1855, fixou o local onde seria construída a capela que passou a ser um marco, o eixo central da cidade, a então denominada Rua do Commercio, hoje conhecida como Avenida São Carlos. A capela começou a ser

construída em 1856 com material doado e mão de obra negra e escrava, que aumentou consideravelmente entre 1874 e 1887 (3726 negros).

A Câmara Municipal de Araraquara também doou terras para inúmeras famílias de lavradores construírem suas casas em São Carlos, que na época, era distrito desse município, o que estimulou a fixação da população no meio urbano. De fato, São Carlos veio a existir a partir da inauguração da capela de São Carlos Borromeu, em 1857 (MACHADO, 2007, p. 65-69).

De acordo com o sociólogo e historiador Oswaldo Truzzi, a singularidade da história de São Carlos no interior paulista deveu-se a três fatores concomitantes no tempo: 1. a fundação da cidade; 2. o início do plantio do café; 3. o declínio do regime escravista (TRUZZI, 1986, p. 256). Constava ainda a presença de índios guaianases nos registros históricos da cidade, índios que foram mortos e expulsos por antigos posseiros (MACHADO, 2007, p. 68). As fazendas de café eram mantidas pelo trabalho escravo e, mais tarde, com a mão de obra dos imigrantes, sobretudo os italianos, características comuns à formação do interior paulista e brasileiro (MACHADO, 2007, p. 68)[6].

Atualmente, a cidade São Carlos é conhecida como *Capital da Alta Tecnologia*. Isso se deve à intensa atividade industrial desenvolvida a partir de 1940 nas áreas têxteis, de couros, de peles, de madeiras, de móveis, produtos alimentícios, cerâmica e metalurgia. Em 1935 inicia-se um êxodo rural intenso para a cidade, a população urbana em 1940 já era superior à do campo, no entanto, o café só deixará de ser o produto agrícola mais significativo a partir de 1965, com o plantio em grande escala de cana-de-açúcar (TRUZZI, 1986, p. 142-143). Entre 1935 a 1950 São Carlos já contava com uma população de quase 50.000 habitantes segundo Truzzi (TRUZZI, 1986,p. 143).

[6] Segundo Machado: *São Carlos tornou-se um centro importador de mão-de-obra escrava, chegando a atingir o segundo lugar no tráfico de escravos para o interior paulista, perdendo somente para a região de Campinas* (MACHADO, 2007, p. 70).

Ao longo do período compreendido entre 1935 até 1950, foi intenso o esforço de se projetar a cidade em nível estadual. Comércio, indústria, turismo e as escolas são razões para se residir em São Carlos, como mostra alguns *slogans* deste período: *São Carlos é o maior centro industrial do Oeste Paulista*; *visite São Carlos, a terra das andorinhas*; *São Carlos, clima ideal* (TRUZZI, 1986, p. 150). O esforço empreendido foi no sentido de se construir a imagem de uma cidade realmente moderna que visava oferecer o conforto necessário a todo cidadão por ela acolhido.

A inauguração da Escola de Engenharia da USP, em 1952, e o início das atividades da UFSCar (Universidade Federal de São Carlos), em 1970, contribuíram decisivamente para o desenvolvimento da cidade. Somam-se a essas duas instituições públicas de ensino dois centros universitários particulares: a FADISC (Faculdade de Direito de São Carlos) e a ASSER/UNICEP (Associação de Escolas Reunidas/Centro Universitário Central Paulista), fundadas, respectivamente, em 1968 e 1972. Há ainda a EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária), o CEAT (Centro Empresarial de Alta Tecnologia), o CEDIN (Centro de Desenvolvimento de Indústrias Nascentes) e a ParqTec (Fundação Parque de Alta Tecnologia), a primeira incubadora de empresas da América Latina (MACHADO, 2007, p. 79-81). Por essas características, em São Carlos há um *doutor* para cada 220-230 habitantes (MACHADO, 2007, p. 85).

A USP/São Carlos se destaca no desenvolvimento de tecnologia voltada para a área da saúde como, por exemplo: 1. a utiização do *laser* no combate ao câncer e em aplicações da Odontologia; 2. a confecção de próteses a partir do óleo de mamona; 3. a produção de lentes oculares que corrigem problemas oftalmológicos; 4. a pesquisa sobre ressonância magnética em aparelhos médicos realizada no Instituto de Física da USP. A partir desses dados, Maria Lúcia Teixeira Machado questiona se não seria São Carlos a capital da alta tecnologia na saúde (MACHADO, 2007, p. 230)?

Mesmo que a autora responda positivamente a questão formulada anteriormente, ela também elenca características do modelo de assistência à saúde que em muito se assemelham ao implantado em todo o território nacional, como: 1. clientelismo; 2. paternalismo; 3. mecanicismo; 4. individualismo; 5. biologicismo; 6. excessiva especialização; 7. tecnificação do ato médico; 8. fragmentação do processo de trabalho; 9. ênfase na medicina curativa; 10. hospitalocentrismo; 11. desvalorização de práticas alternativas; 12. medicalização de problemas sociais e políticos; 13. concentração de recursos financeiros e materiais; 14. privatização da saúde (MACHADO, 2007, p. 240).

Para esta pesquisa é importante compreender que é nesta cidade moderna e tecnologizada que as readeiras do terço sobrevivem como grupo e se redefinem subjetivamente. Gilbert Durand afirma que a sociedade Ocidental é governada pelo mito grego de Prometeu ou do seu equivalente hebraico Caim, que seria o patrono das artes e da técnica (DURAND, 2008, p. 53). O mitema em questão afirma que somente através da apreensão da técnica é que se adquire o status de humanidade e de civilização. Aqui, a técnica aparece como instrumento de dominação do homem pelo homem.

Ao radicalizar a imaginação no sentido do progresso por meio da tecnologia (uma das características do escoamento), foi-se gestando no interior dessa fase da dinâmica da bacia semântica contemporânea a presença de um outro imaginário que se substantifica em sujeitos que operacionalizam lógicas e conteúdos simbólicos que seriam percebidos pelos defensores do mito progressista como *atraso* ao desenvolvimento. Entre esses sujeitos sociais figuram as rezadeiras do terço que pesquisei.

Essas radicalizações ou absolutizações simbólicas são um momento necessário para a dinâmica da imaginação criativa, como nos mostra Carl Gustav Jung:

> A unilateralidade é uma característica inevitável, porque necessária, do processo dirigido, pois direção implica unilateralidade. A unilateralidade é, ao mesmo tempo, uma vantagem e um inconveniente, mesmo quando parece não haver um inconveniente exteriormente reconhecível, existe, contudo, sempre uma contraposição igualmente pronunciada no inconsciente, a não ser que se trate absolutamente de um caso ideal em que todas as componentes psíquicas tendem, sem exceção, para uma só e mesma direção. É um caso cuja possibilidade não pode ser negada em teoria, mas na prática raramente acontecerá. A contraposição é inócua, enquanto não contiver um valor energético maior. Mas se a tensão dos opostos aumenta, em conseqüência de uma unilateralidade demasiado grande, a tendência oposta irrompe na consciência, e isto quase sempre precisamente no momento em que é mais importante manter a direção consciente (JUNG, 2000, p. 03).

Numa perspectiva antropológica, sem a experiência da unilateralidade enquanto dinâmica etnocêntrica não se opera a síntese, não há reconhecimento de humanidade na alteridade. Essa condição de humanidade estaria restrita ao grupo de pertencimento, como ensinou Lévi-Strauss ao criticar o Funcionalismo (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 334). No entanto, o etnocentrismo é um momento necessário na construção dos sujeitos sociais, pois, como afirma Michel Maffesoli, *é a delimitação que faz ser* (MAFFESOLI, 2001, p. 123) e complementa o mesmo autor: *só podemos ser nós mesmos pelo outro e, acrescentaria eu, pelo Outro coletivo* (MAFFESOLI, 1985, p. 83).

VII. A Religião Católica no Brasil

Tzvetan Todorov aponta como o início da Era Moderna o ano de 1492, com a viagem de Colombo rumo às Américas (TODOROV, 2003, p. 07). Neste período, o contato com o outro foi marcado, de um lado, pela *conquista material* e, por outro, pela *expansão espiritual*. Fazia parte dos intentos dos colonizadores transformarem os índios em cristãos, isto é, civilizá-los por meio da imposição do Evangelho e da cultura européia (TODOROV, 2003, p. 59-61). O autor acrescenta que a procura por bens

materiais, pelo enriquecimento, não é o que melhor define as expedições modernas e, sim, *a subordinação de todos os outros valores a esse* (TODOROV, 2003, p. 206). Por colocarem em questão a humanidade dos nativos das Américas, a meio caminho entre a humanidade e animalidade, o índio para os espanhóis era considerado como alguém a ser domesticado. Essas duas características: 1. a busca por riquezas e, 2. a supressão da alteridade, foram os veículos da destruição dos povos das Américas (TODOROV, 2003, p. 211).

Do ponto de vista da relação colonizador/colonizado, outro importante historiador do Catolicismo, Ney de Souza, ressalta que o Catolicismo que aportou em nosso país veio como uma religião alinhada aos interesses da coroa portuguesa no contexto da expansão marítima portuguesa e da manutenção da ordem nas colônias. Para cumprir este propósito, a Igreja Católica e o Estado Português instituíram o *padroado*, que garantia poder às autoridades seculares em assuntos religiosos, no que toca à nomeação de portugueses para exercerem as funções de bispo, sacerdote e outros missionários em terras da colônia (SOUZA, 2004, p. 25-30).

Carlos Rodrigues Brandão argumenta que o Catolicismo que aportou no Brasil já era diversificado porque portugueses e espanhóis tiveram contato com muitas outras nações e etnias, entre as quais os árabes, os judeus e os povos das Índias Orientais (BRANDÃO, 1993, p. 84-85). Para o autor, o denominado Catolicismo Popular sempre existiu como uma das várias formas e maneiras de *ser católico*. E mesmo no interior desse Catolicismo Popular, o autor destaca que *há modos brancos, mestiços, negros e indígenas de ser católico*, isto é, houve e ainda há formas distintas de se viver a fé católica na subalternidade. Para este autor, toda a história do Cristianismo pode ser contada a partir das trocas feitas com as *culturas*, *valores* e *idéias* dos povos que se converteram a essa religião (BRANDÃO, 1993, p. 87-88).

Para o historiador Eduardo Hoornaert, a *empresa colonial* era compreendida pelos portugueses como uma *empresa sagrada*. As navegações e a catequese no Brasil colonial se assemelhariam às cruzadas medievais e, sobretudo, às guerras contra os árabes na Península Ibérica. Foi mediante esta concepção da realidade, colonizada e sagrada, que o Catolicismo e seus rituais foram reinterpretados em solo brasileiro. O batismo dos povos indígenas e africanos significava a vitória do Cristianismo sobre o paganismo, era a chegada do projeto civilizador para os povos considerados atrasados. Nesse sentido, a missa era compreendida como um momento de confraternização entre brancos e índios tidos como *regenerados*.

O sistema simbólico do Catolicismo colonial se pautou por essa racionalidade e por essa coerência interna, procurava explicar e justificar teologicamente todas as dificuldades e práticas do projeto colonizador como a escravidão, por exemplo. No entanto, como todo sistema simbólico, apesar de produzir inteligibilidade, o *caos* também o compõe e o estrutura. É nesta lacuna, o caos, que as religiões vividas pelos povos dominados serão inseridas, daí a *demonização* da alteridade (HOORNAERT, 1974, p. 32-33). A imposição da fé por meio da força tinha inspiração no imaginário católico por meio das figuras dos santos guerreiros como São Jorge, São Sebastião, São Miguel Arcanjo; Nossa Senhora do Rosário ou Nossa Senhora da Vitória, cuja arma de combate contra as trevas era o rosário (HOORNAERT, 1974, p. 37-38).

A larga doutrinação católica acompanhada pela atividade de catequese dirigida aos povos considerados bárbaros era uma tarefa considerada fundamental pela coroa portuguesa (AZZI, 1987, p. 25). Para esse intento, convocaram-se jesuítas portugueses que não tardaram em empreender uma verdadeira cruzada contra as crenças e práticas religiosas indígenas e africanas em solo brasileiro, cujo processo foi sua *desumanização* e a posterior *demonização* da alteridade (MELO E SOUZA, 1987, p. 56, 67). A eficácia

da obra evangelizadora era medida conforme a maior ou menor adesão à fé e à cosmovisão católica. Sem dúvida, esse forçado mecanismo de conversão equiparou-se à uma colonização do imaginário e à transmutação da subjetividade operada concomitantemente junto à colonização territorial.

Roberto Gambini, cientista político e analista junguiano, ao investigar o processo português de colonização do Brasil, nos chama a atenção para o fato de um dia o nosso país ter sido denominado *Terra de Vera Cruz*, isto é, a Terra da Cruz Verdadeira, do verdadeiro Cristianismo, do Catolicismo Romano. Como vários autores mostram, ele aponta que houve uma imposição da cultura européia aos povos ameríndios pelo viés da religião católica. Concomitantemente à colonização da alma indígena, deu-se a *posse simbólica do território*, através de uma estratégia de batizar com nomes cristãos os rios, os vales, as baias e os montes (GAMBINI, 1988, p. 73-75).

Para que o indígena reconhecesse a necessidade da salvação imposta pelo jesuíta, aquele teria que se reconhecer como pecador. Todo o trabalho catequético no Brasil colonial tinha como objetivo o genocídio cultural: *destruir a alma do índio*, alijá-lo de sua cultura e de sua subjetividade. Essa mesma estratégia de conversão foi aplicada aos africanos retirados de suas terras de origem e trazidos para o Brasil no intento de sustentar, como mão de obra escrava, a cultura da cana-de-açúcar e, posteriormente, a atividade mineradora e a cultura do café (GAMBINI, 1988, p. 92).

Entretanto, esse processo de colonização e de conversão das etnias indígenas, dos negros e dos mestiços ao Catolicismo não se deu de maneira homogênea e, muito menos, sem a resistência dos povos submetidos à essa dominação. O racionalismo dogmático católico, transmitido pela via discursiva e pela prática simbólica da dominação e do amedrontamento, não tardou em chocar-se com a espontaneidade

religiosa dos povos acima citados que vivenciavam suas crenças por meio das danças, do canto e do êxtase (AZZI, 1987, p. 129-131).

A experiência da alteridade implica em vivenciar a dubiedade, tal qual nas manifestações do sagrado segundo Carlos Rodrigues Brandão. *O outro é um diferente que atrai e atemoriza*. Dominar o outro e subjugá-lo produz uma cisão no interior do mesmo, pois, *o outro sugere ser decifrado* e quando não conferimos humanidade ao diferente, não reconhecendo a nós mesmos no outro, fragmentamos nossa compreensão de mundo (BRANDÃO, 1986b, p. 07). Na empresa colonial essa dinâmica foi patente, índios, negros e mestiços são o outro que carece da civilização, precisa ser salvo, isto é, para o colonizador era necessário fazer do outro um *igual*. Igualdade que significa a redução das etnias citadas acima a uma suposta civilidade portuguesa, medida de humanidade a todos os outros povos colonizados (BRANDÃO, 1986b, p. 08).

VIII. Benzedeiras, Rezadeiras e Videntes

O Catolicismo vivenciado em terras brasileiras era caracterizado pelo desconhecimento dos dogmas religiosos, do sentido e do significado da missa e dos sacramentos (MELLO e SOUZA, 1987, p. 90-91). Oriundas dos índios, negros e mestiços saíram nossas primeiras benzedeiras, rezadeiras, videntes que viviam em uma situação de marginalidade, atuando nas periferias do conhecimento religioso em práticas de cura do *quebranto*, do *mau olhado*, da *erisipela*, do uso ritual do rosário e na busca por auxílio junto às *almas do purgatório* (MELO E SOUZA, 1987, p. 166, 179). Ainda que em linhas gerais, vimos a origem dos rituais e das práticas religiosas que subsistem até hoje e podem ser encontradas no cotidiano das rezadeiras de terço que pesquiso.

Do ponto de vista da justificativa teológica para a opressão de índios, africanos e mestiços houve a construção de uma imagem segundo a qual o Brasil seria uma terra de purificação, um verdadeiro purgatório, morada de degredados e de marginais[7]. No interior de um projeto colonial como foi o do Brasil, legitimado e auxiliado pela hierarquia da Igreja Católica, a estratégia de dominação tinha que se valer de instrumentos e categorias simbólicas que se processavam com o intuito de uniformizar a subjetividade dessas etnias sob o pretenso manto da transmissão da fé e de um suposto projeto civilizador (MELO E SOUZA, 1987, p. 79).

Para o historiador Augustin Wernet, no século XIX as devoções populares como as procissões, novenas, romarias e festas religiosas conferiam um caráter vivencial ao Catolicismo e, assim, para os leigos, esse modo de ser católico consolidou-se como um sentido mais forte e mais inteligível do que a liturgia oficial, centrada na administração dos sacramentos (WERNET, 1987, p. 26). Alguns sacerdotes e bispos *ilustrados,* influenciados pelo movimento Iluminista, passaram a classificar esse Catolicismo devocional como *fetichismo* e como *politeísmo primitivo*. De maneira semelhante ao *processo civilizatório* conduzido pelos colonizadores, como um projeto salvacionista a ser aplicado em larga escala na América Latina e na África, a hierarquia eclesial atuará no século XIX depurando a religião católica daquilo que era classificado como resquícios sincréticos e crendices do povo (WERNET, 1987, p. 40).

---

[7] As figuras míticas de Noé e de seus filhos são eleitas para justificar teologicamente a escravidão. Segundo a tradição bíblica, Cam, um dos filhos de Noé, teria visto seu pai nu. O que era considerado um tabu na cultura judaica e, por isso, foi amaldiçoado por Noé a ter que servir seus dois irmãos. Cam e seus descendentes seriam servos: *O fato é que se consumou em plena cultura moderna a explicação do escravismo como resultado de uma culpa exemplarmente punida pelo patriarca salvo do dilúvio para perpetuar a espécie humana. a referencia à sina de Cam circulou reiteradamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização do trabalho forçado nas economias coloniais. O velho mito serviu então ao novo pensamento mercantil, que o alegava para justificar o tráfego negreiro, e ao discurso salvacionista, que via na escravidão um meio de catequizar populações antes entregues ao fetichismo ou ao domínio do Islão. Mercadores e ideólogos religiosos do sistema conceberam o pecado de Cam e sua punição como o evento fundador de uma situação imutável* (BOSI, 2009, p. 256-258).

Esse é um momento da história do Catolicismo que corresponde à *organização dos rios* da bacia semântica, onde os vários fluxos da imaginação simbólica são consolidados. Mesmo quando o alto clero decide suprimir ou controlar as devoções populares em nome de uma fé racionalizada acaba por reconhecer a presença e o valor dessas outras formas de identidade católica. Conforme veremos no tópico a seguir, por mais intenso que tenha sido o esforço perpetrado pela Igreja Católica no sentido de homogeneizar suas celebrações, sacramentos, dogmas e liturgia, o projeto reformador não eclipsou as formas populares de construção da identidade católica.

IX. A Reforma Católica do Século XIX no Brasil

A reação às práticas religiosas populares por parte da hierarquia da Igreja[8] no Brasil ocorreu no mesmo período, o século XIX, com a intenção de implantar um Catolicismo mais próximo do de Roma e do papado. Efetivamente, a reforma eclesiástica começou em São Paulo mediante o exercício episcopal dom Antônio Joaquim de Melo, bispo de Itu. As diretrizes reformadoras pregavam que: 1. os párocos tinham que apresentar sermões à comunidade todos os domingos; 2. os leigos deveriam receber o ensino sistemático do Catecismo da Igreja Católica; 3. os rituais sacramentais de confissão e de comunhão receberiam uma maior atenção; 4. a educação religiosa do sacerdote deveria ser bem fundamentada e sólida. Claramente se observa que a reforma eclesiástica conduzida por Antônio Joaquim de Melo tinha como objetivo centralizar o

[8] Sobretudo dos bispos brasileiros como ressalta Riolando Azzi: *Outro aspecto importante da atuação do episcopado é o controle e a purificação das festas e devoções populares, evitando o que os bispos consideravam como irreverência, fanatismo e superstição. O que o episcopado designa como irreverência no culto é, geralmente, essa íntima união existente entre o mundo sagrado e profano, típica do regime da cristandade da sociedade colonial. Com freqüência, os bispos denunciavam os jogos, as danças, as diversões, as cavalhadas, as congadas, as refeições e o próprio comércio que se faz por ocasião das festas religiosas como profanação da devoção ao santo. Assim, se, por um lado, procuraram dar à religião uma dimensão interior maior, por outro lado evidentemente passam a cercear a dimensão social do catolicismo do povo* (AZZI, 1977, p. 138).

Catolicismo, fortalecer sua hierarquia e acentuar a tendência à ortodoxia eclesial no conhecimento dos dogmas de fé e, simultaneamente, fazer com que o leigo internalizasse e reconhecesse a necessidade de participar dos sacramentos voltados ao projeto salvacionista (WERNET, 1987, p. 185-187).

O instrumento escolhido para o êxito dessa empresa foi o de criar nos leigos a idéia da dependência da Igreja para se conseguir a salvação. Daí a eleição dos sacramentos da reconciliação e penitência (a confissão auricular), e da eucaristia (a comunhão ou ceia). Segundo a perspectiva reformista do bispo de Itu, sem participar dos sacramentos era impossível vivenciar plenamente a religião. Nesse novo modelo de Catolicismo, a hierarquia religiosa fortaleceu-se de modo que o leigo pouco participava da vida religiosa, limitava-se a receber os sacramentos citados. Outro expediente utilizado pela Igreja foi reforçar a cosmologia desse novo modo de ser católico, valorizando o porvir, isto é, da vida futura pós-morte em detrimento da vida cotidiana vivida neste mundo. De acordo com essa orientação, esse mundo é passageiro, é um lugar de infelicidades, um verdadeiro *vale de lágrimas* (WERNET, 1987, p. 185-187).

X. O Concílio Vaticano II: novos rumos do Catolicismo brasileiro

No período compreendido entre 1962 até 1965, no intuito de redefinir a posição da Igreja frente às novas exigências da contemporaneidade, o Catolicismo reuniu clérigos de diversas nacionalidades no Concílio Vaticano II (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 61; MACEDO, 1986, p. 46). A liturgia católica sofreu modificações; o Catolicismo tornou-se menos mágico e mais inteligível. De acordo com Souza, o Vaticano II propôs as seguintes modificações: 1) o afastamento da idéia de milagre; 2) a celebração da missa em língua vernácula; 3) que as práticas rituais se tornassem menos

sacralizadas (desencantadas); 4) a valoração e efetiva participação do leigo (SOUZA, 2005, p. 20).

Essas mudanças apontam claramente para um processo de secularização no interior da Igreja de Roma. Para os sociólogos Pierucci e Prandi, o Vaticano II produziu um *aggiornamento*, isto é, a atualização das *grandes atitudes católicas ante o mundo moderno, às liberdades modernas, às estruturas modernas de consciência, ao espírito cientifico, ao desenvolvimento humano* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 255). Essas posições indicam um refluxo da magia e instituem o Catolicismo do Vaticano II como *religião cristã desencantada*. Sobre as proposições deste concílio, Gilbert Durand afirma que: *dois mil anos de história foram sacrificados no altar do aggiornamento* (DURAND, 1995, p. 56).

De um lado, um processo de secularização, e de outro, a aproximação da Igreja católica junto às lutas por justiça social, permitiram o crescimento das denominadas religiões mediúnicas – Espiritismo, Umbanda e Candomblé – e do Pentecostalismo (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 16; RICCI, 2006). O Catolicismo no Brasil se aproximou da esquerda política e elaborou uma teologia contextualizada com a realidade sócio-econômica da América Latina, a Teologia da Libertação, preocupada com os problemas sociais do nosso país, organizada por meio das *Comunidades Eclesiais de Base*[9]. Como extensão, esse novo Catolicismo brasileiro permitiu o desenvolvimento de outro movimento no interior da Igreja, a *Renovação Carismática Católica*, caracterizado pelo conservadorismo. Vemos aqui, como mostram os autores,

[9] Carmen Cinira Macedo caracteriza as CEBs e sua dinâmica religiosa e política da seguinte forma: *as CEBs vão surgir* (...) *como uma proposta da Igreja para a inauguração de um novo estilo de Igreja e uma alternativa social profética (nos termos da própria Igreja). O processo pedagógico instaurado para atingir tais objetivos é conhecido como "método ver-julgar-agir". Na prática, o método funciona da seguinte forma: o grupo se reúne e, feitas as orações iniciais, passa a colocar seus problemas e dificuldades. Isso é feito normalmente sob a orientação de um coordenador. É a fase do ver. Selecionadas, então, questões principais, passa-se a reflexão – a fase do julgar – que consiste em tentar equacionar como Jesus agiria na mesma situação. Trata-se, portanto, de um julgamento ético e não do mero entendimento, em base científica, do que está ocorrendo*. (...) *Há toda uma preocupação com levar o povo a perceber criticamente a realidade à sua volta* (MACEDO, 1986, p. 77-78).

dois *irmãos antagônicos* no interior de uma mesma instituição (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 61).

As Comunidades Eclesiais de Base, CEBs, investem em uma ética racionalizada entre Deus e o mundo. Caracterizadas por uma efetiva participação dos leigos na vida eclesial, as CEBs destacam-se pela *necessária perspectiva de transformação social* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 70; MACEDO, 1986, p. 58; OLIVEIRA, 2002, p. 148-149). Por esse motivo, as CEBs são acusadas de não valorizar as experiências religiosas tidas como individuais como as curas ou a glossolalia (PRANDI, 1998, p. 101). Curas, êxtases e exorcismos não fazem parte do Catolicismo das CEBs, como também não existem no Catolicismo tradicional.

O Catolicismo tradicional é mais preocupado em ministrar os sacramentos, já as CEBs procuram viabilizar o projeto de transformação social (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 32). Pela aproximação com a teoria marxista, a idéia de pecado desloca-se da ética para a política, agora *o pecado é social e se chama capitalismo* (MACEDO, 1986, p. 58; PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 70; PRANDI, 1998, p. 99), assim, *o projeto CEBs construiu uma nova utopia para a salvação na terra* (OLIVEIRA, 2002, p. 155). Diante da promessa redentora de Cristo, as CEBs entendem o pecado sob as formas da desigualdade social, da injustiça e da opressão[10]. Assim o mal no mundo e o pecado humano tornam-se um pecado social (BRANDÃO, 1993, p. 124-125).

A Renovação Carismática é um movimento organizado por leigos católicos que periodicamente reúnem-se em grupos de oração. Teologicamente, eles seguem a doutrina oficial do Catolicismo Romano (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 67; ORO,

[10] As comunidades eclesiais de base são articuladas em torno de um novo projeto hermenêutico como encontramos em Leonardo Boff: *A teologia da libertação quer elaborar todo o conteúdo do cristianismo a partir das exigências de uma libertação social, que antecipa e mediatiza a definitiva libertação no Reino* (...) *O pecado social, e o pecado no mundo, impregnado nas estruturas, na escola, na ideologia dominante, marca a pessoa. O sistema social de opressão se introjeta nos oprimidos. A verdadeira fé, que se move dentro dessa dialética, pode atuar como dinamismo libertador. A teologia da libertação sublinha a densidade própria da opressão social e indica a dimensão pública, política e libertadora do projeto histórico de Deus* (BOFF, 1986, p. 53, 56).

1996, p. 108). O movimento também valoriza experiências e fenômenos religiosos que a Igreja do *aggiornamento*, secularizada, havia abandonado como os rituais de cura e de exorcismo (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 32-33).

Assim, a Renovação Carismática opera por meio de duas lógicas: 1) uma interna ao próprio Catolicismo, fazendo oposição à religiosidade das Comunidades Eclesiais de Base; 2) e outra direcionada a outros grupos religiosos como pentecostais e religiões afro-brasileiras (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 88). Os carismáticos valorizam o êxtase, especialmente a glossolalia, que é uma fala em momentos de transe tomada pelos fiéis como evidência do batismo no Espírito Santo, como também o *repouso no Espírito*, que é uma espécie de desfalecimento. Esses fenômenos são reconhecidos enquanto sinal de grande espiritualidade, incentivados e devem ser buscados pelos indivíduos. Para Prandi, busca-se a Renovação Carismática pelos seguintes motivos: 1) superação da solidão; 2) superação dos vazios da existência; 3) procura de sentido para a vida; 4) procura de paz; 5) procura de tranqüilidade da consciência (PRANDI, 1998, p. 132).

Esses grupos produzem e reproduzem concepções distintas da idéia de pecado do Catolicismo tradicional, portanto, vivenciam de forma diversa a angústia religiosa. No início deste item apontei as matrizes do pensamento católico, o neoplatonismo, o aristotelismo e o racionalismo. Uma forma não suplanta ou sucede a outra. Todas estão presentes em movimentos e estruturas eclesiais como as CEBs, a Renovação Carismática Católica e o Catolicismo tradicional ou paroquial. A consolidação e a conseqüente legitimação dos diversos fluxos imaginais no interior da Igreja me conduzem a pensar que o Catolicismo no Brasil contemporâneo passa pela fase de *organização dos rios* da bacia semântica, como já mencionei neste capítulo.

Quais os desdobramentos desses processos pelos quais passou o Catolicismo no Brasil? Como pensar a elaboração de uma possível identidade católica no interior de uma cultura religiosa tão diversa? Para Carlos Rodrigues Brandão, as várias transformações pelas quais passou o Catolicismo conduziram à produção de um gradiente de possíveis identidades reconhecidamente católicas no interior da Igreja Romana. É possível o pertencimento dos indivíduos aos vários grupos dentro da Igreja Católica, que este transite entre orientações teológicas que podem até mesmo ser conflitantes ou que privilegiem este ou aquele aspecto da cultura religiosa católica, como é o caso dos embates entre a Renovação Carismática e a Teologia da Libertação (BRANDÃO, 1993, p. 91).

Ainda para este autor, o que define o Catolicismo Popular é a vinculação deste à uma estrutura e hierarquia eclesial e, concomitantemente, a vivência de práticas rituais e crenças relativamente autônomas em relação à matriz dominante e dogmática da Igreja (BRANDÃO, 1993, p. 94). O modo como a Igreja Católica produziu suas estruturas eclesiais e hierárquicas internas favoreceu o engendramento de grupos de pessoas que conduzem sua fé de forma muito específica, entre esses sujeitos estão as rezadeiras do terço que pesquiso.

Vimos que a formação histórica do Catolicismo Popular implica na discussão sobre que tipo de Cristianismo aportou junto com os nossos colonizadores. Agora, levanto alguns pontos que considero fundamentais para a compreensão da emergência de um sujeito como a rezadeira do terço entre os sujeitos populares da religião. Como já aludi, no Brasil, muitas são as formas de *ser católico*. Isso acontece, por um lado, devido a forma desigual de implantação do Catolicismo no Brasil – a fé não chegou de uma mesma maneira ao branco, ao mestiço, ao negro e a índio – como também, a

apropriação dos códigos e das lógicas, intrínsecas à nova religião, se deu de forma distinta e foi vivenciada diferentemente por cada grupo étnico.

O sincretismo no Brasil colonial não é um caso isolado na história das religiões. Para Carlos Rodrigues Brandão o pragmatismo tão presente nas religiões populares é uma resposta cultural à uma religião extremamente voltada para uma espiritualidade conceitual e dogmática em detrimento de vivências e práticas voltadas para o cotidiano, o que questiona a unidimensionalidade da imaginação dogmática (BRANDÃO, 1993, p. 87-88).

O Catolicismo Popular é composto por fiéis que participam de uma situação de exclusão e de opressão (BRANDÃO, 1993, p. 89). No interior de uma mesma confissão doutrinária, como a Igreja Católica, encontramos muitas outras formas possíveis de Catolicismo, com ritos específicos e seus sujeitos. O Catolicismo é caracterizado: 1. por considerar a salvação como uma dádiva oferecida a todos; 2. pela ética relacional, que tende a atenuar a diferença (BRANDÃO, 1993, p. 114). O sujeito religioso é inserido em uma trama onde ele se percebe como um pecador, alguém que merece ser punido por seus erros cometidos ao longo da vida.

O teólogo Etienne Higuet registra que o Catolicismo popular é devocional. Os santos e as santas possuem atributos que propõem a resolução de vários infortúnios. O Catolicismo popular opõe-se ao Catolicismo erudito sem, no entanto, afastar-se plenamente desse último. A festa, as romarias, a espontaneidade e criatividade tão características da religião popular fazem frente à hierarquia eclesial ao rejeitar ou considerar pouco importante os sacramentos, meios de controle religioso, disputa interna de poder além da ortodoxia presente no dogmatismo. Uma outra característica do Catolicismo popular, assim como de outras religiões das classes subalternas, é o seu caráter de enfretamento da finitude humana sem a mediação da Igreja. Assim, práticas

como a benzeção tão presente entre as rezadeiras são expressões políticas de um imaginário religioso criativo e dinâmico (HIGUET, 1984, p. 24).

Pensar as CEBs e a Renovação Carismática Católica, suas crenças e práticas religiosas cotidianas, pode ser um exercício fecundo de diálogo com as teorias sociais, sobretudo, pela matriz durkheimiana para a qual o sentido que a religião imprime ao mundo é dualista. Todos os seres e coisas são classificados como sagrados ou profanos, no interior de um conjunto de representações sociais que reproduzem a classificação dos homens, isto é, a religião, os cultos são *forças sociais transfiguradas* (DURKHEIM, 1977, p. 02; 2000, p. xvi).

Quando as CEBs reconhecem na luta política uma forma de exercício religioso, não estão operando uma virada hermenêutica na qual o *sagrado* e o *profano* não estão dissociados? A redução do numinoso à religião, como uma das expressões do cartesianismo, isto é, uma razão disjuntiva, conceitual e centrada na *ordem do pensamento*, suprime outras lógicas, outros códigos de reciprocidade, outras formas de construção e de classificação do mundo, como as das rezadeiras do terço que compõe os quadros do Catolicismo popular.

XI. As Rezadeiras do Terço: seus desenraizamentos

É nesse embate de forças coletivas e individuais, como também, no confronto frente à imponderabilidade, que socialmente são construídos os grupos de reza do terço. Entretanto, o que as distingue de outros grupos religiosos? Fiéis evangélicos tradicionais e pentecostais, além de freqüentarem suas Igrejas, promovem ainda *cultos* em seus lares, com direito a oração, louvores, leitura e comentário da Bíblia. O mesmo fenômeno é muito comum no Espiritismo, com a prática do *evangelho no lar*, que

consiste em reuniões nas casas onde se fazem preces e se expõem aspectos doutrinários da religião dos Espíritos. Reunir-se em um ambiente que não o templo, a Igreja, o Centro Espírita não significa que os fiéis não estejam ali presentes enquanto instituição, como um grupo. Porém, não há dúvidas de que é um momento de maior liberdade nas práticas religiosas específicas de cada grupo. Muitas vezes, aqueles que não participam ativamente dos encontros regulares institucionais têm nas reuniões nos lares a oportunidade de expor seu ponto de vista sobre os textos considerados sagrados, fazem orações, cantam, enfim, sentem-se mais próximos e atuantes na sua comunidade religiosa.

Penso que exista um diferencial interessante na constituição da rezadeira do terço enquanto sujeito social. Ao vivenciar a migração do campo para a cidade essas devotas se viram obrigadas a reconstruírem-se simbolicamente no que diz respeito à sua forma de viver a sua religião. Aqui se apresenta a imagem dos degredados filhos de Eva, dos devotos que peregrinam em um *vale de lágrimas*, como aparece na oração da Salve Rainha. Não seria a iniciação da rezadeira do terço esse *fazer-se* coletivo como uma re-interpretação das imagens do Catolicismo? A ortodoxia eclesial ensina que são três os *sacramentos da iniciação cristã*: 1. o *batismo*; 2. a *confirmação*; 3. a *eucaristia*. Apesar de considerarem essas práticas importantes, as rezadeiras de terço compreendem que os sofrimentos, medos, doenças e tudo aquilo que foi percebido como perturbador e imponderável, o caos, foi mais significativo para aprendizagem da atividade e as distinguem dos outros grupos do Catolicismo: o saber rezar. A iniciação para essas mulheres, suas vivências do sagrado, sempre remetem a um fato que para elas foi angustiante e cuja resolução se deu mediante o aprendizado do saber rezar, fazendo promessas, conhecendo os segredos das simpatias, operando a manipulação ritual de

vários elementos, conferindo uma dimensão onírica na experiência sagrada, dados que discutirei no capítulo quatro desta tese.

As rezadeiras do terço sobrevivem na cidade enquanto grupo, em seus encontros semanais e em outras atividades rituais como a benzeção e as romarias. Elas constroem uma experiência de comunidade que operacionaliza recursos simbólicos contra a angústia de morte, traduzida em práticas rituais específicas, em que prevalecem a oralidade em detrimento do conhecimento teológico abstrato. Enfim, a existência da rezadeira do terço, enquanto *pessoa*, está condicionada ao pertencimento ao seu grupo religioso que semanalmente se reúne para praticar sua devoção.

Numa importante reflexão teórica, Ecléa Bosi articula a cultura popular aos conceitos de enraizamento e desenraizamento: *como pensar em cultura popular num país de migrantes*? (BOSI, 2004, p. 17). Apoiada em Simone Weil, a autora vai afirmar que o conceito de enraizamento implica no sentimento de se pertencer a um grupo, de participar de sua manutenção e de sua reprodução mediante os *tesouros do passado* e dos *pressentimentos do futuro* (WEIL, 1996, p. 411). Num outro registro epistemológico, o da pós-modernidade, Michel Maffesoli aponta que passado e futuro são mediados pelo presente, no hoje cotidiano, *lugar da recriação de si e da manutenção da identidade que permite a resistência* (MAFESOLLI, 2001, p. 18).

Ainda para Ecléa Bosi, o processo de migração do campo para o meio urbano operou uma profunda transformação no cotidiano dessas famílias, em seu modo de *ser no mundo*. O mundo urbano interpreta a religião e as crenças tais quais eram vivenciadas no campo como sendo crendices, folclore, coisas de ignorantes. Para essa autora, o processo de dezenraizamento sofrido por essa população é irreversível, restando a elas construir outras formas de se posicionar no mundo, cultural e

subjetivamente por meio da re-elaboração dos sistemas de referência (BOSI, 2004, p. 17).

Num dos vários estudos realizados na cidade de Campinas, destaca-se o desenraizamento que as benzedeiras pesquisadas por Elda Rizzo de Oliveira sofreram nesse processo de migração do campo para as cidades. Tal processo migratório possui uma causalidade complexa na qual estão presentes: 1. a infiltração do capitalismo no campo e seus desdobramentos nas relações sociais que se modificaram; 2. a ênfase na busca pelo lucro em detrimento dos códigos de reciprocidade do homem do campo; 3. a presença da agricultura intensiva; 4. a sedução dos grandes centros urbanos (OLIVEIRA, 1983, p. 106-107). É possível pensar em um desenraizamento religioso e em um alijamento simbólico sofrido pelas rezadeiras do terço, já que muitas vezes a fé encontrada na cidade, mesmo afirmando-se como católica, é destituída de sentido e de significado que tinham para elas no campo?

Nos ensina Georg Simmel que a subjetividade do homem da cidade tem em sua base o que o autor denomina de *intensificação dos estímulos nervosos*, isto é, a incessante alteração dos *estímulos exteriores* e os *estímulos interiores*. Simmel ainda complementa que a *mente* humana tem como estímulo a presença do outro, da alteridade, uma vez que *o homem é uma criatura que procede a diferenciações*, o que significa que a percepção humana se dá no jogo entre a experiência do presente e a experiência do passado. Na cidade há o domínio do intelecto sobre o sensível, ou o vivenciado (SIMMEL, 1979, p. 12-13). Assim, o autor qualifica a percepção do indivíduo em meio urbano e do indivíduo em meio rural:

> A metrópole extrai do homem, enquanto criatura que procede a discriminações, uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai. Nesta, o ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui mais lentamente, de modo mais habitual e mais uniforme. É precisamente nesta conexão que o

> caráter sofisticado da vida psíquica metropolitana se torna compreensível – enquanto oposição à vida de pequena cidade, que descansa sobre relacionamentos mais profundamente sentidos e emocionais. Estes últimos se enraízam nas camadas mais inconscientes do psiquismo e crescem sem grande sem grande dificuldade ao ritmo constante da aquisição ininterrupta de hábitos (SIMMEL, 1979, p. 12)

O desenraizamento do universo interior do camponês é parte de um *processo homogeneizador* que se deu com a entrada do capitalismo no meio rural. Ao lado da nova percepção do tempo, anteriormente marcado pelo trato com a terra e as devoções religiosas, deu-se uma reestruturação do espaço (que seria a *condição básica do enraizamento*), a destruição da paisagem exterior se faz sentir na alma do camponês, desarticulando sua memória em relação à terra (MORAES, 1999, p. 222-224)[11]. Esta autora conflui com José de Souza Martins para quem *a comunidade constitui, portanto, o elemento central da realidade do camponês, pois ela exprime o modo possível de conceber a sua existência* (MARTINS, 1973, p. 29). Tanto o desenraizamento quanto a construção de uma nova subjetividade em meio urbano são um *compartilhar simbólico*, isto é, a apreensão do mundo se dá mediante categorias simbólicas re-significadas em meio urbano. A expropriação material e simbólica e a superação das mesmas fazem sentido por serem vivenciadas conjuntamente, porque as estratégias de re-significação são construídas pelo grupo.

Segundo Moraes, ainda que vivamos sob o *domínio homogeneizador da informação midiática*, uma das principais características da Contemporaneidade, é a desconstrução da memória o que faz emergir verdadeiras *sociedades do esquecimento* (MORAES, 2001, p. 102). Como exemplo, a autora cita que a programação televisiva

[11] Moraes ainda apresenta um exemplo interessante sobre o processo de desenraizamento do camponês: *O "bóia-fria" é duplamente negado, enquanto trabalhador permanente e enquanto possuidor de direitos. Negam-lhe até o direito de ser trabalhador. Imprimem-lhe a nominação de "bóia-fria", sentida como vergonha, humilhação, tal como as frases em epígrafe demonstram. Arrancam-lhe não só a roça, os animais, os instrumentos de trabalho. Desenraízam-no. Retiram-lhe, sobretudo, a identidade cultural, negando-lhe a condição de trabalhador. Produz-se, assim, uma relação de força simbólica, mediante a qual as condições subjetivas do ser são negadas* (MORAES, 1999, p. 66).

foi um instrumento eficaz na desestruturação da subjetividade do homem e da mulher do campo. A cultura massificada passa a oferecer outros modelos de comportamento e valores distintos dos conhecidos pelos trabalhadores rurais. As trocas e coletas de alguns produtos e donativos para quermesses, noivados, casamentos, batizados são reduzidas a relações monetárias (MORAES, 2001, p. 102-106).

O movimento migratório vivenciado pelas rezadeiras do terço que pesquisei pode suscitar um tipo específico de angústia, presente em *estados de transição* e de *passagem* (CONDRAU, 1968, p. 33). A impermanência e constante metamorfose da subjetividade é concomitante à transmutação do real, processo que suscita a angústia. Assim vivenciado, nesses processos de transitoriedade, o sentimento de angústia imbrica-se de tal forma ao imaginário da rezadeira do terço que acaba por penetrar e modelar sua visão religiosa de mundo, como discutirei no quarto capítulo que versa sobre a iniciação dessas devotas em suas práticas rituais.

A respeito da angústia engendrada no processo migratório, a definição de *camponês* de Margarida Maria Moura é interessante para esta tese, na medida em que ela articula uma condição objetiva de subalternidade à uma subjetividade, ambas pautadas pelo *mistério da existência,* porque *o camponês é o trabalhador que se envolve mais diretamente com os segredos da natureza* (MOURA, 1986, p. 09). Somada a essa característica de que o homem e a mulher do campo são detentores de uma forma de conhecimento das *coisas* da natureza, dos *segredos* da terra, a autora nos lembra que a palavra *campo* deriva de *campus* na língua latina e que não abarca o significado profundo de uma categoria como a de *lavrador,* de uso mais corrente em nosso país. A palavra *lavrador* deriva do verbo latino *labor* cuja abrangência vai além da idéia de trabalho por remeter às noções de *esforço cansativo, dor e fadiga* (MOURA, 1986, p. 16).

Angústia, sofrimento e dor estruturam o imaginário religioso desses lavradores, religião que esses fiéis vivenciam, muitas vezes, sem a mediação eclesial. Diante da experiência da angústia, os devotos recorrem a um reconhecido especialista nas coisas sagradas, como raizeiros, rezadoras e benzedeiras, sempre alguém da própria comunidade. A religião popular vivenciada por essas pessoas tem como eixo um código de reciprocidade pautado na *dívida* que pode se estabelecer entre o fiel e à divindade, como também da divindade em relação ao fiel. No primeiro caso, o devoto procura *pagar* suas *promessas*, fazer suas orações de gratidão por uma graça alcançada, temendo receber algum castigo divino caso não reconheça essa dádiva recebida.

E no segundo, caso o fiel formule algum pedido que não seja atendido pela divindade há meios simbólicos de explicitar tal frustração: o santo pode ser punido, suas imagens religiosas são colocadas de cabeça para baixo ou, até mesmo, elas vão parar no congelador. Mesmo sendo um *camponês* ou um *lavrador*, a religião é vivenciada por eles de modo similar: *a religião cria formas e fórmulas que atendam os membros do grupo nos momentos agudos de mistério e angústia* (...) [a religião] *recria e perpetua formas e fórmulas mais antigas de orar, explicar e venerar a divindade* (MOURA, 1986, p. 20-21).

A percepção da impermanência e da transitoriedade de todas as coisas incluindo a nossa própria impermanencia e transitoriedade, é especialmente vivenciada nas contradições cotidianas segundo Monique Augras. Ela fala sobre uma *insegurança ontológica* coloca diante do homem e da mulher o horizonte último: a morte. A experiência mítica busca reconduzir essa percepção da finitude a um nível simbólico, reinterpretando-a, na busca por *superar a morte, redimir o sofrimento, assegurar o acesso à felicidade* (AUGRAS, 1994, p. 27-28).

No mesmo sentido ao exposto por Monique Augras, o antropólogo francês Francois Laplantine aponta as transformações que se processam na alma humana diante das crescentes e aceleradas modificações na Contemporaneidade:

> Todas as sociedades (...) acham-se hoje frente a mutações extremamente rápidas, sem nenhum precedente na história da humanidade (desenvolvimento tecnológico, evolução das relações sociais, movimentos de migração internos e externos, processos acelerados de urbanização), conduzindo a reacomodações às veze extremamente brutais, da organização da personalidade (LAPLANTINE, 1994, p. 14).

Face às considerações de Laplantine e mediante os dados da minha pesquisa de campo, posso afirmar que, no caso da rezadeiras do terço, a migração foi um marco na iniciação dessas devotas enquanto especialistas do sagrado. Na costrução dessa nova identidade católica em território urbano, as rezadeiras se reafirmaram como pertencentes à *primeira religião*, como algumas delas classificam o Catolicismo Romano. Foi por sua condição de expropriação que as rezadeiras do terço passaram a vivenciar de forma potencializada a sua religião, talvez, um dos pouquissímos momentos de autonomia, ainda que relativa, da subjetividade desses sujeitos sociais.

CAPÍTULO 2
Os Mecanismos de Coesão Social e a Produção Simbólica das Rezadeiras do Terço

> É pelos deuses que se deve, modestamente, começar a busca, "recomeçar" o conhecimento do homem e de seu universo, aquele cosmo, universo regulado para os desejos humanos (...). O "paradigma perdido" é efetivamente encontrado, na humildade desta natureza humana que a princípio coloca seus limites, se coloca como limite, ou seja, começa pelos deuses (DURAND, 2008, p. 259).

Na Introdução desta tese tracei as coordenadas teóricas que me permitiram pensar uma forma de angústia antropológica que denomino *angústia religiosa*, antropológica porque é constitutiva e estruturante da subjetividade humana. No capítulo anterior, apresentei as rezadeiras do terço sob um horizonte histórico-cultural e em seus desenraizamentos simbólicos. Ampliando a compreensão sobre as rezadeiras do terço, discuto neste capítulo como esses sujeitos sociais se constituem como um grupo que porta a finalidade específica e intransferível: reabilitar miticamente o mal e a morte, isto é, enfrentar a angústia religiosa por meio de categorias simbólicas advindas do universo religioso católico popular.

Embora pouco pesquisado pela Antropologia, quero compreender como é que este Outro, as rezadeiras do terço, coloca em movimento uma rede de relações sociais e modos de significação que conferem inteligibilidade ao cosmo. Como também, este Outro nos ajuda a compreender uma das formas de religar o homem ao seu mais profundo mistério: a sua condição de finitude. Qual a natureza do vínculo social construído pelas rezadeiras do terço? Como elas estabelecem relações de lealdade e de reciprocidade tão caras à sociabilidade? Como as rezadeiras se juntam enquanto grupo para organizar uma experiência cultural, como é a reza do terço, objetivando o

enfrentamento da angústia? Como compõem umas das formas culturais de se posicionar frente ao sagrado, não como meras expectadoras ou joguetes nas mãos de divindades caprichosas, mas como regentes e mediadoras de *graças* e dádivas divinas?

Este capítulo tem a seguinte estrutura expositiva:

I. Etnografia da Reza do Terço
II. Os Grupos de Reza do Terço
III. A Comunidade de Rezadeiras do Terço
IV. O Imaginário na Constituição dos Grupos de Reza do Terço
V. A Dívida e a Dádiva

I. Etnografia da Reza do Terço

São muitas as formas de se rezar o terço. Existem muitos manuais, livretos, folhetos que são vendidos a baixo custo em livrarias católicas, bancas de revistas, nas igrejas, como exemplo posso citar: 1. terço da libertação; 2. terço do perdão; 3. terço de santa Teresinha; 3. terço de santa Ana, avó de Jesus; 4. terço pelos sacerdotes; 5. terço da paz; terço da chama de amor; 6. terço contra os poderes infernais; 7. terço do desagravo; 8. terço do triunfo; 9. terço da providência; 10. terço da misericórdia; 11. terço do amor; 12. terço de são José; 13. terço do Imaculado Coração de Maria; 15. terço bizantino; 16. terço do Divino Espírito Santo; 17. terço de Nossa Senhora de Fátima; 18. terço da Nossa Senhora do Bom Parto. Diante dessas inúmeras maneiras de se rezar o terço há uma invariante oculta: os mistérios do rosário são segredos que, obrigatoriamente, devem ser partilhados para garantir a reprodução social dos grupos de reza do terço.

Neste nível de sentido que buscamos aqui, os dados discutidos são fundamentais para compreendermos as relações entre a angústia religiosa, os mecanismos de coesão

social das rezadeiras do terço e a eficácia imaginal, sobretudo, as considerações sobre a magia renascentista que é composta por elementos visuais e vocais. Isso me conduz a pensar a prece de uma forma distinta de Marcel Mauss, autor que radicalizou o sentido sociológico da oração ao eleger o *pensamento* como eixo de sua interpretação dos ritos orais. Nesta tese, a recitação do terço é uma resposta cultural à angústia religiosa, isto é, trata-se de um fenômeno que tende a aglutinar significados, a classificar o real mediante a experiência vivida do terror suscitado pelo não-nomeado, a alteridade ainda não-classificada. Além dessa dimensão unificante da cognição, cujo eixo é a *participação*, a reza do terço possui *elementos visuais*, os mistérios do terço, que funcionam como estímulos ou motes simbólicos e os *elementos vocais*, ambos os elementos, visuais e vocais, são substantificações da angústia religiosa.

Apesar da diversidade ritual acima citada, apresento uma forma coletiva de se praticar a recitação do terço. A etnografia que se segue é a forma usual das reuniões de reza do terço que freqüentei. Como em cada encontro é rezado somente um terço (um conjunto de mistérios), o que ao final de um mês totaliza um rosário (quatro conjuntos de mistérios), optei por apresentar cada um dos conjuntos de mistérios do terço concomitantemente. Entretanto, em cada reunião são rezados os *mistérios gozosos* e, na semana seguinte, os *mistérios dolorosos* e, no outro encontro, os *mistérios gloriosos* e, para finalizar totalizando um rosário, os *mistérios luminosos*, como sintetiza o quadro abaixo.

Mistérios Gozosos (rezados às segundas e aos sábados)	1. anunciação do anjo Gabriel à Virgem Maria	2. visita de Maria a sua prima Isabel	3. nascimento de Jesus na gruta de Belém	4. apresentação do menino Jesus no Templo	5. encontro do menino Jesus no Templo
Mistérios Luminosos (rezados às quintas)	1. batismo de Jesus no Jordão	2. bodas de Caná	3. anúncio do Reino e apelo à conversão	4. transfiguração de Jesus	5. instituição da eucaristia
Mistérios Dolorosos (rezados às terças e sextas)	1. agonia de Jesus no Horto das Oliveiras	2. flagelação de Jesus	3. Jesus é coroado de espinhos	4. Jesus carrega a cruz para o Monte Calvário	5. Crucuficação, sofrimento e morte de Jesus
Mistérios Gloriosos (rezados às quartas e domingos)	1. ressurreição de Jesus	2. ascensão de Jesus aos céus	3. descida do Espírito Santo	4. assunção de Maria Santíssima ao céu	5. coroação de Nossa Senhora como Rainha o céu e da terra

Fonte: pesquisa de campo.

Em média, vinte pessoas participam dos encontros semanais em cada um dos grupos de reza Nossa Senhora da Caridade, Nossa Senhora Consoladora e Mãe da Paz: Grupo Nossa Senhora da Caridade (encontros às terças-feiras e é composto por 21 pessoas), Grupo Nossa Senhora Consoladora (encontros às segundas-feiras e é composto por 22 pessoas), Mãe da Paz (encontros às segundas e é composto por 18 pessoas). A reunião é realizada em uma casa por semana. Um pequeno santuário, o *oratório*, com a imagem do santo de devoção de cada grupo, circula entre as casas dos fiéis que são assíduos no grupo, passando a semana no lar no qual ocorreu a última reunião, cabendo a coordenadora transportar para a casa onde se realizará o próximo encontro.

As reuniões para a reza do terço são realizadas às 19h30min e, costumeiramente, terminam às 20h30min. Na medida em que as rezadeiras do terço chegam à casa que as recebe conversam sobre os acontecimentos da semana. A saúde é o tema mais recorrente, o que não causa estranhamento, pois, os grupos são compostos em sua maioria por mulheres que já passaram dos cinqüenta anos e cujas famílias dependem do serviço público de saúde para atendimento médico. As rezadeiras do terço costumam trazer uma Bíblia, a *Liturgia Diária* e o manual religioso de reza *Mãe, Rainha e Vencedora Três Vezes Admirável de Schoenstatt* ou o livreto *Fé e Vida*, outro manual de reza do terço muito popular[1].

---

[1] As publicações religiosas sobre a devoção ao rosário são inúmeras. Encontram-se nas livrarias católicas folhetos, pequenos manuais, livretos e livros que ensinam a rezar as orações que compõem o terço. Algumas edições trazem formas diferentes de se dedicar a esse tipo de prece, como é o caso do popular Terço da Libertação que ao invés de se rezar as Aves Marias, reza-se: *Jesus, tem piedade de mim!* / *Jesus, cura-me!* / *Jesus, salva-me!* / *Jesus, liberta-me!* (CASTRO; CASTRO, 1994, p. 15). Outra publicação muito popular é formada por quatro volumes que compõem as *Orações de Poder*, esses textos além de ensinar a devoção ao rosário contém orações de exorcismo, de proteção, de cura interior, de benção aos enfermos, novenas, ladainhas (CASTRO, 2000). Há ainda um livreto intitulado *Rezando o terço bizantino* de autoria do padre Marcelo Rossi, divulgador no Brasil dessa forma de se rezar o rosário, o *cikotki* das Igrejas Orientais (ROSSI, 1998). De São Luís Maria Grignion de Montfort, um dos maiores promotores da devoção ao rosário no final do século XVII e início do XVIII, não posso deixar de citar *O segredo do rosário*, obra repleta de metáforas sobre os mistérios do terço (MONTFORT, 1997). No livro *Fátima, a aurora do terceiro milênio*, o autor enfatiza a necessidade da oração do terço como solicitação da própria

No começo da reunião, a anfitriã acende uma vela junto ao oratório. Todas as rezadeiras do terço estão em pé (algumas assim permanecerão até o fim da reunião) e dispostas em círculo. Logo em seguida, é entoado um cântico[2], em outros casos pude verificar que algumas reuniões começam com uma curta oração[3] ou evocação[4] dos santos arcanjos Miguel, Gabriel e Rafael ou da Virgem Maria ou da Trindade. Na seqüência, são elencadas as intenções do terço[5]. Reza-se praticamente por todos os motivos e intenções. Paz, saúde, trabalho, desemprego, falta de fé, felicidade e família são temas muito comuns nas orações. Intenções, os motivos pelos quais se reza o terço naquele dia, são voltadas aos seminaristas, padres, bispos, ministros e ao Papa, que sempre é mencionado. De maneira especial, pede-se que Deus envie mais *trabalhadores para a sua seara*, isto é, mais evangelistas. Os santos e os anjos ocupam um lugar de destaque nesse momento de formulação das *intenções do terço* ou, numa outra

---

Virgem Maria que teria aparecido aos três pastores em Fátima/Portugal (DIAS, 1998). Outros textos são mais didáticos, pois, além de ensinar a rezar o terço, expõem aspectos doutrinários do Catolicismo Romano, este é o caso do livreto *Rosário* que explica, com muitas figuras, o que é o pecado original, como foi a criação dos anjos e do ser humano, a rebelião de Lúcifer, a obra redentora do Cristo (MACHADO, 1995). Foi a partir da publicação da carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* do Papa João Paulo II, por ocasião do ano do rosário que se deu entre outubro de 2002 e outubro de 2003, que houve um aumento das publicações que promovem a devoção ao rosário, sobretudo, pelo fato da referida carta incorporar mais cinco mistérios ao rosário, os denominados mistérios luminosos.

[2] Um dos cânticos mais entoados é: *Em nome do Pai* / *Em nome do Filho* / *Em nome do Espírito Santo* / *Estamos aqui* (2x) / *Para louvar e agradecer* / *Bendizer e adorar* / *Estamos aqui, Senhor, ao teu dispor* (2x).

[3] Em uma das reuniões que registrei em campo seguiu-se a fórmula: *Oremos: Ó Deus, que iluminas os corações dos vossos fiéis com as luzes do Espírito Santo, concedei-nos que, no mesmo Espírito, saibamos o que é reto e gozemos sempre de suas consolações. Por nosso Senhor Jesus Cristo, na unidade do Espírito Santo. Amém.*

[4] Uma das evocações mais populares é a do Espírito Santo: *Vinde, Espírito Santo / enchei os corações de vossos fiéis / e acendei neles / o fogo do vosso amor / Enviai, Senhor, o vosso Espírito / e tudo será criado / e renovareis a face da terra.*

[5] Há uma fórmula pronta para este momento: *Divino Jesus, nós vos oferecemos este terço que vamos rezar, meditando nos mistérios da nossa Redenção. Concedei-nos, por intercessão da Virgem Maria, Mãe de Deus e nossa Mãe, as virtudes que nos são necessárias para bem rezá-lo e a graça de ganharmos as indulgências desta santa devoção. Oferecemos, particularmente, em desagravo dos pecados cometidos contra o Santíssimo Coração de Jesus e o Imaculado Coração de Maria, pela paz do mundo, pela Santa Igreja, pela santificação das famílias, em especial, por esta casa, pelas pastorais, pelos padres, por todas as nossas comunidades, por toda a humanidade, por aqueles que estão afastados da palavra do Senhor, por aqueles que não sabem fazer uma oração, a gente ora por eles, rezamos pelas almas do purgatório.*

configuração possível, ao longo da recitação seus nomes são evocados para a distribuição de graças e de indulgências.

No início da recitação do terço, o Credo[6] é rezado por todas as devotas segurando a cruz do terço. Em seguida, a coordenadora do grupo conduz, de forma alternada com as outras devotas, a reza de um *Pai-Nosso*[7], de três *Ave-Marias*[8] e de um *Glória ao Pai*[9], cada uma dessas orações é feita marcando uma conta do terço, segurando-a até a oração termine e ao passar para a próxima conta, comece uma outra oração. Ainda sob a orientação da coordenadora, é evocado o primeiro mistério[10]. Após a leitura do primeiro mistério é rezado um Pai Nosso, dez Ave Maria e um Glória ao Pai. Como as rezadeiras do terço estão dispostas em círculo, cada uma delas reza uma Ave Maria, em sentido horário, até que se cumpra a primeira dezena de contas. Em algumas reuniões pude observar que antes da leitura do segundo mistério é feita uma

---

[6] *Creio em Deus Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra; e em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor; que foi concebido pelo poder do Espírito Santo; nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia; subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai Todo-Poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna. Amém* [todas as senhoras juntas recitam o Credo].

[7] *Pai nosso que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso reino, seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu* [A coordenadora do grupo reza até esse momento da oração, o restante da prece é rezada por todas as senhoras juntas]. *O pão nosso de cada dia nos daí hoje, perdoai-nos a nossas ofensas, assim como nos perdoamos a quem nos tem ofendido, e não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.*

[8] *Ave Maria cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus* [A coordenadora do grupo reza até esse momento da oração, o restante da prece é rezada por todas as senhoras juntas]. *Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém.*

[9] *Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, como era no princípio, agora e sempre. Amém* [esta oração é rezada por todas as senhoras juntas].

[10] Que pode ser: 1. Primeiro Mistério Gozoso: *A anunciação do arcanjo são Gabriel a Nossa Senhora: contemplamos a Virgem Maria saudada pelo Anjo Gabriel, anunciando-lhe que conceberá e dará à luz Jesus Cristo, nosso Redentor*; 2. Primeiro Mistério Doloroso: *A agonia de Jesus no Horto das Oliveiras: contemplamos Nosso Senhor no Horto, orando e suando gotas de sangue em tanta quantidade que escorre por terra*; 3. Primeiro Mistério Glorioso: *A ressurreição de Jesus Cristo: contemplamos o triunfo do Redentor sobre a morte e sobre os tormentos, ressuscitando ao terceiro dia, imortal e* impassível; 4. Primeiro Mistério Luminoso: *Batismo de Jesus: contemplamos Jesus sendo batizado por João Batista no rio Jordão.*

jaculatória[11] seguida por uma ladainha[12], momento em que se invoca a Virgem Maria, os santos e as santas, os anjos e arcanjos.

Agora, é evocado o segundo mistério[13] pela dirigente da reunião. Após, é rezado um Pai Nosso, dez Ave Maria, contadas a partir da pessoa que rezou a última Ave Maria da seqüência anterior de mistérios, segue-se um Glória ao Pai. Terminado o *Glória*, são recitadas uma jaculatória e ladainhas. O terceiro mistério[14] é evocado, novamente é a coordenadora do grupo quem o faz. Seguem-se o Pai Nosso, as dez Ave Maria, como de costume rezadas a partir da última rezadeira que recitou essa oração e, depois, o *Glória*. São repetidas a jaculatória e ladainhas. O quarto mistério[15], de igual modo aos mistérios

[11] Apresento uma jaculatória sempre lembrada nas reuniões que freqüentei, também repetida nos programas religiosos católicos de rádio e TV nos quais se reza o terço: *Oh! Meu Jesus, perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem. Abençoai o Santo Padre, o Papa. Os nossos bispos, padres, diáconos e ministros. Protegei e socorrei as nossas famílias e daí-nos a paz.*

[12] As ladainhas usualmente são rezadas de forma alternada entre a coordenadora do grupo e as demais rezadeiras do terço presentes no encontro: 1. Sagrado coração de Maria, *venha a nos o vosso reino* / Sagrado coração de Maria, *seja a nossa salvação* / Nossa Senhora do Rosário, *rogai por nós*; 2. Sagrado coração de Maria, seja a nossa salvação! / Oh! Maria concebida sem pecado, *rogai por nós!* / Santa Rita de Cássia, *rogai por nós!* 3. Sagrado Coração de Jesus, *venha a nós o vosso reino!* / Sagrado Coração de Maria, *seja a nossa salvação!* / Nossa Senhora do Rosário, *rogai por nós!* / Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, *rogai por nós!* 4. Oh! Maria concebida sem pecado, *rogai por nós que recorremos a vos!* / Admirável três vezes, *rogai por nós!* / São Miguel, São Rafael e São Gabriel, *intercedei a Deus por nós!* / Nossa Senhora de Aparecida, *rogai por nós!*

[13] Que pode ser: 1. Segundo Mistério Gozoso: *A visita de Nossa Senhora a sua prima santa Isabel: Contemplamos a Virgem Maria em sua visita a sua prima Santa Isabel, permanecendo com ela três meses*; 2. Segundo Mistério Doloroso: *A flagelação de Jesus atado à coluna: contemplamos a flagelação de Nosso Senhor, cruelmente açoitado em casa de Pilatos*; 3. Segundo Mistério Glorioso: *Ascensão admirável de Jesus ao céu: contemplamos a Ascensão de Jesus ao céu, na presença da sua bendita Mãe e dos Apóstolos, tendo passado quarenta dias na terra após a sua Ressurreição*; 4. Segundo Mistério Luminoso: *Bodas de Caná: contemplamos Jesus nas bodas de Canã, quando, a pedido de sua Mãe, transforma água em vinho.*

[14] Que pode ser: 1. Terceiro Mistério Gozoso: *O nascimento de Jesus em Belém: contemplamos o nascimento do Menino Jesus, em Belém; foi reclinado numa manjedoura, por não terem seus pais recebido lugar na estalagem*; 2. Terceiro Mistério Doloroso: *A coroação de espinhos de Jesus: contemplamos Jesus coroado de espinhos, por seus algozes*; 3. Terceiro Mistério Glorioso: *A vinda do espírito Santo: contemplamos a vinda do Espírito Santo sobre os Apóstolos, reunidos com Maria santíssima no Cenáculo, em Jerusalém*; 4. Terceiro Mistério Luminoso: *Jesus anuncia o Reino de Deus: contemplamos Jesus anunciando o reino de Deus e convidando a todos à conversão.*

[15] Que pode ser: 1. Quarto Mistério Gozoso: *Apresentação de Jesus no templo: contemplamos a Virgem Maria no Templo, apresentando seu Filho ao Pai eterno*; 2. Quarto Mistério Doloroso: *A subida dolorosa ao Calvário: contemplamos Jesus cristo carregando a pesada cruz até o monte Calvário*; 3. Quarto Mistério Glorioso: *A assunção de Nossa Senhora ao céu: contemplamos a Virgem Santíssima elevada ao*

anteriores, é evocado e seguido pelas orações do Pai Nosso, uma única vez, Ave Maria, dez vezes e o Glória ao Pai uma vez. Como de costume seguem-se as ladainhas e jaculatórias. O quinto e último mistério[16] é evocado pela coordenadora do grupo. Após a leitura do último mistério é rezado o Pai Nosso, as dez Ave Maria e o Glória ao Pai, seguidos pelas ladainhas e jaculatórias. É feito o *agradecimento*[17] pelo terço recitado seguido pela oração da *Salve Rainha*[18].

Canta-se uma música religiosa[19] seguida pela ladainha de Nossa Senhora[20]. Outro cântico[21] é entoado. Agora, inicia-se um jogo litúrgico, um *responsal* entre a

---

céu em corpo e alma, depois de assistir a Igreja nascente, durante alguns anos; 4. Quarto Mistério Luminoso: *Transfiguração de Jesus: contemplamos a transfiguração de Jesus no monte Tabor.*

[16] Que pode ser: 1. Quinto Mistério Gozoso: *Perda e encontro do Menino Jesus: contemplamos Maria Santíssima e São José que encontram o Menino Jesus no Templo, conversando com os doutores, depois de procurá-lo por três dias*; 2. Quinto Mistério Doloroso: *A crucificação e morte de Jesus: contemplamos a crucificação e a morte de Jesus Cristo no alto da Cruz, após três horas de agonia*; 3. Quinto Mistério Glorioso: *Coroação de Nossa Senhora no céu: contemplamos a glorificação de Nossa Senhora no céu, sendo coroada por seu Filho, na presença de toda a corte celeste, como Rainha de todos os anjos e santos*; 4. Quinto Mistério Luminoso: *Jesus institui a Eucaristia: contemplamos a santa ceia, na qual Jesus institui a Eucaristia.*

[17] O agradecimento geralmente é lido: *Infinitas graças vos damos, Soberana Rainha, pelos benefícios que todos os dias recebemos de vossas mãos liberais. Dignais-vos, agora e para sempre, tomar-nos debaixo de vosso poderoso amparo e para mais vos implorar, vos saudamos com uma Salve Rainha.*

[18] *Salve Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve! A Vós bradamos, os degredados filhos de Eva; a Vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei, e depois deste desterro mostrai-nos Jesus, bendito fruto de vosso ventre, o clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria*.

[19] *Enviai Senhor muitos operários* / *pois a messe é grande, Senhor* / *e os operários são poucos* (repete-se por duas vezes).

[20] Senhor, *tende piedade de nós* / Jesus Cristo, *tende piedade de nós* / Senhor, *tende piedade de nós* / Jesus Cristo, *ouvi-nos* / Jesus Cristo, *atendei-nos* / Deus Pai do Céu, *tende piedade de nós* / Deus Filho, Redentor do mundo, *tende piedade de nós* / Deus Espírito Santo, *tende piedade de nós* / Santíssima Trindade, que sois um só Deus, *tende piedade de nós* / Santa Maria, *rogai por nós* / Santa Mãe de Deus, *rogai por nós* / Santa Virgem das virgens, *rogai por nós* / Mãe de Jesus Cristo, *rogai por nós* / Mãe da Divina Graça, *rogai por nós* / Mãe puríssima, *rogai por nós* / Mãe castíssima, *rogai por nós* / Mãe Imaculada, *rogai por nós* / Mãe inata, *rogai por nós* / Mãe amável, *rogai por nós* / Mãe admirável, *rogai por nós* / Mãe do bom Conselho, *rogai por nós* / Mãe do Criador, *rogai por nós* / Mãe do Salvador, *rogai por nós* / Mãe da Igreja, *rogai por nós* / Virgem prudentíssima, *rogai por nós* / Virgem venerável, *rogai por nós* / Virgem louvável, *rogai por nós* / Virgem poderosa, *rogai por nós* / Virgem benigna, *rogai por nós* / Virgem fiel, *rogai por nós* / Espelho da justiça, *rogai por nós* / Sede da Sabedoria, *rogai por nós* / Causa de nossa alegria, *rogai por nós* / Vaso espiritual, *rogai por nós* / Vaso honorífico, *rogai por nós* / Vaso insigne de devoção, *rogai por nós* / Rosa mística, *rogai por nós* / Torre de Davi, *rogai por nós* / Torre de marfim, *rogai por nós* / Casa de ouro, *rogai por nós* / Arca da aliança, *rogai por nós* / Porta do céu, *rogai por nós* / Estrela da manhã, *rogai por nós* / Saúde dos enfermos, *rogai por nós* / Refúgio dos pecadores, *rogai por nós* / Consoladora dos aflitos, *rogai por nós* / Auxílio dos cristãos, *rogai por nós* /

coordenadora do grupo e todas as outras rezadeiras do terço presentes. A coordenadora diz: *Aleluia! Aleluia! Aleluia!* E todas as outras devotas presentes respondem: *Aleluia! Aleluia! Aleluia!* Outra vez afirma a coordenadora: *Jesus Cristo Salvador destruiu o mal e a morte. O Senhor esteja conosco.* E todas respondem: *Ele está no meio de nós!* Novamente, a coordenadora: *Proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo São Mateus*[22]. Todas respondem: *Glória a vós, Senhor!* O trecho do Evangelho selecionado é lido e, após isso, é dito por quem o leu: *Palavra da Salvação*! E todas respondem: *Glória a vós, Senhor*! Faz-se silêncio por cerca de um minuto, segue-se uma breve explicação do texto bíblico que foi lido. Esse momento de comentário do Evangelho é feito de maneira bem espontânea e informal, o que não exclui a reverencia e seriedade da ocasião. No entanto, é bem distinto das homilias pastorais dos sacerdotes que, usualmente, assumem um tom mais austero e formal.

A reunião de reza do terço termina com uma prece a Nossa Senhora Auxiliadora[23], protetora dos lares, um Pai Nosso, uma Ave Maria e um Glória. Agora, afirma-se: *Louvado seja o nosso Senhor Jesus Cristo, para sempre seja louvado!*

Rainha dos anjos, *rogai por nós* / Rainha dos patriarcas, *rogai por nós* / Rainha dos profetas, *rogai por nós* / Rainha dos apóstolos, *rogai por nós* / Rainha dos mártires, *rogai por nós* / Rainha dos confessores, *rogai por nós* / Rainha das virgens, *rogai por nós* / Rainha de todos os santos, *rogai por nós* / Rainha concebida sem pecado original, *rogai por nós* / Rainha assunta ao céu, *rogai por nós* / Rainha do santo rosário, *rogai por nós* / Rainha da família, *rogai por nós* / Rainha da paz, *rogai por nós* / Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, *perdoai-nos, Senhor!* Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, *ouvi-nos, Senhor!* Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, *tende piedade de nós!* Rogai por nós, Santa mãe de Deus, para que sejamos dignos das promessas de Cristo.

[21] *Fala Senhor* / *Fala Senhor* / *Palavras de fraternidade! Fala Senhor* / *Fala Senhor* / *És luz da humanidade! A sua palavra é fonte que corre* / *Penetra e não morre* / *Não seca jamais.*

[22] O evangelho lido pode ser qualquer trecho dos livros bíblicos de São Mateus, São Marcos, São Lucas e São João do Novo Testamento.

[23] *Santíssima Virgem Maria a quem Deus constituiu Auxiliadora dos Cristãos, nós vos escolhemos como Senhora e Protetora desta casa. Dignai-vos mostrar aqui Vosso auxílio poderoso. Preservai esta casa de todo perigo: do incêndio, da inundação, do raio, das tempestades, dos ladrões, dos malfeitores, da guerra e de todas as outras calamidades que conheceis. Abençoai, protegei, defendei, guardai como coisa vossa as pessoas que vivem nesta casa. Sobretudo concedei-lhes a graça mais importante, a de viverem sempre na amizade de Deus, evitando o pecado. Dai-lhes a fé que tivestes na Palavra de Deus, e o amor que nutristes para com Vosso Filho Jesus e para com todos aqueles pelos quais Ele morreu na cruz. Maria, Auxílio dos Cristãos, rogai por todos que moram nesta casa que Vos foi consagrada. Amém.*

Estivemos reunidos e sempre estaremos, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, Amém! Depois de terminadas as preces as devotas se despedem e seguem para as suas casas.

Para aqueles que procuram desqualificar as reuniões de reza do terço, tudo pode parecer muito repetitivo e enfadonho. Entretanto, vale lembrar, com Gilbert Durand, que a repetição sugere sempre temas simbólicos aos quais o pesquisador deve atentar. As redundâncias são vetores da imaginação antropológica, indicam o sentido profundo das imagens em suas relações com outras imagens no interior de um mesmo sistema simbólico (DURAND, 2001, p. 86). No nível profundo do psiquismo, a repetição ou redundância de alguns temas representa a negação do tempo, o que faz da repetição gestual uma eficiente técnica ritual que possibilita a coincidência de opostos, isto é, reelabora a subjetividade fragmentada.

Um dos temas recorrentes em todo o ritual de reza do terço é a necessidade da *reciprocidade* para a reprodução dos grupos de reza do terço. Ao que me parece valores como a caridade, o perdão, a misericórdia têm como fundamento os códigos de reciprocidade tão caros a qualquer grupo, religioso ou não. A circulação do oratório de casa em casa, a disposição em círculo das devotas ao recitar o rosário, o próprio rosário que desliza ao longo das preces tem a forma de círculo são gestos rituais que sugerem a perenidade, o eterno retorno de todas as coisas.

Essa reciprocidade evocada se faz em vários níveis. Nas relações entre as próprias rezadeiras do terço ao visitarem os lares umas das outras, tomando conhecimento das dificuldades cotidianas de cada uma delas. O momento que antecede o ritual de reza do terço é muito propício para esse tipo de troca de informação, como também, as *intenções* pelas quais o rosário é rezado possuem a mesma finalidade, a saber, *comunicar* um estado da alma. Em outro nível, estabelecem-se relações entre a

rezadeira do terço e as eventuais clientes de benzeção ou pessoas que buscam auxílio e conforto por meio das orações das rezadeiras do terço. Há ainda um outro nível no qual a rezadeira do terço reconhece a sua função de mediadora entre os seres humanos e as divindades, me refiro à intercessão. A rezadeira do terço se coloca como representante das forças regentes do cosmo, distribuindo graças e bênçãos de acordo com a vontade dos deuses. Assim, a rezadeira do terço pode ser mediadora de vivos (pedindo por uma cura milagrosa, por um emprego, por exemplo) e de mortos (clamando pelas almas do purgatório).

II. Os Grupos de Reza do Terço

Algumas considerações de Maurice Godelier no texto *A parte ideal do real* são fecundas para articularmos a noção de salvação à coesão e à reprodução dos grupos de reza do terço. O *ideal* não está em oposição ao *material*, pois, segundo Godelier: *pensar é por em movimento a matéria, o cérebro* (GODELIER, 1981, p. 187). As representações não são *efeitos no pensamento das relações sociais* e, sim, segundo o autor, *componentes internos* do pensamento fundamentais para a reprodução e manutenção do grupo e da comunidade (GODELIER, 1981, p. 186). A partir desses dados, posso concluir que as categorias religiosas como a de *salvação*, de *pecado*, de *caridade*, tão presentes nas falas e narrativas das rezadeiras do terço, estão na base da ação dessas devotas e de seu grupo de pertencimento. E são outra maneira de se falar na dádiva e na dívida, isto é, nos códigos de reciprocidade.

Essas categorias eclesiais são respostas culturais à angustia religiosa engendrada em vários níveis de realidade, a saber: 1. a perspectiva histórica: a experiência da migração interpretada pela rezadeira do terço como um degredo; 2. a perspectiva

cultural: as tensões entre a ortodoxia eclesial instituída e a autonomia relativa da rezadeira do terço; 3. a perspectiva social: a subjetivação da angústia religiosa como um desdobramento das questões em torno da dualidade humana; 4. a perspectiva do individualismo contemporâneo, cujas raízes são o Cartesianismo, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. Esses quatro pontos são momentos de ruptura da alma coletiva na Contemporaneidade, são motes para a formação dos grupos de reza do terço[24].

Michael Maffesoli sugere três momentos fundantes do individualismo na contemporaneidade: 1. a Reforma Protestante, pela idéia de salvação unicamente pela fé, sem a mediação do sacerdote; 2. o Cartesianismo, pela subjetividade centrada no *eu penso* em detrimento da experiência sensível e da corporeidade; 3. a Revolução Francesa de 1789, por encerrar os resquícios feudais, como a *sociedade estamental*, e ter como lema *liberdade, igualdade, fraternidade* (MAFFESOLI, 1985, p. 16). Joel Birman, apoiado em Freud, afirma que a secularização e o *esvaziamento dos deuses* mobilizam nos sujeitos o que ele denomina *desamparo originário* (BIRMAN, 2005, p. 221). Esse desamparo não é centrado no conflito psíquico e, sim, na vivência cotidiana do corpo. *Corpo perdido* para Le Breton, pois, o próprio indivíduo produzido pela Contemporaneidade não se reconhece naquilo que o particulariza, que é o seu corpo, o tem como um estranho, uma extensão do seu *cogito*, o que se desdobrou nos processos de derruição dos vínculos sociais (LE BRETON, 1998, p. 91).

---

[24] Atualmente, o indivíduo espera da religião *um inventário de certezas fundamentais sobre a vida e o mundo* (BRANDÃO, 1986, p. 141); como também, procura-se *respostas ao sofrimento, à dor, à fragilidade da condição humana, à injustiça, aos problemas de sentidos* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 16). O sagrado oferece um instrumental cognitivo que, segundo Carmen Cinira Macedo, *mobiliza a capacidade de reagir a acontecimentos tidos como perturbadores* (MACEDO, 1986, p. 29). O sentido que o sagrado oferece é um sentido existencial, mesmo a sociologia da religião reconhece que *é no momento da crise existencial que a conversão se dá* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 17). E essa aproximação do sagrado se faz por meio de uma *mobilização afetiva* cujo sentido é existencial (MACEDO, 1996, p. 127).

Esgotamento, dores inespecíficas e stress caracterizam essa *proliferação do plano somático*, cujo desdobramento é um intenso processo de medicalização da sociedade (BIRMAN, 2006, p. 179). A depressão e a síndrome do pânico – somadas à toxicomania, à anorexia e à bulimia, são consideradas *o flagelo da Contemporaneidade* por Joel Birman – são experiências vividas por meio do corpo caracterizadas por: 1. perda da vitalidade; 2. existência de um sentimento de vazio; 3. sensação de morte iminente; 4. taquicardia; 5. respiração ofegante; 6. suor frio; 7. falência da subjetividade (BIRMAN, 2006, p. 176-177). A mídia em muito contribui para a produção e reprodução dessas patologias (GURFINKEL, 2003, p. 16).

As devotas que procuram os grupos de reza do terço estão em busca de paz, de uma espiritualidade profunda, de resolução de problemas, de amizade. Atualmente, o recrutamento de novas rezadeiras do terço é feito, usualmente, na paróquia por meio de convite das coordenadoras dos grupos de reza ou por indicação do padre que, às vezes, sugere a algum dos fiéis que freqüente o grupo de reza do terço de sua vizinhança. Outras rezadeiras do terço sentem-se profundamente vocacionadas para o exercício de sua especialidade: enfrentar os dilemas existenciais com a prática coletiva da reza. São vários os motivos que conduzem essas rezadeiras do terço a se estabelecerem como um grupo legítimo no interior do Catolicismo.

A formação dos grupos de reza do terço trata da produção cultural local e territorial – neste caso, do bairro Jardim Real em São Carlos – no que toca à prática de reza do terço como uma das maneiras possíveis de enfrentar a angústia de morte por meio da construção de uma alma coletiva. As rezadeiras de terço já participaram ou ainda participam de outros grupos da Igreja Católica, como: 1. Grupo de Visitações; 2. a Pastoral Vocacional; 3. Pastoral da Saúde; 4. Legião de Maria; 5. Sagrado Coração de Jesus. As devotas entre as quais desenvolvi meu trabalho de campo se reconhecem e se

definem, no interior dos vários grupos, movimentos e pastorais do Catolicismo, como *rezadeiras do terço*. Como as rezadeiras do terço se juntam enquanto um grupo religioso?

As rezadeiras do terço sempre existiram, disse-me uma de minhas entrevistadas. De acordo com os relatos colhidos em minha pesquisa de campo, posso afirmar que as rezadeiras do terço sempre existiram atuando junto à sua comunidade rural. Algumas delas eram chamadas a rezar em datas religiosas, ou então em ocasiões solenes como uma farta colheita ou uma quermesse. Outras benziam animais doentes, pediam por chuva, por uma boa safra e pela proteção das *criações* (cavalos, vacas, porcos e galinhas). As rezadeiras do terço eram reconhecidas socialmente como especialistas em rezas e benzimentos. Enfim, eram classificadas pelas demais pessoas como alguém que intercedia eficazmente junto às divindades do Catolicismo pelas mais variadas motivações cotidianas. No entanto, essa forma de se viver a religião católica foi re-significada em meio urbano.

Na cidade, as rezadeiras do terço passam a freqüentar com assiduidade a Igreja Católica. Participam regularmente das missas e da eucaristia, ao contrário do que acontecia no campo onde era rara a presença do sacerdote para administrar os sacramentos, conforme vimos no capítulo um. Nas fazendas, já era conhecida a prática de reza do terço nas casas dos devotos, no entanto, ao migrar para a cidade, a reza passa a ser uma *âncora da alma*, como ouvi em conversas informais durante o trabalho de campo. O meio urbano, esse novo *cosmo*, carecia de inteligibilidade e de significado. Concomitantemente, as rezadeiras do terço migrantes viveram por um processo de re-interpretação ou de reconstrução de seu sistema simbólico, isto é, uma re-elaboração das suas categorias do entendimento religioso.

A constituição em grupos de reza do terço me pareceu uma estratégia do padre da paróquia de São Serafim de Sarov no sentido de regulação para algumas práticas populares, o que talvez explique a postura de dona Estela em ocultar do pároco e das outras rezadeiras do terço a sua condição de benzedeira. Enquanto coordenadora de um dos grupos de reza que pesquisei, essa devota fala em *dar exemplo* às outras rezadeiras do terço que estão sob a sua supervisão, de outro lado, a censura do pároco local às práticas de benzeção de dona Mirian, vizinha de dona Estela. A apreensão de dona Estela se deve ao fato de que alguém do grupo de reza do terço poderia comentar com o pároco local sobre ela ser benzedeira.

A coordenação dos grupos de reza do terço é um posto que se alcança mediante a efetiva participação nas reuniões semanais. Também exige-se um testemunho de fé e de prática do Catolicismo, o que se traduz no respeito aos dias e feriados considerados santificados, na participação dos sacramentos da eucaristia e da confissão auricular, na freqüência à missa. A coordenação dos grupos de reza mantém constante diálogo com a hierarquia da Igreja, propriamente com o pároco local da Igreja de São Serafim de Sarov. Caso haja algum recado ou pedido por parte do padre, cabe à coordenação transmiti-lo às demais rezadeiras do terço. No entanto, pelo que observei, essa relação entre o pároco e as rezadeiras do terço da comunidade católica de São Serafim de Sarov está cada vez mais distante. As constantes e regulares reuniões anteriormente requisitadas pelo padre foram reduzidas a poucos encontros anuais, estes com um tom mais comemorativo (aniversário de algum grupo ou da padroeira da paróquia) do que propriamente administrativo.

III. A Comunidade de Rezadeiras do Terço

Os grupos de reza de terço são compostos por mulheres que vivenciam o sagrado entre o *terror* e o *fascínio*, seus sofrimentos, medos e angústias por meio de recursos gestados no interior da cultura popular católica. Os ritos orais desenvolvidos por elas religam sua subjetividade, o seu *mundo interior*, ao *mundo exterior*, a realidade sócio-cultural, transmutando cotidianamente a ambos, ao alargar a percepção de si e da alteridade. Como qualquer outra comunidade religiosa ou igreja, os grupos de reza do terço não internalizam de forma homogênea as representações religiosas do Catolicismo Romano. As concepções de céu, de inferno, de purgatório, de alma, da Trindade ganham matizes distintos segundo cada devota que entrevistei.

Quanto aos dogmas de fé relacionados à Virgem Maria[25], muitas rezadeiras do terço afirmavam alguns pontos considerados fundamentais para a profissão de fé Católica, como o fato da Virgem Maria ser proclamada Mãe de Deus e a de possuir a virgindade perpétua. Conforme pude observar, as reuniões de reza são freqüentadas por pessoas com uma formação religiosa bem diversificada quanto ao conhecimento institucional dogmático da Igreja. Como já me referi, há devotas que se aproximam mais da religião institucionalizada, outras menos, para estas a participação na eucaristia, nas missas e na confissão são importantes, entretanto, essas práticas institucionais não são consideradas o cerne da religiosidade cotidiana dessas rezadeiras do terço, mais centrada em sua devoção ao rosário.

Michel Maffesoli ensina que, etimologicamente, a palavra estética pode significar *compartilhar emoções* e, o autor, conclui que *é uma certa estética que funda a*

[25] São quatro dogmas que compõe a doutrina eclesial sobre a Virgem Maria: 1. a virgindade perpétua (antes, durante e depois do parto) foi proclamada no século VI durante o II Concílio de Constantinopla em 553; 2. *Theotokos*, declarada Mãe de Deus no Concílio de Éfeso em 431[25]; 3. imaculada conceição (Maria não foi corrompida pelo pecado original) definida em 1894; 4. assunção aos céus em corpo e alma (também dormição ou dormicação de Nossa Senhora) definida em 1950 (BÔA NOVA, 1978).

comunidade (MAFFESOLI, 2006, p. 273). A existência dos grupos e da comunidade está condicionada à presença da alteridade, pois, segundo o autor, é somente pelas relações que se estabelecem entre os vários grupos sociais que é engendrada a identidade da comunidade, como ela pensa a si mesma e o outro (MAFFESOLI, 2006, p. 278). Ainda segundo o autor, a idéia de pertencimento é muito importante para os sujeitos que vivem em comunidade. Divide-se praticamente tudo, sobretudo, medos e inseguranças. A comunhão é uma *participação* de sentimentos (MAFFESOLI, 2006, p. 278-279).

O que conflui com a reflexão de David Le Breton a respeito das relações entre o *corpo perdido* – processo que se deu com a ascensão do *cogito* cartesiano que define o pensamento como *a* realidade e o fundamento da existência em detrimento do corpo – e a *comunidade perdida* – dinâmica que enfatiza o individualismo suprimindo a vida comunal, sobretudo, a partir do racionalismo cartesiano que acabou por permear a Reforma Protestante e, posteriormente, a Revolução Francesa (LE BRETON, 1998, p. 91). Le Breton ainda enfatiza a importância da vida em comunidade pelo fato desta permitir que as pessoas que a compõem compartilhem emoções e sensações. A essa circulação de sentimentos partilhados pela coletividade o autor denominou *sensorium commune* (LE BRETON, 1998, p. 125).

A partir dessas considerações de Michel Maffesoli e de David Le Breton posso classificar os grupos de reza do terço como uma *comunidade de rezadeiras do terço* por compartilhar sentimentos, entre estes a angústia religiosa. As devotas residem em um mesmo bairro, o que facilita seus encontros informais para um *cafezinho* que, por várias vezes, também fui convidado. Algumas até costumam se exercitar juntas fazendo caminhadas matinais, como é o caso de dona Helena e de dona Estela. A reza do terço também é um momento de se criar vínculos, de se aproximar de outras pessoas da

vizinhança e, sobretudo, é uma exigência da divindade. A rezadeira do terço é responsável por *chamar* a paz, a harmonia, o amor a todos os lares segundo dona Helena:

> O grupo de oração que nós participamos eu acho muito bacana porque temos uma amizade entre todas nós, o coleguismo. É um terço que a gente reza toda porque Nossa Senhora de Fátima pede que a gente reze o terço todos os dias, não é? Só que a gente não faz isso! Pelo menos eu, não estou falando pelas outras porque elas pode até ser que façam. Eu rezo toda a semana. O coleguismo, a gente se encontrar, se reunir, ler a palavra de Deus. Então, eu acho isso bacana porque nós chamamos paz e amor para a gente e para dentro de casa, para a família. Não só para a minha [família] para as outras também, porque a gente não reza só pela gente, rezamos por tudo, pelo mundo, por tudo a gente faz o pedido.

IV. O Imaginário na Constituição dos Grupos de Reza do Terço

A respeito dos processos subjetivos engendrados pelo sentimento de angústia, Heidegger aponta que: *aquilo com que a angústia se angustia é o "nada" que não se revela "em parte alguma"* (HEIDEGGER, 2002, p. 250). Antropologicamente, a afirmação desse autor sobre a causalidade da angústia é exemplar na discussão sobre a consciência que é tomada pelo assombro suscitado pela imponderabilidade: Ora, o autor não nos remete ao debate sobre a alteridade? Não teria o *outro* a capacidade de suscitar no *mesmo* o pavor ante o não-classificado? A indeterminação de um objeto específico a se temer, essa *ausência* de nomeação, de classificação é o que caracteriza a angústia e a distingue do medo. O medo, ao contrário da angústia, refere-se ao que conhecemos. Este pode se manifestar por meio do terror, do pavor, do temor e do espanto. Aquela pela inquietação, pela ansiedade e pela melancolia. A angústia *é vivida como uma*

espera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado: é um sentimento global de insegurança (DELUMEAU, 1999, p. 25).

É exatamente esse tipo de angústia que denomino *religiosa*, isto é: 1. aquele sentimento de insegurança suscitado pela ausência de um sentido abrangente e ordenado do cosmo, que é muito presente entre as rezadeiras do terço; 2. todo o esforço da imaginação simbólica no sentido de instaurar a significação de todas as coisas, *animando-as*, reencantando o mundo desde o interior das rezadeiras do terço. Reencantamento do mundo que é concomitante a uma reestruturação da subjetividade e do imaginário antropológico que, conforme a definição feita por José Carlos de Paula Carvalho, pode ser compreendido:

> (...) por um lado é o capital (inconsciente) de gestos do sapiens, portanto o "pólo arquetipal" das invariâncias tendo como componentes o campo morfogenético, os arquétipos, os *chreodoi*, os schèmes, os gestos e os ritos, sendo a ancoragem corporal do imaginário; por outro lado, é o complexo das polissemias simbólicas como conjuntos psico-culturais, ou seja, é o repertório dos sistemas e práticas simbólicos vistos como ideário (conjunto de ideações) e como imaginaria (conjunto das imagens simbólicas), o "pólo figural" das variações sócio-culturais tendo como componentes os paradigmas e sistemas conceituais, as mitologias e as utopias, as axiologias e o domínio do mítico-imaginal. O "símbolo" realiza a sutura entre o pólo arquetipal ou das invariâncias, como *build*, forma que é e, como *sinn*, sentido que é, refere-se ao pólo ideográfico-figural, sendo portanto uma união de opostos e uma máquina de transformação de energia: tem uma estrutura vincular e re-ligiosa, de unificar polaridades (PAULA CARVALHO, 1999, p. 239).

O imaginário é constituído pelas relações que se estabelecem entre: 1. o corpo, que é a base por meio da qual as representações ganham materialidade ou se substantificam em rituais, técnicas e gestos; 2. a dimensão psíquica e cultural que atuam como produtoras das variações (polissemias) simbólicas dos motivos arquetipais, isto é, a história, o psiquismo e os condicionantes sócio-culturais indicam o *sentido* desse ou daquele arquétipo de acordo com a sociedade e a cultura de referência. O símbolo é uma

variação ou uma parcela de uma totalidade invariável denominada arquétipo, cujo substrato é a dimensão corporal humana. A função primordial da imaginação é produzir inteligibilidade ou, em outras palavras, oferecer um sentido relacional entre o homem interior e o cosmo exterior.

Paralelamente a essa definição de imaginário podemos agregar uma outra consideração desse autor sobre a dinâmica sócio-cultural dos grupos. Para Paula Carvalho a ansiedade pode ser atenuada por meio de *mecanismos psíquicos de defesa*, de um lado, e por *instituições sociais*, de outro. O que caracteriza o dinamismo do *trajeto antropológico* na elaboração das imagens e símbolos que são *o cimento das comunidades porque são mecanismos de coesão social* (PAULA CARVALHO, 1989, p. 139) e, no mesmo sentido, é o imaginário que promove a coesão e os mecanismos de construção da identidade, como mostra Didier Anzieu:

> (...) entre o grupo e o próprio grupo, entre o grupo e a realidade há algo mais que relações entre forças reais: há uma relação imaginária. As imagens que se interpõem entre o grupo e o entorno, entre o grupo e o próprio grupo, são vitais porque, globalmente, em toda e qualquer situação de grupo, grande ou pequeno, de trabalho e de lazer, de cultura ou de vida econômica, há uma representação imaginária subjacente, comum a maioria dos grupos, e é exatamente na medida em que há tal representação imaginária que podemos falar em coesão e identidade de grupo. Não há grupo sem imaginário. Se um imaginário é banido, é substituído por outro, e tal função é análoga à dos mitos nas sociedades primitivas (ANZIEU apud PAULA CARVALHO, 1989, p. 141).

V. A Dívida e a Dádiva

Perguntei a dona Ana porque ela julgava ser importante rezar o terço, ela respondeu-me: *É indulgência, não é? A gente recebe indulgência. A gente recebe muita graça, não é?* Indulgência, do ponto de vista dessa rezadeira do terço, é o perdão

concedido pela Virgem Maria pelos pecados cometidos[26]. Dona Helena coloca entre as tarefas do seu grupo de reza do terço a coleta de alimentos para posterior distribuição de cestas básicas. Na quaresma, por exemplo, as rezadeiras do terço do grupo Nossa Senhora da Caridade costumam ir ao asilo para conversar com os seus internos e para entregar donativos, produtos de limpeza e de higiene pessoal. Dona Emilia acredita que a cada terço rezado é depositada uma rosa aos pés de Nossa Senhora. De forma semelhante, dona Estela afirma que a cada terço rezado uma rosa brota na coroa de Nossa Senhora. Dona Mirian disse-me que ensinou três pessoas a benzer e várias a rezar o terço. Ao final do aprendizado de suas iniciadas, dona Mirian as presenteava com um livro e um rosário, mas, não aceitava nada em troca, pois, segundo essa rezadeira do terço: *a semente de Deus nasce sem ser semeada, mas quem semeia somos nós.* Conforme vimos na etnografia das reuniões de reza do terço, o oratório circula entre as casas das devotas conferindo bênçãos e graças a todos. No ritual coletivo de reza do terço as rezadeiras do terço se dispõem em círculo para suas evocações. Enfim, de formas distintas, os depoimentos dessas rezadeiras do terço e suas práticas rituais nos mostram como podem ser complexas e variadas as formas por meio das quais o paradigma da dádiva se manifesta[27].

[26] A ortodoxia eclesial ensina algo bem diferente: a indulgência é a remissão, diante de Deus, da pena temporal devida pelos pecados já perdoados quanto à culpa, (remissão) que o fiel bem-disposto obtém, em condições determinadas, pela intervenção da Igreja que, como dispensadora da redenção, distribui e aplica por sua autoridade o tesouro das satisfações (isto é, dos méritos) de Cristo e dos santos (CATECISMO, 2000, p. 406).

[27] Podemos encontrar no Espiritismo uma outra configuração do paradigma da *dívida-dádiva*. Ser espírita implica na crença em uma *dívida cármica* a ser saldada, no progresso incessante das almas, na importância das provações para o aperfeiçoamento do espírito e nos méritos do indivíduo (CAVALCANTI, 1985, p. 30). No interior das representações espíritas a *cura* é compreendida como a quitação de uma *dívida* (CAVALCANTI, 1985, p. 56). Das categorias espíritas emergem uma identidade e uma noção de pessoa em constante devir, sempre em transformação na direção de uma plenitude da alma e expiação das atitudes contrárias à práticas consideradas nobres como o estudo e a caridade (CAVALCANTI, 1985, p. 75).

De que maneira o *dar*, o *receber* e o *retribuir* – princípios da reciprocidade e da própria constituição existencial humana que norteiam outro conceito desenvolvido por Marcel Mauss, a *prestação total* (MAUSS, 2003b, p. 201)[28] – estão articulados ao sentimento de angústia religiosa? Do mesmo que estudou Mauss entre os polinésios, também encontrei entre as rezadeiras do terço um evidente sentido ontológico do paradigma da dádiva, pois, conforme o próprio Mauss: *a recusa em dar ou receber é recusar a aliança e a comunhão entre homens-homens e homens-deuses* (MAUSS, 2003b, p. 206). Num registro ontológico do imaginário, outro autor, Michael Maffesoli, complementa sobre o sentido ontológico do dom: *é preciso poder trocar para existir* (MAFFESOLI, 2001, p. 62).

É o ser humano, em sua totalidade, que é posto em circulação: *os sonhos, os sentimentos, a vida. Mas também as ofensas, as feridas, a morte* (CAILLÉ, 2002, p. 07). Toda troca se faz em um limite, diante da alteridade (seja nas relações homem-homem ou homem-deuses), assim, *o limite é o que faz ser* (MAFFESOLI, 1985, p. 83). Para Elda Rizzo de Oliveira possuir ou não um dom estabelece um limite entre os seres humanos, pois, o dom produz uma diferenciação no interior dos grupos e das instituições religiosas, isto é, concomitantemente, instaura a dádiva e a dívida: *a benzedeira é alguém que se sente fortalecida por ter recebido uma dádiva divina distribuída desigualmente entre os homens* (OLIVEIRA, 1992, p. 93).

A epígrafe deste capítulo afirma que a experiência humana se faz num limite, o saber sobre o homem só é possível mediante o reconhecimento de nossa própria condição de finitude, contrapondo-se a eternidade das divindades (DURAND, 2008, p. 259). Esse limite é experimentado pela rezadeira do terço como uma *dívida original* que, segundo Maurice Godelier, implica em uma culpa vivida, em toda a sua

[28] Ainda que posteriormente a Marcel Mauss, a psicanálise reichiana reconhece o valor da dádiva: *A Vida devolve em metabolismos ricamente transbordantes o que recebe. Receber e dar nunca são atos de sentido único. É sempre uma troca, um vai e vem* (REICH, 1982, p. 26).

potencialidade, diante de uma divindade que se entrega à morte pela salvação de todos os homens e mulheres (GODELIER, 2001, p. 289, 297). Essa angústia religiosa é vivenciada por dona Ana quando ela contempla os mistérios dolorosos durante a reza do terço:

> [os mistérios dolorosos] são os sofrimentos de Jesus e a entrega que ele fez por nós, por toda a humanidade. O ultimo mistério é Jesus crucificado e morto depois de três horas de agonia. Dizem que não é para a gente sentir isso, mas, eu sinto, é uma dor que dá na gente. O sofrimento dele e saber que ele se entregou pelo perdão dos pecados. Ele já conhecia os nossos pecados antes de nós existirmos, não é? Os mistérios da dor são todos os sofrimentos de Jesus até sua morte na cruz. Quando eu rezo este mistério doloroso eu chego até a chorar, porque é muito lindo! É Jesus se entregando pela humanidade.

Para a rezadeira do terço, a freqüência aos grupos de reza do terço é a única maneira de se sobreviver num mundo onde os *códigos de reciprocidade* passam por um processo de derruição. Neste contexto, a angústia religiosa se apresenta como a ausência de mediação entre o *mesmo* e o *outro.* Uma das muitas respostas culturais, no interior da religião popular, que procura dissipar esse abismo, é a participação nos grupos de reza do terço fazendo-se rezadeira do terço e aprendendo a sua especialidade que é o seu instrumento de mediação, a reza e outras práticas rituais como a benzeção. É a vivência do dom o meio eleito pelas rezadeiras do terço de se transcender as dualidades impostas pela Contemporaneidade, é a dádiva de rezar que confere sentido às relações sociais cotidianas das devotas, re-configurando coletivamente seus dilemas. No *Ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss encontramos o sentido ao qual me refiro:

> Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca (MAUSS, 2003b, p. 212).

A circulação da dádiva é concomitante a uma reordenação do cosmo e das pessoas envolvidas na dinâmica do dom. Objetos trocados e pessoas misturam-se, como também a dádiva reencanta o mundo, animando-o, *misturando as almas nas coisas*, daí uma nova classificação, um novo mundo ordenado. Conferir inteligibilidade ao cosmo, enfrentar o caos e a angústia da indeterminação, eis a função do dom. Especialmente o de rezar. Há aqui uma proximidade entre as rezadeiras do terço e a *figura do homem tradicional*, que, segundo Durand, não opera a distinção (separação ontológica) da ciência clássica do eu subjetivo e do cosmo objetivo (DURAND, 2008, p. 164). Ora, não seria isso, essa não distinção, o reencantamento do mundo, onde a consciência imaginante fecunda todas as coisas conferindo-lhes alma, isto é, produzindo significados e inteligibilidade?

O que a prática da reza do terço afirma é que ainda é possível a reciprocidade em uma sociedade tão marcada pelo individualismo. Marcel Mauss, no texto *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"*, afirma que no Ocidente ainda impera uma classificação cristã de pessoa. Ao longo da história da Igreja Romana é que a idéia de unidade, de indivíduo foi se formando, de maneira especial nos debates em torno do dogma da Trindade e da divindade de Jesus Cristo. Foi durante o Concílio de Nicéia que foi afirmada a unidade das três pessoas da Trindade – Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo – e a unidade das duas naturezas de Jesus Cristo, a natureza humana e a natureza divina[29]. Marcel Mauss pensa que a noção de pessoa no Ocidente deriva da idéia de *uno*, apresentada no dogma da Trindade (MAUSS, 2003d, p. 392-393).

[29] *Unitas in três personas, uma persona in duas naturas* (unidade em três pessoas, uma pessoa em duas naturezas (MAUSS, 2003d, p. 393).

A rezadeira do terço atua em seu grupo e algumas delas também atendem particularmente pessoas para conferir-lhes uma benção ou para uma *oração mais forte*. Quanto à noção de *pessoa*, é assim que a rezadeira do terço se define: como uma mediadora de graças e bênçãos, como alguém que intercede junto às divindades pelos demais seres humanos. O indivíduo só se define por meio do outro e das trocas que estabelece com a alteridade, isto é, a presença do diferente é o mote para uma re-configuração do sistema de referência. Só se reconhece como *eleito* aquele que se diferencia simbolicamente dos demais sujeitos por meio da iniciação. No caso das rezadeiras do terço, a iniciação pode se processar de diversas formas como veremos no capítulo quatro desta tese.

A reflexão de Marcel Mauss vai além das categorias religiosas e fecunda a compreensão das representações sociais cotidianas. Como ser salvo e a questão da finitude humana imbricam-se à sistemas binários como salvação/perdição, vida/saúde, morte/enfermidade. De acordo com o psicanalista Joel Birman essa dinâmica significa a substituição do discurso religioso pelo discurso da ciência e da política na regulação e explicação do mal (BIRMAN, 2007, p. 531). Entretanto, os dados de campo me conduzem a pensar que para a rezadeira do terço a salvação se faz no cotidiano, *todo o dia*, como me disse dona Ana. A lógica inerente a essa metamorfose das representações é a do eufemismo, isto é, trata-se de uma dinâmica do imaginário que busca atenuar o sentido tenebroso de uma imagem fazendo-a acender à consciência de uma forma mais branda ou substantificando-a, como é o caso do conceito de salvação que para a rezadeira do terço pode significar a cura de uma enfermidade, o alimento cotidiano que nunca falta, o emprego, como mostra o depoimento do senhor Ademar, rezador do terço:

> Na roça a gente não tinha salário. Se você precisava de dinheiro tinha que esperar a sua cultura. Tinha que ter muita fé em Deus para que Ele te abençoasse e você tivesse uma boa safra. Tinha que esperar a sua cultura para você vender e fazer dinheiro. Era tudo no fiado e na base da confiança. O vendeiro vendia fiado, o compadre te emprestava alguma coisa e se você tinha emprestava para o outro. Era assim, na base da troca. Aí começou com essa história de que cada cidadão tinha direito ao salário mínimo.

Outro exemplo sobre a dinâmica da dádiva nos grupos de reza do terço foi dado por dona Helena, que gosta quando alguém convida o grupo de rezadeiras do terço para rezar um terço por um *doente*, para *proteger* a casa, para um *bom parto*. Quando indaguei a essa devota sobre as razões de existir tanto sofrimento no mundo, ela me disse que *há sofrimento no mundo por faltar Deus no coração das pessoas* (...) *o povo não sabe repartir mais.* No mesmo sentido, dona Helena diz ter medo de *coisa mal feita*, de *macumba* e questiona: *como pode uma pessoa querer o mal para outra pessoa?* Note-se que a lógica que orienta essas afirmações vai além da dualidade socrática do *certo* e do *errado*, um dos eixos da ortodoxia eclesial católica e também da teologia protestante.

Há o mal no mundo porque há ausência da dádiva, derruição dos códigos de reciprocidade. A angústia religiosa se apresenta aqui como essa ausência de mediação entre o eu e o outro. Fazer o mal pode significar a não restituição do dom. Supressão da reciprocidade e a não-circulação da dádiva são duas das causas do mal no mundo. Não saber repartir é o mesmo que recusar a dádiva, como ensinou Marcel Mauss (MAUSS, 2003b, p. 201-202).

De forma semelhante à dona Helena, outra rezadeira de terço, dona Mirian compreende o *mal* no mundo como recusa da dádiva e questiona-se: *eu rezo certo o Pai Nosso? Será que eu compreendo o que eu estou rezando? Nós perdoamos?* E a

rezadeira do terço me explica que quando se pede que sejam perdoadas *as nossas ofensas, assim como perdoamos a quem nos tem ofendido,* estamos pedindo a Deus que nos *perdoe* de acordo com as nossas atitudes em relação ao *perdoar* o nosso próximo. A forma como dona Mirian coloca essas questões é fundamental para compreendermos a dádiva e a dívida no interior da religião popular. Por meio da dádiva e da dívida podemos alcançar os aspectos *tremendum* e *fascinans* da angústia religiosa na reflexão sobre si mesmo em relação à alteridade.

Numa hipótese de negação do exercício de benzer, dom que a condiciona como eleita entre os seres humanos, a devota abre mão das trocas entre os deuses e sobre si mesma. Tal condição institui a dívida que é o rompimento das relações e vínculos de reciprocidade, é a ausência de mediação, simbolizada como sofrimento e como pecado. Não há caridade. Essa é a razão pela qual dona Mirian gosta de ensinar às pessoas a rezarem o terço e a algumas poucas a benzer: *eu tenho que espalhar aquilo que eu sei. As maravilhas se esparramam!*

A reza e a benzeção só fazem sentido em um contexto em que as relações sociais são medidas pelo *com-viver,* como nos lembra Marcel Mauss, remetendo-nos à lógica da circulação da dádiva: (...) *as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se "devem" – elas e seus bens – aos outros* (MAUSS, 2003b, p. 263). No mesmo sentido, Gion Condrau cita a oração do Pai Nosso como exemplo de abertura para o outro, uma vez que a divindade perdoa o fiel na mesma medida que este perdoa a quem lhe destrata (CONDRAU, 1968, p. 26). Há um depoimento do senhor Ademar que é exemplar para compreendermos como a dádiva e a benzeção estão articuladas:

> Uma vez o meu pai estava com uma lavoura que foi tomada por pragas. Ele foi para a cidade e falou com o patrão e o patrão mandou chamar o agrônomo, que mandou passar um monte de veneno e não resolveu nada. Nascia uma folha os bichos parece que comia duas. Daí orientaram meu pai para buscar uma pessoa

> idosa lá de perto para rezar no arrozal e que no dia seguinte não ia ter mais nada, nem ma lagarta não ia ter. Ele foi lá buscou essa pessoa e ela falou 'olha, você me buscou um pouco atrasado, mas, você vai ter ainda uma boa safra, mas, quando você colher seis sacas do seu arroz você vai levar em tal fazenda que lá vai ter uma pessoa que vai precisar'. Ele benzeu, veio a chuva e caíram todas as lagartas, o arrozal brotou na maior maravilha, deu cacho. Nessa época colhemos vinte e seis sacas de arroz em casa. A fazenda que o benzedor tinha indicado não teve safra e as pessoas estavam passando necessidade.

Retomo a citação de Gilbert Durand na epígrafe deste capítulo na qual o autor afirma que para se construir os limites da humanidade, o que é humano e o que é não-humano (a alteridade), eles devem ser regulados pela presença de uma imaginação criativa que se manifesta por meio das figuras divinas, as divindades, que assumem as formas mais variadas, tão plurais quanto são as possibilidades das manifestações culturais:

> É pelos deuses que se deve, modestamente, começar a busca, "recomeçar" o conhecimento do homem e de seu universo, aquele cosmo, universo regulado para os desejos humanos (...) O "paradigma perdido" é efetivamente encontrado, na humildade desta natureza humana que a princípio coloca seus limites, se coloca como limite, ou seja, começa pelos deuses (DURAND, 2008, p. 259).

O efetivo conhecimento do homem e do mundo humano estão condicionados à compreensão de um imaginário antropológico que não cessa em sua *função de esperança*, isto é, o autor fala de um imaginário enquanto *atividade que transforma o mundo* ao conferir sentido à morte: *não só se vive e se morre por idéias, como também a morte dos homens é absolvida por imagens* (DURAND, 1997a, p. 432-434).

Afinal, da maneira que as rezadeiras do terço praticam a devoção ao rosário, o que essa prática ritual pode revelar ao pesquisador? Um mundo divino habitado por seres sobrenaturais? Um complexo ritual que tem como objetivo fazer com que o fiel

internalize, uma conduta moral condizente com as expectativas da Igreja Católica? Para mim, apoiado em Gilbert Durand, a reza do terço realizada pelas rezadeiras do terço revela o desejo do homem em dominar, ou melhor, domesticar o mal e a morte. É nesse sentido que Gilbert Durand classifica a *função fantástica* da imaginação como uma *função de Esperança* (DURAND, 1997a, p. 413) capaz de matizar o fragmentador legado do século XX.

CAPÍTULO 03

O Século XXI e as Faces da Angústia: a angústia de morte como degredo

> Porque o medo não é outra coisa senão o desamparo dos auxílios da reflexão (SABEDORIA DE SALOMÃO, 2004, Cap. 17, vers. 12).

Como as rezadeiras do terço, enquanto sujeitos da religião popular, sobrevivem subjetivamente à herança que o século XX nos deixou? Por meio de quais categorias do Catolicismo essas devotas respondem à angústia religiosa? Para responder essas indagações, discuto como a angústia de morte, esse mote do imaginário antropológico, se apresenta culturalmente no interior da migração que as rezadeiras do terço fazem do contexto rural para o contexto urbano. A angústia religiosa vivenciada por essas devotas é tão intensa e aterradora que é possível afirmar que ela contenha um conteúdo de degredo. Caso essa angústia religiosa não seja compreendida e se não houver uma atuação coletiva sobre ela, é possível que a subjetividade ou a alma dessas migrantes rurais seja desertificada. Assim, a compreensão da angústia de morte traduzida pela angústia religiosa é de fundamental importância para recompor os caminhos pelas quais as rezadeiras do terço buscam, quando erguem as barreiras para domarem o tempo e criarem sua superação por meio dos processos iniciáticos que serão discutidos no próximo capítulo. Neste capítulo reconstruo um percurso através das pistas me foram possíveis traçar a partir do estudo das rezadeiras do terço, pois eles oferecem os fundamentos deste árduo processo do qual resultou a angústia de morte:

I. A Angústia de Morte

II. O Século XXI e as Faces da Angústia

III. A História do Rosário

IV. As Origens Míticas do Rosário

V. A Angústia Religiosa Vivenciada entre a Magia e a Religião

VI. O Céu, o Inferno e o Purgatório

VII. O Fim dos Tempos

VIII. O Processo Migratório como Degredo

IX. A Salvação como Resposta à Angústia Religiosa

I. A Angústia de Morte

A angústia é parte da estrutura subjetiva do ser humano, como nos ensina o mito de Angústia. *Angústia*, ao atravessar um rio, viu o barro e apanhando-o modelou uma figura. Neste momento, Júpiter (Zeus, na mitologia grega) chega. Angústia pede a ele que dê uma alma à figura que havia feito e, imediatamente, seu desejo foi atendido. Angústia quis dar um nome à criatura que havia formado, porém, Júpiter, intervindo, reclamou esse direito uma vez que dera a alma ao novo ser. Terra (Gaia, na mitologia grega) aparece e reivindica para si a oportunidade de nomear, uma vez que fornecera o barro para Angústia formar sua criatura. Saturno (Cronos, na mitologia grega) intervém e julga a disputa. Júpiter, por dar a alma, teria a criatura após a morte da mesma. Terra receberia o corpo em seu seio após sua morte. Quanto à Angústia, esta possuiria o ser enquanto esse vivesse. E Saturno finaliza dizendo que a criatura seja chamada de Homem, pois, foi feita do húmus (HIGINO apud ARAÚJO, 2002, p. 119).

O mito latino coloca o homem no centro de uma disputa entre os deuses. O novo ser, criado por Angústia, é o resultado da combinação de elementos do céu e da terra, pois, é filho de Júpiter e da Terra. Desde o princípio de todas as coisas o homem tem o papel de mediador no plano da criação. É o tempo, Cronos, quem afere o seu destino.

Homem, esse será o nome da criatura. Talvez, para que nunca nos esqueçamos de que viémos do barro, do húmus retirado do seio da deusa Terra. E, para assegurar o seu intento, Cronos dá à Angústia a posse do homem. Enquanto a criatura vivesse, Angústia se encarregaria de lhe trazer à memória o seu destino. Este mito confronta a nova criação dos deuses com o dilema da finitude da existência. O mito aponta a experiência da angústia como dimensão fundante da existência, da ontologia da mulher e do homem.

Perguntei a várias rezadeiras do terço se elas tinham medo de algo ou de alguma coisa, a resposta de dona Ana me chamou a atenção, pensativa ela disse-me: *Eu estou sempre me preparando para a morte*. Medo e reabilitação mítica da morte parecem caminhar lado a lado para essa rezadeira do terço, a resolução do problema do mal e da finitude não se dá de forma abrupta, é um processo, como concluí essa devota:

> Mas, eu tenho medo de morrer e deixar a minha filha [que possui a síndrome de Down]. Esse é o meu medo. Não sinto medo de ladrão, nem de outras coisas, nada! Nem das situações da vida, porque a gente vive como Deus quer, não é? O ontem já foi, o hoje nós estamos vivendo e o amanhã está nas mãos de Deus.

De acordo com os psicanalistas Birman e Gurfinkel, a dor e o sofrimento vivenciados na Contemporaneidade têm como característica maior a ausência de alteridade: *a dor é uma experiência em que a subjetividade se fecha sobre si própria, não existindo qualquer lugar para o outro no seu mal-estar. Assim, a dor é uma experiência marcadamente solipsista, restringindo-se ao indivíduo a si mesmo* (BIRMAN, 2006, p. 191). Ao indivíduo resta ainda o *medo do colapso* que é a origem de outros medos como o medo da morte, o medo da loucura e o sentimento de vazio (GURFINKEL, 2003, p. 138). Assim como demonstra a experiência de sofrimento de dona Cida, é possível que a religião forneça os elementos necessários para a resolução

dos dilemas cotidianos. A religião praticada pelas rezadeiras do terço me conduzem a pensar que o sofrer dessas devotas é particularmente experimentado mediante a elaboração subjetiva da alteridade, que no caso em questão aparece na síndrome da qual a filha de dona Ana é portadora. O dilema que essa rezadeira do terço vive é: Porque ela, mesmo sendo uma católica fiel, gerou uma filha com uma série de limitações? Perceba o leitor que essa questão deve ser respondida com os recursos da religião popular praticada por essa devota. É desse tipo de sofrimento e de sua resolução que se nutre a angústia religiosa.

De maneira semelhante a Émile Durkheim – para quem alguns fenômenos, como os êxtases e o sofrimento vivenciados nas reuniões religiosas são potencializados pela experiência coletiva – Gion Condrau classifica a angústia como um fenômeno que vivenciado coletivamente tende a potencializar-se (CONDRAU, 1968, p. 12). Hoje, de acordo com alguns pesquisadores, o desemprego, os problemas relativos à saúde, as dificuldades conjugais e de relacionamentos interpessoais, o abuso de álcool e drogas são algumas das causas da busca pelo sagrado nos denominados *cultos de aflições* (FRY; HOWE, 1975, p. 75; MARIZ, 1996, p. 204; PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 27). No entanto, essa perspectiva é muito externa quanto ao problema do sagrado, portanto, parcial e fragmentada.

Numa outra perspectiva, apoiada em Geertz, Carmem Cinira Macedo aponta para a interioridade do sofrimento no universo religioso. Para esta autora a religião não se propõe a suprimir a dor, e sim, fornece ao homem instrumentos de interpretação para experiências de aflição de três naturezas: 1. os limites do poder humano de suportar a dor; 2. a falta de orientação moral; 3. o desconhecido (o inexplicável), *a religião opera assim nos limites – do sofrimento e do significado – e ampara os homens perante o risco do caos e da morte que se seguiria inevitavelmente* (MACEDO, 1986, p. 43).

Talvez, a experiência que mais alijou as rezadeiras do terço, quanto às suas praticas religiosas cotidianas, tenha sido a migração. O desafio dessas devotas foi, como acima apontou Macedo, transformar o caos em cosmo, isto é, conferir sentido ao inexplicável. De outra forma, como sobreviver em um ambiente percebido como hostil, como foi a cidade para a rezadeira do terço? No primeiro capítulo desta tese procurei apresentar como essas rezadeiras do terço foram se produzindo em meio a transformações pelas quais passou a sociedade brasileira, sobretudo, na experiência dos processos migratórios concomitantemente às possibilidades de *ser católico*. Os desdobramentos das práticas rituais e de vivências religiosas no Brasil são o esforço de uma imaginação simbólica que procura atribuir um sentido relacional a todas as coisas. Esse sentido relacional, plural por definição, redunda em práticas sociais e religiosas distintas, que vão ampliando o espectro de possibilidades de se experimentar o sagrado, seja sob uma forma institucionalizada, na adesão aos cultos, seja na participação como cliente ou na freqüência a sujeitos autônomos da religião e da cura em busca de conforto para a angústia religiosa e dilemas existenciais[1].

[1] Angústia e ansiedade que estão no centro das discussões conduzidas por Rollo May em *O homem à procura de si mesmo*, texto em que o autor questiona: *quais são os principais problemas interiores do nosso tempo?* Um dos fundamentos da desestabilidade social que vivenciamos é a *experiência do vazio*, uma *sensação de vácuo* que paralisa o ser humano frente às demandas sociais como a busca por uma carreira ou casamento bem sucedidos. Ao ser confrontado por essas intimações sociais, o indivíduo muitas vezes prefere a apatia à sucumbir emocionalmente. O desdobramento dessa postura é a *solidão*, outro fundamento do mal estar em nossa sociedade segundo Rollo May. A solidão segundo o autor sobrevém em decorrência da ausência da *experiência do self* , isto é, para que o sujeito se constitua é necessário que se estabeleçam relações com outras pessoas (MAY, 1980, p. 13-25). Antropologicamente, poderia dizer que a angústia e a ansiedade surgem em quadros em que as relações de reciprocidade são rompidas ou ausentes, como já fiz alusão.

II. O Século XXI e as Faces da Angústia

Que formas religiosas tomam tal angústia num mundo predominado pela tecnologia e pela ciência positivista? Em que medida a angústia religiosa é inerente ao ser humano ou é produto do unilateralismo criado pela Modernidade por meio da noção de sujeito kantiano? As questões acima colocadas convergem com uma indagação que funda as reflexões desenvolvidas por Umberto Eco no livro denominado *Em que crêem os que não crêem?* [2] Ele vai nos dizer que todos crêem, que a crença é fundamental e move a existência, mesmo que seja a crença na burocracia, nos projetos políticos e, até mesmo, na descrença[3]. Às vésperas do ano 2000, quando o livro é publicado, Umberto Eco elenca alguns fatos que parecem ter saído do livro do Apocalipse: o aumento das guerras, a fome, a indústria bélica, os problemas ecológicos (o desmatamento da Amazônia, as falhas na camada de ozônio, derretimento das geleiras), as doenças (a AIDS, o câncer, a gripe aviária e, hoje, a suína) e, sem mencionar o terrorismo e a tensão do pós 11 de setembro de 2001. Não teria o século XX transmitido para o século XXI um legado[4] muito destrutivo com mais de cem guerras, com derruição dos projetos

---

[2] Neste texto, Umberto Eco dialoga com o cardeal Carlo Maria Martini em torno de temas como o aborto, a engenharia genética, a ética, a hipótese transcendental, de modo a nos fazer crer que as questões acima colocadas norteiam a vida de pensadores de peso como ele. Em torno de si mobilizou um rico e atual debate acadêmico do qual participaram os filósofos Emanuele Severino e Manlio Sgalambro, os jornalistas Eugenio Scalfari e Indro Montanelli, o militante de extrema esquerda Vittorio Foa e o ex-ministro e ex-secretário do partido socialista italiano Claudio Martelli.

[3] Como veremos adiante, o filósofo francês Luc Ferry sustenta a tese de que os sistemas filosóficos se enquadram no que ele denomina *doutrinas da salvação sem Deus*: *desenvolvo e aprofundo a idéia de que as grandes visões de mundo filosóficas são, essencialmente, doutrinas da salvação sem Deus, tentativas de nos salvar dos medos que nos impedem de alcançar uma vida boa, mas isso sem a ajuda da fé ou o recurso a um ser supremo* (FERRY, 2008, p. 09). Em outro momento, o autor ainda classifica o cientificismo, o nacionalismo e o comunismo como *religiões de salvação terrestre* (FERRY, 2008, p. 69).

[4] Para o etólogo Konrad Lorenz são oito os principais problemas com os quais devemos tratar na atualidade: 1. *superpopulação*, o espaço restrito termina por inibir as relações sociais e potencializa a violência; 2. *devastação do meio ambiente*, tendência para a falta de recursos naturais; 3. *corrida tecnológica*, em detrimento de uma reflexão sobre o ser humano; 4. *aprisionamento dos sentidos e dos sentimentos*, desenvolvimento da farmacologia visando o combate a tudo que é considerado como fonte de desprazer; 5. *perda do sentido de pertencimento a um grupo*, maior valoração do indivíduo em relação

políticos de organização da experiência coletiva subalterna, da crise dos paradigmas científicos?

Eric Hobsbawn em seu livro *A Era dos Extremos* traça com rigor e temor o imenso legado do curto século XX para o atual. O século XX nos constitui. Suas guerras[5] que além do terror e medo suscitados, ainda nos assombram com a possibilidade de um grande conflito bélico nuclear capaz de exterminar a espécie humana. O nosso desenraizamento – que o autor denomina *destruição do passado* (HOBSBAWN, 2002, p. 13) –, a ausência de referencias para se pensar a humanidade e o seu lugar no mundo, produz medo[6] crescente e inquietante. Mesmo com todo o desenvolvimento técnico-científico[7], *não sabemos para onde estamos indo*

às experiências comunitárias; 6. *ruptura das tradições*, ausência de identificação com a geração precedente; 7. *crescimento dos fundamentalismos*, sejam eles religiosos ou políticos; 8. *tecnologia e armamento nucleares*, ameaça de conflitos que potencialmente podem conduzir a espécie humana à extinção (LORENZ, 1974, p. 137-139).

[5] Posso citar entre os inúmeros conflitos e guerras, a I Guerra Mundial, a II Segunda Guerra Mundial, a Guerra Civil Espanhola, a Guerra da Bósnia, a Guerra das Malvinas, a Guerra do Golfo, a Guerra da Coréia, as Guerras Balcânicas, a Guerra dos Seis Dias, a Guerra do Yom Kippur, a Guerra Russo-Japonesa, a Guerra do Contestado no Brasil, a Guerra Civil Russa, a Guerra do Chaco, a I Guerra da Indochina, as Guerras na Caxemira, a Guerra da Argélia, a Guerra Colonial Portuguesa, a Guerra do Iraque, a Guerra do Afeganistão, a Guerra do Irã, dentre inúmeras outras.

[6] Carl Gustav Jung, psicanalista suíço, assim definiu a contemporaneidade: *a vida se tornou mais rápida e intensa. Nosso mundo é sacudido e inundado por ondas de inquietação e medo* (JUNG, 1984, p. 53). No mesmo sentido, Gilbert Durand afirmou: *os sábios angustiam-se diante do progresso de sua descoberta; depois do alerta atômico, depois da experiência dos campos de concentração, surge o alarme ecológico* (DURAND, 2008, p. 10).

[7] A questão do advento da técnica é assim construída na mitologia judaico-cristã: Aconteceu que os homens começaram a se multiplicar sobre a terra, e nasceram-lhes belas e formosas filhas. Os anjos, os filhos do céu, viram que as mulheres eram belas e decidiram descer até a terra e tomaram para si muitas esposas para gerarem seus filhos. Ensinaram a essas mulheres muitas coisas: Semiaza ensinou encantamentos e o corte de raízes; Armaros ensinou a solução dos encantos; Ezequeel, o conhecimento das nuvens; Araqiel, os sinais da terra; Shamsiel, os signos do sol e Sariel, o curso da lua. Azazel, no entanto, ensinou aos homens a fazer espadas e facas, escudos e armaduras, os instruiu sobre os metais da terra e a arte de trabalhar com eles. Deus pune Azazel por ensinar aos homens a técnica da metalurgia e ordena ao arcanjo Rafael que o amarre pelas mãos e pés, e o lance na escuridão do abismo (ENOCH, 2005, Cap. 06-10). Em outro registro encontramos: Nimrod, filho de Cuch, é denominado *o primeiro potentado* ou *Império* pela Escritura. Esse homem era um grande caçador que conhecia muito bem as armas dadas por presente pelo anjo caído Azazel. Foi Nimrod quem fundou a cidade de Babel e propôs a construção de uma torre que tocasse os céus. Disse ele: *Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre os céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos por toda a terra!* (GÊNESIS, 2004, Cap. 11). Qual Prometeu grego, Azazel é punido por ensinar uma técnica ao homem. No mito hebreu, Azazel e Nimrod apontam para o lado perverso da técnica: a dominação do homem pelo homem.

(HOBSBAWN, 2002, p. 562). A ciência no século XX radicalizou o projeto de dominação e controle da natureza, por meio da técnica, iniciado no século precedente. Nesse intento e em nome de uma maior objetividade, o conhecimento é setorizado em disciplinas especializadas. O problema é que tomaram os limites criados entre as diversas ciências como constituintes da realidade e não como uma construção epistemológica. Hoje, cabe às ciências transcender essas divisões artificiais para uma melhor compreensão do fenômeno humano e da natureza, isto é, o reencantamento do mundo[8], que é uma perspectiva cosmocêntrica de compreensão do homem e a emergência de uma *razão outra*, unificante.

No livro *A História do Medo no Ocidente 1300-1800*, o historiador Jean Delumeau questiona: *quem tinha medo do que?* Ao longo de todo o texto, o autor elenca o terror ante os turcos, os judeus, os heréticos, as mulheres, as feiticeiras, o anticristo, o Juízo Final, o diabo, o mar, os fantasmas, a noite, a peste negra, a fome, o fim do mundo, os muçulmanos (DELUMEAU, 1999). Em outro texto *O Pecado e o Medo*, esse autor faz uma reflexão sobre a presença da morte na mentalidade ocidental. Devido a um longo processo de culpabilização, as imagens da morte proliferaram nos países cristãos dando origem às danças macabras, que eram representações teatrais que afirmavam a morte como o destino de todo ser humano, do rei ao servo sem distinção, e aos tratados espirituais[9] que são verdadeiras técnicas para gerar a culpa e a angústia[10]

---

[8] A Comissão Gulbenkian, no texto *Para abrir as Ciências Sociais*, define o projeto de reencantamento do mundo como fundamento de uma ciência cosmocêntrica: *Não se trata de um desejo de mistificação. Trata-se, antes, de um apelo ao desmantelamento das fronteiras artificiais existentes entre os seres humanos e a natureza, ao reconhecimento de que ambos fazem parte de um universo único* (COMISSÃO GULBENKIAN, 1996, p. 109-110).

[9] As obras *Subida do Monte Carmelo* de São João da Cruz, o *Castelo Interior* de santa Teresa, os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola e a *Imitação de Cristo* de Thopmas Kempis são textos que propõem uma introspecção, uma reflexão de si diante do dilema da morte: 1. (...) *à alma se faz necessária a mortificação dos apetites, se quiser progredir na virtude. Tudo o que empreender fora disso para conquistar o conhecimento de Deus e de si mesma, ouso dizer, será perdido* (SÃO JOÃO DA

(DELUMEAU, 1983, p. 83, 352). Já em *Nascimento e Afirmação da Reforma*, Delumeau sustenta a tese de que a reforma religiosa do século XVI foi uma resposta a um grande sentimento de angústia coletiva. A Guerra dos Cem Anos, a peste negra, o Cisma do Oriente, a Guerra das Duas Rosas, as Guerras Hussitas, o sentimento de iminência do fim dos tempos, o medo do inferno[11] e do purgatório assombravam a todos, o que se desdobrou em uma preocupação cada vez maior com a possibilidade de salvação individual (DELUMEAU, 1989, p. 60-61).

O psicanalista Joel Birman entende que a angústia contemporânea se manifesta por meio do corpo, da ação e dos sentimentos humanos (BIRMAN, 2006, p. 174). No *corpo*, a angústia tende a se manifestar como: 1. estresse; 2. dores difusas; 3. tonteiras; 4. elevação da pressão arterial; 5. síndrome da fadiga crônica, caracterizada por cansaço absoluto, ausência de impulso vital, imobilidade corporal; 6. síndrome do pânico, que se define por angústia de morte paralisante, taquicardia, dispnéia, aumento da pressão arterial, sudorese excessiva; 7. busca pela longevidade, isto é, combate ao envelhecimento, procura obsessiva por tratamentos estéticos e genéticos, maior medicalização (BIRMAN, 2006, p. 176-179). No registro da *ação*, a angústia apresenta-se mediante: 1. hiperatividade; 2. indeterminação; 3. excesso; 4. explosividade; 5. violência; 6. criminalidade; 7. compulsões, como o alcoolismo, a bulimia, o uso de

---

CRUZ, 2002, p. 164); 2. (...) *é um desatino pensar que havemos de entrar no céu sem primeiro entrar em nós mesmos* (SANTA TERESA DE JESUS, 2005, p. 49); 3. *os Exercícios Espirituais são orientações que permitem realizar um auto-exame da consciência, meditar, contemplar, orar mental ou verbalmente e realizar ações espiritualizadas* (SANTO INÁCIO DE LOYOLA, 2004, p. 29); 4. *Não há melhor e mais útil estudo que conhecer-se perfeitamente e desprezar-se a si mesmo* (THOMAS KEMPIS, s/d, p. 13).

[10] O autor cita o religioso dominicano Vicent Ferrier que pensava que a morte se manifestava em quatro formas: 1. a morte espiritual (pecado); 2. a morte corporal; 3. a morte no inferno; 4. a morte eterna (DELUMEAU, 1983, p. 67).

[11] Laura de Mello e Souza em seu livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* diz que alguns dos índios brasileiros tinham tanto medo do inferno que chegavam a morrer de puro pavor (Cf. MELLO E SOUZA, 1987, p. 140).

psicotrópicos, ansiolíticos e antidepressivos (BIRMAN, 2006, p. 180-182). Na dimensão do *sentimento*, a angústia substantifica-se: 1. no sentimento de horror; 2. na sensação de iminência da morte; 3. no estado de suspensão; 4. no colapso psíquico; 5. na depressão, caracterizada por um sentimento de vazio, de esvaziamento, despossessão de si (BIRMAN, 2006, p. 183-186). Pode-se concluir que a psicanálise atual empreende uma leitura que leva em conta as dimensões corporal, sócio-culturais e psíquicas do homem quanto à análise do fenômeno da angústia.

O materialismo decorrente do processo de secularização exclui a maior parte das pessoas que estão procurando *algo a mais* (DUBY, 1999, p. 141). A incerteza diante do desconhecido, a possibilidade de uma destruição nuclear, as epidemias definem nossa sociedade como *inquieta* (DUBY, 1999, p. 13), *o medo do invisível permanece profundamente arraigado em nossas vísceras* (DUBY, 1999, p. 131). Além disso, Bauman aponta como outra causa da incerteza e angústia na Contemporaneidade, o obscurecimento das linhas de fronteira: *os seres humanos que transgridem os limites se convertem em estranhos* (BAUMAN, 1998, p. 27). Ao aderir a uma fé são estabelecidos novos limites e, conseqüentemente, outros estranhos surgirão: *porque a religiosidade não é, afinal, nada mais do que a intuição dos limites até os quais os seres humanos, sendo humanos, podem agir e compreender* (BAUMAN, 1998, p. 208).

O psicoterapeuta existencialista franco-suíco Gion Condrau estabelece algumas formas pelas quais a angústia pode se manifestar na contemporaneidade: 1. a angústia e a culpa, a angústia surge quando a culpa não encontra meios de vazão por meio do *castigo* e a conseqüente *expiação* (CONDRAU, 1968, p. 07)[12]; 2. a angústia e a

[12] Para o autor, a angústia está entranhada nas concepções de mundo de indivíduos e dos grupos. Como exemplo, são citadas as religiões cristãs que possuem maneiras de produzir e, posteriormente, reabilitar a angústia em seu sistema simbólico (CONDRAU, 1968, p. 08, 21).

violência, a agressão como defesa contra a angústia suscitada pela dúvida, pelo desconhecido (CONDRAU, 1968, p. 13-15); 3. a angústia e o pânico, a coletividade tende a potencializar a angústia ao nível do pânico social (CONDRAU, 1968, p. 12-13); 4. a angústia e o cotidiano, os assassinatos, suicídios, acidentes de trânsito, divórcios acabam por nos trazer um desconforto que pode desdobrar-se em angústia; 5. a angústia e drogadição, o alcoolismo, o tabagismo e substâncias ilícitas como manifestações da angústia cotidiana; 6. a angústia social, medo do fracasso profissional, medo do ridículo, medo de casar-se; 7. a angústia e a estética, medo de envelhecer, medo de engordar, a obsessão por dietas (CONDRAU, 1968, p. 18-19); 8. a angústia e o poder político, o autor demonstra com alguns exemplos da história o poder a serviço da angústia coletiva. Como na Revolução Francesa e os mais de mil assassinatos ordenados pelo revolucionário Robespierre em nome dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Ou ainda, a Revolução Russa e os mortos em nome de um novo projeto político[13]. Como também, o drama do povo polonês que sofreu com as atrocidades do nazismo alemão[14] e com a mão de ferro do stalinismo soviético (CONDRAU, 1968, p. 13-14).

---

[13] Sobre a derruição dos projetos políticos enquanto formas do contrato social Reich ensina que: *é evidente que os contratos sociais, quando visam salvaguardar a vida na sociedade humana, têm uma função crucial. Mas nenhum contrato social jamais resolverá o problema da angustia humana. Na melhor das hipóteses, o contrato social poderá ser um paliativo para manter a vida. Até aqui, ele nunca foi capaz de pôr um fim na angustia da vida* (REICH, 1982, p. 02).

[14] O autor ainda afirma sobre o nacional-socialismo: *Lo que Curzio Malaparte há escrito em una novela sobre la angustia y la crueldad em el pueblo alemán vale igualmente para todos los pueblos, para los que el poder está a su disposición como instrumento de su angustia. Durante mi larga experiência em la guerra había observado que el alemán no teme al hombre fuerte e armado que le ataca valientemente o que le mantiene a raya. El alemán teme al indefeso, al débil, al enfermo. El tema de la angustia, de la crueldad alemana como consecuencia de la angustia se convirtió em tema fundamental de todo mi investigar. Quien la observa rectamente em el espíritu Cristiano de la época se llenará de verguenza y compasión a causa de ella, u nunca había despertado em mi tanta verguenza y compasion como ahora em Polônia, donde se manifesto solo su cara mujeril y horrorosa em toda su diversidad de formas. Lo que lleva a los alemanes a la crueldad, a lãs acciones crueles realizadas com la mayor frialdad, planeadas científicamente, es la angustia ante los ancianos, las mujeres, los niños, la angustia ante los judíos. La angustia produce terror, pero el terror produce también, a su vez, angustia, y así, no es de*

No livro *Vencer os Medos*, o filósofo francês Luc Ferry defende que os sistemas filosóficos correspondem às doutrinas religiosas de salvação, sem, no entanto fazer uso da hipótese transcendental, isto é, sem recorrer à existência de Deus (FERRY, 2008, p. 17-18). Os sistemas filosóficos são respostas culturais a quatro formas de medo que o autor julga de fundamental compreensão: 1. *medos reais*, fatos concretos nos quais nos confrontamos com a morte (acidentes, catástrofes); 2. *medos sociológicos*, ter que falar em público por exemplo; 3. *angústias psíquicas*, como as fobias[15] (medo de escuro, de câncer, de certos animais e insetos); 4. *medo da morte*, que é a origem de todos os outros medos (FERRY, 2008, p. 19-20). Isso tudo somado ao medo de um possível fim do mundo e do terrorismo.

Como compreender todas essas coisas? Há outro tema essencialmente antropológico entre os vários interlocutores: a causalidade desses fenômenos. E por isso, o contexto no qual todos estamos inseridos, contexto social moderno ou pós-moderno, nos intima à vinculação aos denominados *sistemas de sentido*, um sistema de crenças, idéias ou de representações que nos possibilite atribuir significados para as nossas ações nesse mundo para prosseguir nessa existência[16]. Como todo sistema de sentido contém o seu próprio paradoxo, isso é, o caos e a desordem que também o constitui[17]. A angústia se apresenta de modo distinto em diferentes contextos religiosos,

---

maravilhar que los dominadores de ciertas formas de Estado, que contraponem la coletivización em forma obligatoria a um desenvolvimiento libre Del ser humano, se sirvan del terror para la producción de la angustia (CONDRAU, 1968, p. 13).

[15] Para Gion Condrau as fobias são projeções da angústia em certos objetos, como são os casos de: claustrofobia, agorafobia, hipocondria, carcinofobia, fobofobia (CONDRAU, 1968, p. 11).

[16] Para Luc Ferry: (...) *no lugar do kosmo fechado, harmonioso, eterno e perfeito, justo e belo dos antigos, a ciência moderna nos descreve um mundo infinito, caótico, um tecido de forças sem alma, de movimentos e choques cegos, situados num espaço e num tempo radicalmente desprovidos de todo limite, de toda significação e de toda referência* (FERRY, 2008, p. 46).

[17] Sobre a desordem inerente a todo sistema simbólico, o militante político de extrema esquerda na Itália, Vittorio Foa afirma: (...) *quem crê está assim tão seguro de acreditar? E quem não crê (falo por*

como para a tradição cristã denotando a angústia como estando na fonte do pecado original, traduzindo-se em ações individuais e coletivas, como o ascetismo, as peregrinações, as romarias e a flagelação.

III. A História do Rosário

Diante das pressões da Contemporaneidade, penso que foi por meio da devoção ao rosário que as rezadeiras do terço nutriram seu imaginário religioso. Como também, foi em torno dessa forma de ser católico que elas conseguiram sobreviver coletivamente em meio urbano, uma vez que, a recitação do rosário é uma obra coletiva, assim como outras formas de prece, *é o produto do esforço acumulado dos homens e das gerações* (MAUSS, 1979, p. 117).

O nome *rosário*, lembra Monique Augras, significa *jardim de rosas*, *roseiral*, derivado do latim: *rosarium* (AUGRAS, 2005, p. 41). Em campo, várias rezadeiras do terço me disseram que para cada ave-maria rezada, uma rosa é acrescentada à coroa de Nossa Senhora. Portanto, o rosário é um instrumento e uma técnica religiosa de contemplação elaborado coletivamente, em sua forma e conteúdo. A construção social dessa técnica de contemplação demonstra que as inúmeras possibilidades de devoções e de evocações do sagrado respondem a intimações culturais específicas. Há um rosário hindu, *aksha-mala*, de cinqüenta contas que correspondem às letras do alfabeto sânscrito, o que remete ao poder criador da palavra. Um rosário budista com cento e oito contas. Outro rosário muçulmano de 99 contas correspondentes aos nomes divinos,

---

experiência própria) está realmente seguro de que não acredita? Sempre pensei que um crente, mesmo se sabe, não pára de buscar. As fronteiras são incertas (FOA *apud*. ECO; MARTINI, 1999, p. 123).

a centésima conta, não manifesta, expressa o retorno do múltiplo ao Uno (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 790).

Para Anne Vail, historiadora das devoções populares católicas, o primeiro movimento na elaboração do rosário usado pela Igreja romana foi de santo Anselmo no século XI. Ele criou uma devoção mariana baseada nos salmos e que era composta por cento e cinqüenta versos divididos em três partes que sempre se iniciavam com a palavra *Ave*. Esse método de oração ele denominou saltério de Nossa Senhora. Já no século XIV, Henrique VI fundou o *Eton College* em homenagem a Virgem Maria. O estatuto desse colégio exigia que seus alunos rezassem todo o saltério que era composto por quinze Pais-nosso e cento e cinqüenta Ave-marias (VAIL, 1998, p. 29-30).

Os mistérios foram elaborados com o correr dos séculos. Tomás Becket, santo da Igreja Católica, é apontado como um grande divulgador dos mistérios gozosos por criar um hino em louvor aos sete gozos de Nossa Senhora que são: 1. a anunciação do anjo Gabriel à Virgem Maria; 2. o nascimento de Jesus Cristo; 3. a visita dos reis magos; 4. o encontro de Jesus no Templo; 5. a ressurreição de Jesus; 6. a ascensão de Jesus; 7. a assunção da Virgem Maria ao céu. No século XIII, o bispo de Salisbury recomendava a meditação sobre as alegrias de Maria Santíssima, a saber: 1. a anunciação; 2. a natividade; 3; a ressurreição; 4. a ascensão; 5. a coroação de Nossa Senhora no céu. Ainda no século XIII, a intensa devoção à Nossa Senhora da Piedade ou Nossa Senhora do Sofrimento na Inglaterra conduziu santo Edmundo a recomendar a meditação sobre as angústias da Virgem Maria.

Essas angústias ou tristezas eram mencionadas como *dores* de Nossa Senhora e, na sexta-feira da paixão como no sábado que a segue eram encenadas peças populares cuja temática eram os sofrimentos de Maria. Havia também uma devoção aos

sofrimentos da paixão de Cristo. Cada padecimento de Jesus era precedido por cinco Pais-nosso e cinco aves-maria em horas específicas (o que já aponta para a noção de *ritmo*), nas quais se acreditava que tais fatos tinham realmente acontecido (VAIL, 1998, p. 30-33).

Aloys Klein, historiador do Catolicismo, chama a atenção para a imprecisão histórica em torno das origens do rosário. A forma como hoje conhecemos essa devoção, nos diz o autor, se desenvolveu na segunda metade do século XV com base em várias formas que a precederam, como foi demonstrado por Anne Vail. É importante lembrar-se das três tradições sobre as quais o rosário se apóia: 1. a contagem das orações feitas pelos cristãos egípcios dos primeiros séculos com o auxílio de pequenas pedras ou grãos para se rezar o Pai-nosso; 2. no século XII, ocorre a difusão da Ave-Maria, como também, começou-se a contar essa oração com a ajuda de uma corda com pequenos nós; 3. Já a contemplação dos mistérios, com alguma certeza, segundo Klein, existe desde 1480. Não há provas contundentes quanto ao fato de são Domingos ser o criador do rosário, entretanto, o santo é reconhecidamente um grande divulgador dessa forma de oração (KLEIN, 1980, p. 266-267), o que lhe conferiu o título de *Apóstolo do Rosário* (MISSAL, 1986, p. 1493).

Segundo Anne Vail, o rosário como hoje o conhecemos é de origem dominicana. Vale lembrar que a publicação dessa autora, no original em inglês, data de 1995 e que no ano de 2002 o Papa João Paulo II introduziu algumas modificações as quais me refiro adiante. Portanto, antes de 2002, assim era a organização do rosário: cento e cinqüenta aves-maria, quinze Pais-nosso e quinze Glórias divididos em três terços compostos por três mistérios: 1. mistérios gozosos; 2. mistérios dolorosos; 3. mistérios gloriosos. Esses mistérios eram distribuídos ao longo dos dias da semana, que ganhavam um conteúdo simbólico riquíssimo. Na segunda-feira de páscoa é

comemorada a *Festa dos Anjos no Santo Sepulcro*, o que faz da segunda-feira o *dia dos anjos*, portanto, a data mais apropriada para se rezar os mistérios gozosos, junto às quintas-feiras. Na terça-feira, tradicionalmente *dia dos apóstolos*, ao lado da sexta-feira, *dia da crucificação*, são recitados os mistérios dolorosos. Por fim, aos sábados, considerado o *dia de Maria*, as quartas-feiras, o *dia do Espírito Santo* e, aos domingos, o *dia da ressurreição* são rezados os mistérios gloriosos (VAIL, 1998, p. 41-42).

Como já aludi, o Papa João Paulo II elaborou um novo arranjo semanal para a reza do terço:

> Segundo a prática corrente, a segunda e a quinta-feira são dedicadas aos "mistérios da alegria", a terça e a sexta-feira aos "mistérios da dor", a quarta-feira, o sábado e o domingo aos "mistérios da glória". Onde se podem inserir os "mistérios da luz"? Atendendo a que os mistérios gloriosos são propostos em dois dias seguidos – sábado e domingo – e que o sábado é tradicionalmente um dia de intenso caráter mariano, parece recomendável deslocar para ele a segunda meditação semanal dos mistérios gozosos, nos quais está mais acentuada a presença de Maria. E assim fica livre a quinta-feira precisamente para a meditação dos mistérios da luz (ROSARIUM VIRGINIS MARIAE, 2004, p. 51).

Assim, os mistérios gozosos são rezados às segundas e aos sábados; os mistérios dolorosos, às terças e sextas-feiras; os mistérios gloriosos, às quartas e domingos; os mistérios da luz, às quintas-feiras.

IV. As Origens Míticas do Rosário

Alguns autores comparam o rosário ao jardim no Éden, como também, ao jardim de que fala o livro bíblico *Cântico dos Cânticos* como metáfora e símbolo da Virgem Maria, a amada de Cristo. De acordo com Anne Vail, os episódios mais importantes no Novo Testamento aconteceram em jardins: 1. a agonia no jardim do Getsemani; 2. a crucificação; 3. a ressurreição (VAIL, 1998, p. 14-15; MONTFORT, s/d, p. 07). Não é a rosa a rainha das flores? Lembra são Luis Maria Grignion de Montfort, outro grande divulgador do rosário. Então, nada mais justo do que essa flor simbolizar essa devoção:

> (...) esta roseira mística é constituída de Jesus e Maria com sua vida, morte e eternidade; suas verdes folhas são os mistérios gozosos, os espinhos são os dolorosos e as rosas são os mistérios gloriosos de Jesus e Maria. Os botões são a infância de Jesus e Maria, as rosas entreabertas mostram-nos, ambos, em seu sofrimento, e as totalmente abertas mostram Jesus e Maria em sua gloria e em seu triunfo (MONTFORT, s/d, p. 07).

Note-se que o texto O segredo do Rosário de são Luis Montfort (1673-1716) foi escrito entre os séculos XVII e XVIII, portanto, é bem anterior a renovação proposta por João Paulo II em 2002. Monique Augras, em tom irônico, num belo texto, diz que hoje os fiéis deveriam rezar o *quarto* ao invés do *terço* e que *estamos esperando por algum Louis Grignon de Montfort redivivo, para elaborar novo simbolismo em termos florais* (...) *talvez pudessem ser considerados como correspondentes à raiz da flor* (AUGRAS, 2005, p. 48)?

Os relatos de são Luis Maria Grignon de Montfort, em *O Segredo do Rosário*, atestam que são Domingos teria recebido o rosário das mãos da própria Virgem Maria

como um instrumento para a conversão dos hereges. Os conteúdos das visões de são Domingos são importantes como mitos legitimadores ou mitos de origem (AUGRAS, 2005, p. 40). Em uma dessas visões é narrado que os pecados dos seres humanos impediam a conversão dos hereges. Por esse motivo, são Domingos resolveu entrar em uma densa floresta onde permaneceu por três dias e três noites em oração e outras práticas ascéticas, cujo objetivo era apaziguar a ira de Deus. O santo foi tão severo em seus exercícios espirituais e penitencias que acabou por ter uma visão extática, na qual a Virgem Maria lhe dizia:

> Quero que saibas que a principal peça de combate tem sido sempre o Saltério Angélico que é a pedra fundamental do Novo Testamento. Assim quero que alcances estas almas endurecidas e as conquiste para Deus com a oração do meu Saltério.

Em outro momento, são Domingos teria escrito uma carta a Alano de La Roche dizendo que, um dia, durante a recitação do terço, caiu em profundo êxtase e contemplou a Mãe de Deus com um livro em suas mãos e lhe dizia: *Domingos, o sermão que você preparou para hoje está realmente muito bom, entretanto, o que trago para você é bem melhor.* A Virgem deu a ele o livro, cujo conteúdo secreto foi lido avidamente pelo santo (MONTFORT, s/d, p. 12-15). Conta-se também que certo dia, são Domingos contemplou os céus abertos e viu os anjos recitarem os mistérios do rosário e, ao pronunciarem o nome de Maria curvavam suas cabeças e, ao nome de Jesus, ajoelhavam-se. Ele viu ainda as coroas de rosas que são preparadas para aqueles que rezam o terço. A cada rosário recitado era acrescentada uma coroa no paraíso, as quais enfeitarão os fiéis no paraíso (MONTFORT, s/d, p. 85-86).

Em outro episódio fica evidente a experiência do outro. São Domingos exorcizava um herege possesso por quinze mil demônios, quando colocou o seu rosário no pescoço do possesso e ordenou aos demônios que dissessem qual o santo que eles mais temiam. Os espíritos não lhe responderam, diante da recusa o santo invocou a Virgem Maria que desceu do céu e deu ordens para que os demônios respondessem a questão. Eles afirmaram que, entre todos os santos, é a Virgem Maria que eles mais temiam. Diante da resposta, são Domingos começa a recitar o seu rosário e, a cada Ave Maria rezada, grandes grupos de demônios saiam do corpo do herege atormentado (MONTFORT, s/d, p. 93-97).

V. A Angústia Religiosa Vivenciada Entre a Magia e a Religião

Para entender o fenômeno cultural engendrado pelas rezadeiras do terço, a clássica distinção entre a magia e a religião não deve ser tomada com o rigor da Escola Funcionalista, como o fez Émile Durkheim ao estabelecer que a instituição religiosa, a Igreja, cumpre um papel distinto, em relação à magia, e socialmente determinado que viabiliza a vida em comunidade. Não compreendo também a magia e a religião como o fez James Frazer ao pensar a religião como uma *etapa* posterior às idéias e crenças mágicas, como num continuum, acentuando o tom evolucionista. A religião para esse autor tem a sua origem na crença de poderes que são superiores aos seres humanos, mas, que podem ser *domesticados* para uma finalidade utilitária e técnica, a magia (FRAZER, 1993, p. 56-57). Apesar de Frazer admitir que algumas práticas e rituais religiosos sejam uma combinação situada entre a religião e a magia, o autor, numa orientação explicitamente evolucionista, pensava que a magia seria suplantada pela

religião, assim como o *mago* perderia espaço para o *sacerdote* (FRAZER, 1993, p. 64, 162). Postura insustentável diante da existência de um sujeito como a rezadeira do terço que demonstra a co-existência da magia e da religião no interior de uma mesma instituição.

Na discussão sobre a magia e a religião, Émile Durkheim classifica a religião como uma *coisa eminentemente social* (DURKHEIM, 2000, p. xvi), o autor se coloca no interior de uma problemática que procura resolver a questão da causalidade dos fenômenos religiosos. Afinal, questiona o autor: o que são os deuses? Os espíritos? Os demônios? A resposta durkheimiana localiza na sociedade a origem do sentimento e das representações religiosas; as potências divinas seriam manifestações de *forças coletivas transfiguradas* segundo o autor (DURKHEIM, 1970, p. 44; 1977, p. 04-06). São essas forças sociais que engendram e compõem o que o autor denomina *alma coletiva do grupo* (DURKHEIM, 2000, p. 232, 277). Neste capítulo busco fazer essa construção da alma coletiva das rezadeiras do terço na especificidade que a pesquisa de campo me revelou e em um registro epistemológico distinto do construído por Émile Durkheim, mas, apoiado no referencial teórico-metodológico da Antropologia do Imaginário e em outras teorias que confluem com ela.

O motivo que levou Durkheim a afirmar que *não existe igreja mágica* é a causalidade ou determinismo sociológico, a origem dos poderes mágicos não poderia ser advindo do meio social segundo este autor, algo bem diferente do que pensava Marcel Mauss, para quem *o indivíduo isolado trabalha sobre fenômenos sociais* (MAUSS, 2003a, p. 180). Durkheim argumenta que há *clientes* nas relações entre o mago e os seus consulentes. Seus vínculos estão condicionados à eficácia ritual, uma vez solucionado o problema ao qual se busca a resolução, são extintos os laços que os uniam. Já o conceito de *igreja* implica em adesão a um corpo de crenças e

representações coletivas que engendram uma moral que vincula todos os indivíduos (DURKHEIM, 2000, p. 29, 32).

A compreensão de Evans-Pritchard sobre a magia e a bruxaria é divergente da concepção de Émile Durkeheim. Aquele autor afirmava a necessidade de uma disposição ou *atitude interior* de quem praticava a magia para que o *ritual exterior* fosse eficaz (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 71). Evans-Pritchard articula o indivíduo e o seu grupo de pertencimento, sentimentos e mecanismos de coesão social, não há anterioridade entre os elementos que compõem o real. Assim, esse autor matiza a orientação por demais exterior e determinista em Durkheim ao pensar a religião e a magia. Essas considerações de Evans-Pritichard sobre papel do indivíduo na produção e reprodução da religião são importantes para se pensar as rezadeiras do terço enquanto mediadores de forças sagradas. Essas devotas também se reconhecem e são reconhecidas pela capacidade de conferir bênçãos e, nesse sentido, estariam em franca oposição aos sacerdotes católicos. Portanto, a rezadeira do terço é socialmente legitimada como uma autoridade da religião popular. O que nos remete a algumas considerações de Lévi-Strauss sobre a iniciação e legitimação do xamã.

Claude Lévi-Strauss toma a magia e a religião como instrumentos ou recursos culturais por meio dos quais os grupos sociais, de um lado, fazem com que o indivíduo tome *consciência de si* e da alteridade e, diante disso, compreenda que a *personalidade social* engendrada, nesse processo de construção de identidade, só existe em referência à comunidade de pertencimento, o grupo de referência do indivíduo (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 193-194). Em decorrência dessa percepção de que a identidade implica em pertencimento ao grupo, a eficácia mágica fica condicionada a três fatores internamente relacionados: 1. a crença do próprio feiticeiro em si mesmo e na sua capacidade de intervir ritualmente neste e em outros mundos, manipulando forças visíveis e invisíveis

de acordo com a sua vontade; 2. a crença daquele que consulta o feiticeiro na eficácia dos poderes que este coloca em movimento; 3. a legitimação social do grupo (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 194). Esses são os *três elementos indissociáveis* que compõem o *complexo xamanístico* que se articula, sengudo Lévi-Strauss, em torno de dois eixos: 1. a convicção do xamã de que ele é um eleito; 2. a crença do grupo de que existem essas vocações (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 207).

Pensar em *formas elementares da vida religiosa* inscreve o pensamento, a imaginação sociológica sobre o sagrado em uma cadeia de fenômenos linearmente relacionados. Durkheim pensava que a mais abrangente definição de religião poderia ser encontrada na mais primitiva das sociedades, a dos aborígines australianos. Uma vez construído e fundamentado o conceito de religião, a partir da observação das representações coletivas e manifestações de crença dessa sociedade, o autor acreditava que poderia aplicar esse conceito para *explicar* e *analisar* outras formas mais complexas de crença e rito. A definição de religião proposta pelo autor passa pela compreensão de um mundo dividido em duas realidades: a do *sagrado* e a do *profano*, que se desdobram em outras tantas cisões, como a de *corpo* e *alma*, de *puro* e *impuro*.

De outro modo, o sagrado em Rudolf Otto é uma relação cognitiva baseada na afetividade, no sentimento suscitado pelo *numinoso*, é uma percepção do *estado de criatura* e da *condição humana* (OTTO, 1992, p. 13, 19). A emergência da finitude na consciência engendra o que o autor denomina *majestas*, isto é, *consciência de ser pó e cinza*, a condição efêmera do homem e da mulher (OTTO, 1992, p. 30). Fundamentalmente, o sagrado para esse autor é uma relação cognitiva unificante. Disso decorre que a religião ou a magia são respostas a um mesmo fenômeno que é o encontro paradigmático com o sagrado.

É no sentido acima exposto que Paula Carvalho, apoiado no historiador inglês Daniel Pickering Walker, enfatiza a importância da magia renascentista para um re-equacionamento das categorias de magia e religião apresentadas pela sociologia clássica (PAULA CARVALHO, 1984, p. 356). Por sua característica de fornecer um sentido simbólico, a *vis imaginativa*, que aglutina seres animados e inanimados em um mesmo sistema de referência, a magia renascentista era centrada na cognição hermética (imagens + vocalizações), na *gnoseologia* e na interpretação (PAULA CARVALHO, 1984, p. 358). Enfim, a magia renascentista é uma *recondução ao pensamento simbólico* (PAULA CARVALHO, 1984, p. 377).

Essa recondução ao pensamento simbólico se faz por meio das redundâncias de imagens como também das evocações nas preces, como aponta a historiadora inglesa e pesquisadora da magia renascentista Frances Yates. Ao explorar a magia natural e o conceito de *spiritus*[18] em Ficino, a autora, também apoiada nos trabalhos de Walker, faz uma distinção entre *magia vocal* ou *auditiva* e *magia simpática* ou *talismãnica*. O que fundamentalmente diferencia os tipos de magia, segundo Yates, é que a magia simpática (talismãnica) opera por meio de imagens como os talismãs, os círculos mágicos, pentagramas. De outra forma, a magia vocal (auditiva) é feita por meio da música e da voz, ela é encantatória (YATES, 1988, p. 92).

Pelas características que acima destaquei a respeito da prece e da magia, a saber: 1. a tendência a unificar realidades percebidas como fragmentadas; 2. os componentes visuais ou imagéticos; 3. o componente auditivo e vocal; aproximo a reza do terço da

---

[18] De acordo com Yates: *Para Ficino, "atrair para a terra a vida dos céus" só é possível se se usar o spiritus como um canal por meio do qual se difunde a influência das estrelas. Entre a alma e o corpo do mundo, há para ele um spiritus mundi, impregnado em todo o universo, e graças ao qual as influências estelares descem até o homem, que as absorve através de seu próprio espírito, e até o corpus mundi. (...) para atrair o spiritus de um determinado planeta, devem ser utilizados os animais, plantas, alimentos, perfumes e cores associados a ele* (YATES, 1988, p. 81-82).

evocação, ao invés da prece. E neste sentido me oponho à Marcel Mauss (MAUSS, 1979). Ainda que para esse autor o indivíduo desempenhe um importante papel nas representações religiosas no que toca à dinâmica e a reprodução da prece, o que determina o sentido e o significado últimos desse fenômeno para Mauss é o meio social. De outra forma, penso que não exista anterioridade ontológica na construção simbólica da evocação, isto é, não há proeminência ou sobreposição dos níveis de sentido (sócio-cultural, biológico ou psíquico). A evocação é uma disposição interior centrada em imagens, na contemplação e na vocalização, como acontece na dinâmica da reza do terço. Todos esses elementos atuam na construção da inteligibilidade de todas as coisas, deste e de outros mundos, como o céu, o inferno e o purgatório.

VI. O Céu, o Inferno, o Purgatório

Segundo Zygmunt Bauman, para que a angústia ante o destino eterno – ir para o céu, para o purgatório ou para o inferno – possa prevalecer sobre as preocupações cotidianas – doença, desemprego, solidão – ela necessita de um grande esforço psíquico (BAUMAN, 1998, p. 211). No entanto, compreendo que essa angústia pode assumir outras formas, transfigurar-se – eufemizar-se, nos termos da antropologia do imaginário – e disseminar-se pelos meandros da vida cotidiana, nas formas de uma *consciência angustiante* ou de uma *ansiedade criadora* (MORIN, 1975, p. 143-145)[19]. Para Rubem Alves, a transformação da consciência é sempre acompanhada por uma metamorfose da

[19] De acordo com o psicólogo Thorwald Dethlefsen, essa consciência independe da adesão à religião cristã, ela é parte estruturante da cultura ocidental (DETHLEFSEN, 1997, p. 69).

visão de mundo da alma religiosa (ALVES, 1998, p. 149). Na iniciação essa dinâmica de uma angústia criativa, ou religiosa como a denomino, faz com clareza, pois, a configuração de uma nova identidade implica na reconstrução do espaço e do tempo, tornando-os sagrados.

O *paraíso*, a *eternidade*, o *porvir*, o *outro mundo* ou uma das *mansões do além* são muitas vezes sinônimos do que os manuais de teologia e o catecismo da Igreja denominam, *Céu*. Alguns fiéis não souberam dizer-me como será o céu, outros afirmam que é um outro mundo, separado das coisas terrenas, para o qual os salvos irão e, que lá, serão como os anjos de Deus e usarão vestes brancas. Há aqueles que acreditam que ao chegar ao paraíso encontrarão todos os parentes que já morreram. Outros pensam que o céu começa aqui na terra, na *vivência da gente*, como disse uma de minhas entrevistadas, dona Ana. Segundo o teólogo Antonio Royo Marin, o céu é a cidade dos bem-aventurados, lugar no qual homens e mulheres desfrutarão de uma felicidade total e inesgotável (MARIN, 1965, p. 458). O catecismo, por sua vez, define o céu como o lugar no qual as almas em estado perfeito de graça participam de uma comunhão sem igual com a Trindade, a Virgem Maria, os anjos e todos os santos (CATECISMO, 2000, p. 298).

O inferno é descrito pelas rezadeiras do terço como um *lugar terrível*, com fogo e repleto de demônios armados com forcados. É um *lugar feio*. Outros ainda, como dona Mirian quando questionada a respeito do que seria o inferno citou a *parábola do rico e de Lázaro*[20] que encontramos no Evangelho de Lucas. Essa rezadeira do terço diz

[20] Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino e cada dia se banqueteava com requinte. Um pobre, chamado Lázaro, jazia a sua porta, coberto de úlceras. Desejava saciar-se do que caía da mesa do rico. E até os cães vinham lamber-lhe as úlceras. Aconteceu que o pobre morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico e foi sepultado. Na mansão dos mortos, em meio a tormentos, levantou os olhos e viu ao longe Abraão e Lázaro em seu seio. Então exclamou: 'Pai Abraão, tem piedade de mim e manda que Lázaro molhe a ponta do dedo para me refrescar a língua, pois estou

ter ouvido dos *antigos* que a estrada que conduz ao inferno é muito bonita, mas, quando se chega a um ponto onde não há mais retorno, tudo se modifica em trevas. O Catecismo conceitua o inferno como o lugar ou o estado para onde irão as pessoas que voluntariamente se auto-excluiram da comunhão com Deus. Assim, a principal penalidade do inferno é a separação eterna do Criador (CATECISMO, 2000, p. 291-292), além do que, o magistério da Igreja afirma que o fogo do inferno não é metafórico, é real (MARIN, 1965, p. 317)[21]. A palavra inferno deriva do latim *infernus*, que significa *mundo inferior, o que está abaixo* que, por sua vez, foi a tradução feita por São Jerônimo do vocábulo hebraico *sheol* e de *hades* no idioma grego[22]. Entretanto, é o termo *geena*[23] que, simbolicamente, melhor representa o imaginário em torno dos

---

atormentado nesta chama'. Abraão respondeu: 'Filho, lembra-te de que recebeste teus bens durante tua vida, e Lázaro por sua vez os males; agora, porém, ele encontra aqui consolo e tu és atormentado. E além do mais, entre nós e vós existe um grande abismo, a fim de que aqueles que quiserem passar daqui para junto de vós não o possam, nem tampouco atravessem de lá até nós'. Ele replicou: 'Pai, eu te suplico,envia então Lázaro até a casa de meu pai, pois tenho cinco irmãos; que leve a eles seu testemunho, para que não venham eles também para esse lugar de tormento'. Abraão, porém, respondeu: 'Eles têm Moisés e os Profetas; ouçam-nos'. Disse ele: 'Não, pai Abraão, mas se alguém dentre os mortos for procurá-los, eles se arrependerão'. Mas Abraão lhe disse: 'Se não escutam nem a Moisés nem aos Profetas, mesmo que alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão' (LUCAS, 2004, Cap. 16, vers. 19-31).

[21] Há outro aspecto da doutrina do inferno que é afirmado no meio católico como também no meio protestante tradicional e no movimento pentecostal, trata-se da idéia do *verme da consciência* que é uma espécie de remorso profundo vivenciado por aqueles que não se arrependeram de suas obras más e têm a consciência que passarão a eternidade em trevas. Royo Marin aponta a origem dessa *realidade de fé* em alguns textos da Escritura que se seguem: 1. *Eles sairão para ver os cadáveres dos homens que se rebelaram contra mim, porque o seu verme não morrerá e o seu fogo não se apagará* (ISAÍAS, 2004, Cap. 66, vers. 24); 2. *Ai das nações que se levantarem contra a minha raça! O Senhor Todo-Poderoso as punirá no dia do juízo. Porá fogo e vermes em suas carnes, e chorarão de dor eternamente* (JUDITE, 2004, Cap. 16, vers. 17); 3. *Humilha-te profundamente, porque a punição do ímpio é o fogo e o verme* (ECLESIÁSTICO, 2004, Cap. 07, vers. 19). 4. *E se tua mão te escandalizar, corta-a: melhor é entrares mutilado para a Vida do que, tendo as duas mãos, ires para a Geena, para o fogo inextinguível* (...) *onde o verme não morre e onde o fogo não se extingue* (MARCOS, 2004, Cap. 09, vers. 44, 48). Ainda posso citar outro episódio da Bíblia no qual Jesus afirma: *Mas eu vos digo que virão muitos do oriente e do ocidente e se assentarão à mesa no Reino dos Céus, com Abraão, Isaac e Jacó, enquanto os filhos do Reino serão postos para fora, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes* (MATEUS, 2004, Cap. 08, vers. 11-12).

[22] Sobre a origem da palavra *sheol* há uma sugestão interessantíssima da pesquisadora junguiana Rivkha Scharf Kluger: *Quanto à etimologia de sheol: em princípio, julgava-se que provinha da raiz sha'al, que significa pedir, reivindicar* (KLUGER, 1999, p. 171). Reivindicação que remete a sentença divina sobre o gênero humano (...) *tu és pó e ao pó tornarás* (GÊNESIS, 2004, Cap 03, vers. 19).

suplícios das almas desobedientes. Hoyo Marin classificou a geena como *o esgoto e o ânus de Jerusalém* (MARIN, 1965, p. 301).

É um lugar de sofrimento das almas. É só escuridão. É pior que o inferno. Essas foram algumas afirmações que recolhi em campo sobre o purgatório. Ao que me parece, o purgatório é um local de transição, é possível sair dele quando se consegue uma *graça* ou se alcança a glória de Deus. É um local de purgação de pecados menores, mais leves[24]. A alma pode se arrepender e se converter, portanto, salvar-se, no purgatório. Ao menos é o que mostra o Catecismo quando diz que aqueles que morrem e não estão plenamente purificados de suas faltas e pecados têm que necessariamente passar por um período de *purgação*, de depuração, com a finalidade de se alcançar a graça e poder desfrutar das alegrias do céu (CATECISMO, 2000, p. 290). Royo Marin aponta o Concílio II de Lyon (1274), o Concílio de Florença (1439) e o Concílio de Trento

---

[23] *Geena* é a tradução grega para *Ge Hinnom* palavra que no idioma hebraico significa *Vale de Hinnom*. Este vale ficava fora dos muros de Jerusalém e, neste lugar, eram realizados os cultos e os sacrifícios ao deus Moloc. Crianças eram atiradas vivas em braseiros durante essas cerimônias. Josias, rei israelita, foi quem acabou com esse culto e declarou o lugar impuro. A população de Jerusalém costumava lançar todo tipo de dejetos nesse vale, como também, cadáveres de animais e corpos de condenados a morte. Costumava-se também lançar enxofre nesse lugar e atear fogo para diminuir o mau cheiro (MARIN, 1965, p. 301). Michel Maffesoli no texto *A conquista do presente* faz referência à Geena: *o mundus é o buraco, o abismo, a profundeza tenebrosa, a passagem obrigatória para o acesso à luz, a sujeição necessária. O mundus é a fossa onde se joga os recém-nascidos recusados pelo pai,é ainda o lugar onde são jogados o lixo, os condenados à morte, etc. – que é maldito, danado, isto é, sagrado* (MAFFESOLI, 2001, p. 82). A Geena era um lugar de decomposição e claramente simboliza a finitude humana.

[24] O catecismo da Igreja assim classifica os pecados: 1. pecado venial, *deixa subsistir a caridade, embora a ofenda e fira.* (...) *comete-se um pecado venial quando não se observa, em matéria leve, a medida prescrita pela lei moral, ou então quando se desobedece à lei moral em matéria grave, mas sem pleno conhecimento ou sem pleno consentimento. O pecado venial enfraquece a caridade; traduz uma afeição desordenada pelos bens criados; impede o progresso da alma no exercício das virtudes e a prática do bem moral; merece penas temporais. O pecado venial deliberado e que fica sem arrependimento dispõe-nos pouco a pouco a cometer o pecado mortal. Mas o pecado venial não quebra a aliança com Deus. É humanamente reparável com a graça de Deus;* 2. pecado mortal, *requer pleno conhecimento e pleno consentimento.* (...) *é uma possibilidade radical da liberdade humana, como o próprio amor. Acarreta a perda da caridade e a privação da graça santificante, isto é, do estado de graça. Se este estado não for recuperado mediante o arrependimento e o perdão de Deus, causa a exclusão do Reino de Cristo e a morte eterna no inferno;* 3. pecados capitais, *são chamados capitais porque geram outros pecados, outros vívios. São o orgulho, a avareza, a inveja, a ira, a impureza, a gula, a preguiça ou acídia*; 4. pecados que bradam ao céu, *bradam ao céu o sangue de Abel; o pecado dos sodomitas; o clamor do povo oprimido no Egito; a queixa do estrangeiro, da viúva e do órfão, a injustiça contra o assalariado* (CATECISMO, 2000, p. 497-500).

(1534-1563) como o fundamento da crença no purgatório (MARIN, 1965, p. 385)[25]. Participei de inúmeras reuniões de reza do terço que tinham entre as intenções a purificação das almas que estão no purgatório[26], como afirma dona Helena: *A gente lê os mistérios, fala o que acontece em cada mistério, depois reza o pai nosso e as dez ave-marias pensando neste mistério. Rezando pelas almas dos mortos* [que estão no purgatório] *para salvá-las*.

VII. O Fim dos Tempos

O Apocalipse, o Armagedom, o Juízo Final são algumas das imagens que circulam no meio cristão, tanto católico como evangélico, para designar o que popularmente conhece-se como o *fim do mundo*[27] ou *fim dos tempos*, isto é, quando o tempo, a história humana é encerrada. Sobre o fim do mundo, Ney de Souza narra um episódio interessante na história do Estado de São Paulo, no belo texto *Catolicismo em São Paulo*. O autor diz que além do discurso médico – que se pretende hegemônico quando o assunto é a saúde e o controle dos corpos em nossa sociedade – a imaginação popular pensava as adversidades do período histórico em que vivia, o começo do século

---

[25] Além do magistério eclesial, o mesmo autor ainda cita a Escritura para afirmar o dogma do purgatório: *Eis porque ele mandou oferecer esse sacrifício expiatório pelos que haviam morrido, a fim de que fossem absolvidos do seu pecado* (II MACABEUS, 2004, Cap. 12, vers. 45).

[26] Existe uma curiosa devoção popular às *treze almas benditas do purgatório* ou simplesmente *oração das treze almas*: *atendei aos meus pedidos e livrai-me dos males e daí-me sorte na vida. Segue meus inimigos que os olhos do mau não me vejam, cortai as forças dos meus inimigos. Minhas treze almas benditas e entendidas se me fizerem alcançar esta graça, ficarei devota, e mandarei publicar esta oração* (ALBUQUERQUE, 2004, p. 68-69).

[27] O tema do juízo final é muito corrente no imaginário cristão, o jornal *O Estado de São Paulo*, de 05 de Abril de 2011, trouxe uma manchete sobre um grupo protestante fundamentalista dos EUA denominado *Family Radio* que divulgava, nas cidades de Belo Horizonte/MG e do Rio de Janeiro/RJ, a data do fim do mundo, que ocorreria em 21/05/2011.

XX, como sinais do fim do mundo. A primeira guerra mundial, a gripe espanhola e a fome eram compreendidas como manifestações da ira de Deus contra uma humanidade pecadora (SOUZA, 2004, p. 445).

Muitas rezadeiras do terço com as quais conversei disseram não acreditar num possível fim do mundo: *Fim de mundo é quando a gente morre* ou, em outro momento e no mesmo sentido, afirma mais uma outra devota: *fim de mundo somos nós mesmos, morreu, acabou!* Outra rezadeira do terço contou-me que o *fim do século* vai acontecer e está muito próximo, sua avó já dizia que o primeiro século acabou em água, numa clara referência ao dilúvio, o segundo século, por sua vez, acabará em fogo. Essa mesma devota recitou a seguinte oração que possui um certo tom de mistério, de um segredo que carece ser interpretado pela rezadeira do terço: *Venha seara de fé, venha apagar o fogo, a de vir dois pecados, venha salvar o povo!*

VIII. O Processo Migratório como Degredo

> Salve Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve! A Vós bradamos, os degredados filhos de Eva; a Vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei, e depois deste desterro mostrai-nos Jesus, bendito fruto de vosso ventre, o clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria (Oração *Salve Rainha*).

Tal qual a experiência da expulsão do jardim no Éden no imaginário católico – como aparece na oração da *Salve Rainha* – a migração forçada marcou profundamente a alma das rezadeiras de terço, essas degredadas filhas de Eva. Foi a partir da década de

1960 que se processou um intenso êxodo rural de homens e mulheres que buscavam nas cidades melhores condições de existência: acesso à saúde e educação públicas, trabalho. Aqui se estabelecem relações de homologia entre o mito judaico-cristão e a experiência de migração vivenciada pelas rezadeiras do terço, *é um mito que, pelas homologias e semelhanças permite compreender as situações a partir de outras homologias* (DURAND, 1983, p. 21) ou ainda, segundo o mesmo autor, *a percepção do mundo, as objetivações da consciência, apenas adquirem sentido por meio do encadeiamento subjetivo do imaginal* (DURAND, 2008, p. 146). Como exemplo da dinâmica na qual o fiel re-interpreta acontecimentos cotidianos a partir de categorias religiosas, posso citar o depoimento do senhor Ademar:

> Minha avó paterna era espanhola, ela rezava o terço uma vez por mês, ela reunia o pessoal da região e rezava o *terço do agradecimento da vida*. Eles rezavam umas ave-maria do mesmo jeito, mas, só que a cada 10 ave-marias fazia-se um agradecimento pela vida. Um porque tinha conseguido atravessar o mar, o outro por ter chegado e se deu bem na vida. Eu me lembro que eles rezavam para o protetor dos navegantes, eles rezavam meditando na passagem de quando Jesus acalmou o mar e os seus discípulos ficaram assustados perguntando: quem era aquele homem? Pois, assim como Deus acalmou o mar para os seus discípulos também acalmou o mar para a gente [os migrantes europeus]. Porque naquela época, no final da guerra, houve uma migração grande de europeus pra cá.

Essa compreensão profunda a partir do mito se trata também da recondução imaginal, como vimos anteriormente neste capítulo. É a apropriação simbólica de eventos e situações que são agregados à consciência, como é o caso da experiência da migração que será interpretada como um degredo. Nessa nova configuração da identidade, a alteridade e esta manifestou-se para esses migrantes por meio de relações que foram se estabelecendo no interior de novos referenciais, cujo eixo é a acumulação

capitalista. O homem simples se viu obrigado a apreender subjetivamente as trocas mediadas pelo dinheiro, pelas leis jurídicas, pelos documentos. De igual modo, a percepção do tempo como cíclico e organizado em torno das atividades do plantar e do colher é transfigurada por uma linearidade temporal construída em torno da vivência dessa migração forçada, como aponta outro depoimento do senhor Ademir:

> As culturas [agrícolas] não tinham mais preço devido a um usineiro muito grande lá, ele começou a comprar todas pequenas culturas e lavouras que tinha lá. Todos que queriam vender ele comprava. Ele destruía tudo, as casas, o pasto, tudo para poder plantar a cana. A idéia dele era diferente, não era com animal que se trabalhava no campo como o pequeno agricultor, ele era industrializado, ele chegou com aquelas máquinas imensas derrubando árvores, arrancando cercas, tombando tudo. Novo Horizonte passou por um período muito difícil. Quem tinha um pouco de condição vinha para a cidade grande, como São Carlos, Araraquara e Ribeirão Preto.

Essa migração em massa, vivida pelas rezadeiras do terço, era uma das características da *modernização trágica*, processo que envolvem os mecanismos de exploração, de expropriação, de dominação e de exclusão que acabaram por transformar camponeses em trabalhadores urbanos (MORAES, 1999, p. 15). No Estado de São Paulo, no período compreendido entre 1960-1980 cerca de 2,5 milhões de pessoas deixaram o campo em rumo às cidades, habitando em bairros periféricos (MORAES, 1999, p. 219-220; 2001, p. 102). Como é o caso das rezadeiras do terço que eu pesquiso, que vivem no bairro Jardim Real, na periferia de São Carlos, junto à Rodovia Washington Luiz.

Quanto à migração ser compreendida como um degredo, Moraes afirma ainda que o conceito de *expropriação* deve ser entendido concomitantemente como *expropriação objetiva* e *expropriação subjetiva*. As marcas deixadas pela migração do campo para a cidade caracterizam-se pela ausência de categorias subjetivas que dêem conta de apreender esse novo mundo que se revela aterrorizante. A expropriação objetiva é uma expressão do espólio das condições mínimas de existência material, como a terra para o plantio (MORAES, 1999, p. 58-59). Abaixo, algumas datas consideradas importantes que explicitam o processo migratório e as transformações no campo no Brasil.

Em 1850 é implantada a universalização jurídica da propriedade privada da terra. Já em 1886, dois anos antes da abolição da escravatura, houve imigração em massa de trabalhadores estrangeiros para o Brasil, sobretudo, italianos. Em 1888 é instituído o trabalho assalariado em decorrência do fim do escravagismo (MARTINS, 1973, p. 14-16). A partir da década de 1950 aparece o desenvolvimentismo ideológico que condenava um suposto atraso no campo e reclamava uma maior produtividade. Entretanto, é na década de 1960 que se inicia um intenso êxodo rural rumo às cidades o que ocasiona o processo de proletarização do homem e da mulher do campo, o que caracteriza a modernização trágica. Também a partir desta data o Estado passa a intervir nas formas de produção e nas relações de trabalho que se processavam no campo. Os cafezais começam a ser erradicados e há uma diversificação das culturas agrícolas (MORAES, 1999, p. 62-63).

Em 1973, com a lei 5.889, é decretado o fim do colonato e instituem-se outras relações de trabalho em meio rural. No mesmo período surge a figura do *bóia fria*. ´o bóia fria que suprirá a demanda pela mão de obra na lavoura de cana de açúcar com a criação, em 1975, do Proálcool, cujas medidas garantiram o monopólio da terra;

aumento da produção e da produtividade em decorrência da industrialização que chegava ao campo. A lei e as relações trabalhistas no campo modificam-se novamente em 1978. A legislação trabalhista passa a definir *trabalhador eventual* ou *temporário* como aquele cujo trabalho não ultrapassasse 90 dias, o que em muito prejudicou o camponês (MORAES, 1999, p. 66-67).

A migração do campo para a cidade foi vivenciada pelas rezadeiras do terço como um *dilema* ou como uma *tragédia*, como já aludi. Os conceitos fazem referência a situações e experiências contraditórias que só podem ser elaboradas mediante e sob a mediação do recurso mítico. Somente enquanto grupo é que essas especialistas do sagrado popular conseguiram sobreviver na cidade. A experiência da migração, o fato de se identificar com o *povo simples da roça*, como diz dona Jacinta, conduz a rezadeira do terço a compreender a existência como uma provação, uma etapa de suas vidas caracterizada como um *vale de lágrimas*, um *desterro*, um *degredo*, como sugere a oração da *Salve Rainha* em epígrafe. A fala do senhor Ademar é bem ilustrativa dessa vivência da migração como um sofrimento:

> A vida na roça é muito mais sofrida [em relação à vida na cidade]. Principalmente quando a gente trabalhava por ordem. Era como o ritmo de uma fabrica, seis da manha tinha que trabalhar, tal hora você descansava, tal hora almoçava, era sofrido. Mas, o sofrimento maior era quando você via alguém machucado, aquelas feridas bravas que davam na gente, eu fui conhecer vacina aqui na cidade, então dava aqueles tumores, feridas que marcavam a pele da gente. Não tinha dinheiro para comprar remédio. Como ir até a cidade comprar remédio? Eram três dias andando. Quando a gente veio para a cidade sofremos com as adaptações, os limites de espaço. Depois que a gente conseguiu emprego, pegar o ritmo da cidade mudou a mil maravilhas.

Paula Carvalho, apoiado em Gilbert Durand e Edgar Morin, pensa uma *angústia original* que se caracteriza pela percepção e consciência da morte (PAULA

CARVALHO, 1994, p. 75). Em Nietzsche, a *má consciência* no Ocidente tem sua origem na idéia de *sacrifício* como eixo do pensamento cristão. Por um lado, sacrifício da liberdade, do orgulho e da confiança do homem e da mulher em si mesmos. Para esse autor, a fé cristã é auto-mutilação, auto-escarnecimento e solidão, s*eu pressuposto é que a submissão do espírito seja indescritivelmente dolorosa* (NIETZSCHE, 2005, p. 48). E a produção desse sofrimento se dá por meio do que Nietzsche denomina as *três prescrições dietéticas*: 1. solidão; 2. jejum; 3. abstinência sexual (NIETZSCHE, 2005, p. 49).

Prescrições estas que incidem sobre o corpo e que, subjetivamente, potencializam o sentimento de culpa peculiar à tradição cristã (NIETZSCHE, 2001, p. 79). Assim, a má consciência tem sua raiz no Cristianismo e compõe estruturalmente a condição humana: *a má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença* (NIETZSCHE, 2001, p. 76-77). No caso das rezadeiras do terço, a causalidade da angústia (a má consciência) pode ser muito distinta da que Nietzsche se refere e critica em relação ao conceito pecado estabelecido no Ocidente cristão. A angústia vivida pelas rezadeiras do terço é religiosa, pois, na medida em que implica numa re-configuração do sistema simbólico da fiel isto é, é um sentimento que tende à criação e não à paralisação das forças psíquicas e sócio-culturais da imaginação. Por exemplo, a iniciação da rezadeira do terço é um dos momentos em que isso se dá, entretanto, o sistema é aberto e dinâmico o que implica em uma constante re-elaboração estrutural frente à alteridade. O *vir-a-ser* da devota está em constante metamorfose.

Angústia, sofrimento e dor vividos por meio do corpo também compõem o *vir-a-ser* criativo acima citado. Na iniciação das rezadeiras do terço – que se desenrola ao longo da vida – cada problema é tratado como algo a ser transposto, toma as formas de

uma provação, como foi a experiência de migração dessas devotas. As análises de Roger Bastide sobre a oração e o estudo de Jean Cazeneuve sobre os rituais religiosos são interessantes para alargar a nossa compreensão sobre as relações que se processam entre a angústia religiosa e a ritualização do cotidiano como respostas culturais aos desenraizamentos conduzidos pelo fenômeno migratório. Bastide compreende a oração em três níveis: 1. no corpo; 2. no psiquismo; 3. no meio social. É uma comunicação assimétrica entre homens e deuses, isto é, a oração também implica em relações desiguais que se processam entre os seres humanos e a divindade e que possuem como eixo a *dívida* ao invés da *dádiva*.

Entretanto, a dinâmica desse fenômeno social, que é a oração, é a superação dessa assimetria ou dualidade – homem/deus, profano/sagrado – entre outras oposições, em um movimento espiralado ascendente que, na recorrência ou redundância dos temas e dos símbolos, vão conferindo sentido ao que anteriormente era percebido como caótico. O sujeito é colocado e se impõe no interior de um dilema que não é outro que não o da existência. Tal análise de Roger Bastide sobre os ritos religiosos conflui com a compreensão de outro sociólogo francês, Jean Cazeneuve. Esse autor afirma que as atitudes rituais são, em última instância, uma resposta aos sentimentos de angústia, de espanto e de fascínio suscitados ante o numinoso (CAZENEUVE, s/d, p. 29-31).

IX. A Salvação como Resposta à Angústia Religiosa

Para muitos, pensar em salvação pode parecer uma questão menor, sem importância. Entretanto, o tema é carregado de motivos existenciais e antropológicos. O problema fundamental para a pessoa que busca uma orientação religiosa é o que se deve

fazer para alcançar a salvação. Para a cultura cristã, *ser salvo* significa a inscrição da individualidade nos domínios do Eterno, isto é, o fim do problema da morte com o advento da Vida Eterna. Agora, a questão que se coloca é: Como saber que se é salvo? Quais preceitos devem ser praticados para salvar-se? No que depositar a fé para alcançar a eternidade? [28] O problema da salvação não é tão simples quanto parece e, antropologicamente, envolve a questão da dádiva e a compreensão da lógica de pensamento dos grupos de reza do terço.

Ensina a ortodoxia eclesial que toda a criação, em especial, o ser humano, foi feita *em estado de caminhada – in statu viae* – isto significa que todas as coisas concorrem para um objetivo, uma condição de perfeição última. O homem e a mulher cooperam junto a Deus na obra da criação por meio de: 1. suas ações; 2. suas orações; 3. seus sofrimentos. O ser humano, segundo a tradição judaico-cristã, foi criado à imagem e semelhança de Deus. Além do corpo físico, há no homem e na mulher um princípio espiritual denominado *alma*. Tal como Deus, o homem é diverso em sua unidade. *Corpore et anima unus*, uno de alma e corpo. O homem foi criado livre, em um *estado de santidade e de justiça original*, no qual participava da presença da divindade cotidianamente. Essa harmonia foi rompida com o advento do pecado, a queda.

Quando questionei algumas pessoas sobre o que elas acreditavam ser pecado, as respostas eram taxativas: o maior pecado de todos é matar outro ser humano. O roubo também é considerado um grave pecado, mas, é atenuado se o que motiva a ação ilícita é a fome. O adultério também foi citado e, em um único caso, usar roupas *escandalosas* é considerado uma falta também. No entanto, a ortodoxia eclesial ensina que *pecado é*

[28] Nos evangelhos aparece – enquanto *arquétipo* dessa condição de angústia religiosa – o *moço rico* que interpela a Jesus no anseio de decifrar os segredos da salvação: *Mestre, que farei de bom para ter a vida eterna?* E Cristo responde ao jovem que guarde os mandamentos da Lei de Moisés e, insatisfeito com a resposta, o moço responde: *Tudo isso tenho guardado. Que me falta ainda?* (MATEUS, 2004, Cap. 19, vers. 16, 20).

um abuso da liberdade que Deus dá às pessoas criadas para que possam amá-lo e amar-se mutuamente (CATECISMO, 2000, p. 110). O pecado original introduz a desordem no sistema divino, o homem que foi criado para viver para sempre, agora, defronta-se com o dilema da finitude.

Max Weber – no clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo* – classificou a *angústia religiosa* como sentimentos suscitados frente ao problema da graça e da salvação. O sociólogo aponta a existência de estímulos psicológicos oriundos dos sistemas de crença (doutrinas e dogmas religiosos) e das práticas cotidianas dos fiéis. Esses estímulos orientam condutas e compõem a visão de mundo dos crentes, pois, desdobram-se em códigos morais e de comportamento dotados de sentido. O problema da salvação da alma como preocupação central do protestante, expressa como esses estímulos psicológicos tendem a produzir angústia na medida em que se buscam respostas consideradas fundamentais para a alma religiosa, a saber: 1. Como reconhecer-se como um dos eleitos de Deus? 2. Quais os sinais que garantem a certeza de minha salvação? A resolução desse dilema para o protestantismo calvinista se dá neste mundo por meio da idéia de *vocação* para o trabalho, a vida secular estava divinizada e a experiência religiosa cotidiana secularizada.

A resolução do mito salvacionista, no interior do Protestantismo, pode ter configurações diferentes da apontada por Max Weber. Ao invés de priorizar o racionalismo bíblico, as denominações protestantes de orientação pentecostal enfatizam a atualidade dos dons espirituais, a cura divina, o exorcismo, a teologia da prosperidade. Essas ênfases indicam limites que orientam práticas rituais e comportamentos dos fiéis. Existe uma *macro cultura pentecostal*[29] cujos símbolos são manipulados e

[29] Sobre a macro cultura pentecostal posso citar dois importantes pesquisadores que estudaram o movimento pentecostal, em primeiro lugar Regina Novaes: *o que permite classificar todas as*

reinterpretados, o que engendra novas ênfases religiosas. A dinâmica imaginal desses grupos explicita a subjetividade dos fiéis em suas reconfigurações da religião cristã e, sobretudo, como essas denominações se relacionam com outros grupos, Igrejas, centros e terreiros do campo religioso. No Pentecostalismo, a vivência e a experiência dos dons[30] espirituais se sobrepõem ao racionalismo bíblico característico das denominações evangélicas históricas (ROLIM, 1985, p. 226).

Os componentes internos do pensamento, aos quais Maurice Godelier se refere, têm como atributo: 1. apresentar todo o tipo de realidade; 2. interpretar, classificar; 3. organizar, ordenar; 4. legitimar, ilegitimar. Todas essas propriedades estão articuladas e têm como objetivo a produção de sentido e significado a todas as coisas que se apresentam ao pensamento (GODELIER, 1981, p. 189). Quando as relações sociais são baseadas nos códigos de reciprocidade (dar, receber, restituir) existe a *dádiva*. De outra maneira, caso as relações sociais tenham por substrato a derruição desses mesmos códigos de reciprocidade instaura-se a *dívida*, as relações de dominação e de exploração (GODELIER, 1981, p. 197). Essa compreensão do autor a respeito da dádiva e da

---

denominações como pentecostais é, sobretudo, o núcleo doutrinário comum. Não se trata de crenças particulares. Sua especificidade reside na maior ênfase em certos aspectos da doutrina cristã, a saber: na crença da atuação do Espírito Santo sobre os fiéis contemporâneos, na busca de santificação através do desprezo à sabedoria humana e aos valores do mundo, e na espera pela segunda vinda de Cristo, quando os crentes serão resgatados e os não crentes condenados (NOVAES, 1985, p. 16). E, agora, Ricardo Mariano: *práticas rituais, correntes teológicas, técnicas evangelísticas não respeitam fronteiras denominacionais nem circulam somente numa determinada vertente evangélica* (MARIANO, 1999, p. 47).

[30] Para exemplificar a criatividade das religiões populares na reinvenção do sagrado, encontrei entre os fiéis da Igreja Assembléia de Deus subdivisões a cada dom mencionado na Bíblia: 1) *dons de curar*, subdividem-se em: a) *cura de doenças espirituais* (desfaz trabalhos de feitiçaria e macumba); b) *cura de doenças materiais* (AIDS, câncer, pneumonia etc.); 2) *profecia* (capacidade de conhecer o passado e de prever o futuro); 3) *dom de revelação* (parece ser um dom que permite trazer luz sobre alguma coisa ou fato oculto); 4) *dom de sonhos* (mensagens premonitórias durante o sono e/ou interpretação das mesmas); 5) *dom de discernimento dos espíritos*, estabelece distinções entre o falso e o verdadeiro: a) capacidade sobrenatural de saber se alguém está mentindo; b) classificação das *coisas de Deus* e das *coisas do diabo* (RICCI, 2007, p. 57-58).

dívida é importante para delinear as relações que se estabelecem entre a rezadeira do terço e a Igreja Católica enquanto instituição.

A identidade da rezadeira do terço parece ter como fundamento um gradiente de pertencimentos. As devotas se reconhecem como católicas e, no interior dessa orientação religiosa, elas se definem como rezadeiras do terço, como já aludi. Apesar de algumas de suas práticas rituais não serem reconhecidas por uma parte mais ortodoxa do Catolicismo, o que faz com que essas devotas permaneçam vinculadas à Igreja? Porque não assumir amplamente a prática da benzeção ao invés de restringi-la a uns poucos familiares ou a crianças, como o fazem dona Estela e dona Mirian? O que impede dona Helena de aderir ao Pentecostalismo apresentado pelo seu filho crente, já que ela não aceita se submeter ao padre em confissão? O que faz com que dona Emilia não assuma a condição de espírita, uma vez que aceita a reencarnação das almas? Qual a motivação de dona Emilia em participar ativamente dos sacramentos da Igreja, além dos grupos de reza do terço na condição de coordenadora? Em todos esses casos, porque então a continuidade e não a ruptura coma Igreja? Penso que seja por vivenciarem a *dívida original* na busca cotidiana pela dádiva suprema, a salvação.

Ter muita fé, praticar a bondade e a caridade, acreditar em Deus, seguir a religião *direitinho*. Foram algumas das respostas que obtive quando perguntei sobre a salvação e os meios de consegui-la. A resposta de dona Ana, quando questionada sobre o sentido que ela atribuía à salvação, é elucidativa para se compreender a lógica do eufemismo na dinâmica do imaginário e a re-interpretação dos dogmas católicos, fazendo-os *descer* (do mundo abstrato/racionalista da ortodoxia eclesial) até a vivência/experiência simbólica das rezadeiras do terço:

> A salvação eu tenho pela vida inteira, é estar atento, aberto... pela graça de Deus, para poder ser salvo, não é? A salvação não tem fim. A gente viver com Deus tem que ter fé até a última hora. Deus está pronto para salvar a gente, mas, a gente em um minuto pode cair em pecado. Então, numa vida inteira a gente tem que tentar se converter. A conversão não vem em uma hora e acaba em outra. Você tem que ser convertido em uma vida inteira. Tem que viver com o coração aberto na fé, na oração.

Como já aludi na introdução desta tese, mesmo a sociologia clássica admitia a que para o sujeito religioso as representações sociais como as da morte, da doença e do pecado são vivenciadas de maneira semelhante, a consciência coletiva aproxima esses fenômenos no nível das representações (MAUSS, 2005, p. 15; DURKHEIM, 2000, 341). Laplantine lembra que a palavra *salvação* pode significar *conservação de si*, do indo-europeu *san*, que é a raiz das palavras latinas *sanitas* (saúde) e *salvatus* (salvação) (LAPLANTINE, 2004, p. 218). Conservação de si que, para dona Ana se faz no dia a dia, como vimos acima. Também se faz no exercício da caridade e na dependência da divindade em detrimento da instituição eclesial, como mostra dona Helena: *Ah... salvação! Acho que é a pessoa ser bondosa, ter muito amor. Assim, a gente consegue ter uma salvação no mundo. Porque se você for uma pessoa ruim você não vai ter salvação. Só Deus para nos salvar.*

Contudo, o magistério da Igreja Católica sobre esse tema assevera sem a mediação institucional da Igreja não é possível atingir a plenitude da redenção[31], isto é,

---

[31] (...) *esta Igreja, peregrina na terra, é necessária para a salvação. Só Cristo é mediador e caminho de salvação: ora, ele torna-se-nos presente no seu corpo que é a Igreja; e, ao inculcar expressamente necessidade da fé e do batismo, ao mesmo corroborou a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pela porta do batismo. Por conseguinte, não poderão salvar-se aqueles que, sabendo que Deus a fundou por Jesus Cristo como necessária à salvação, se recusam a entrar ou a perseverar na Igreja católica* (LUMEN GENTIUM, 2002, p. 121). Outro documento do Concílio Vaticano II também afirma: (...) *só pela Igreja católica de Cristo, que é o instrumento geral da salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios de salvação. Cremos também que o Senhor confiou todos os bens da nova Aliança no único colégio apostólico, a cuja testa está Pedro, com o fim de constituir na terra o único corpo de Cristo. è necessário que a ele se incorporem plenamente todos os que de alguma forma já pertencem ao Povo de Deus* (UNITATIS REDINTEGRATIO, 2002, p. 220-221).

fora da Igreja não há salvação. Essa afirmação deve ser compreendida da seguinte maneira: somente um sacerdote[32], padre ou bispo, pode administrar os sacramentos. Excepcionalmente, mediante situações adversas, um diácono ou mesmo um leigo podem realizar o batismo, por exemplo. Uma vez que, a salvação implica em participar desses rituais, isto só é possível na medida em que persevero na Igreja católica.

Salvação exige adesão na perspectiva ortodoxa da Igreja Católica. Richard Tarnas atesta a gênese e o triunfo desse sentido jurídico da noção de salvação no ocidente cristão: *A prática e a teoria legal romana baseam-se na idéia de justificativa; transpostas estas para a esfera religiosa, o pecado era uma violação criminal de um relacionamento legítimo estabelecido por deus com o homem* (TARNAS, 2000, p. 179). A *má consciência* e o sentimento de culpa têm origem na idéia material de dívida, *na relação contratual entre credor e devedor* (NIETZSCHE, 2001, p. 53). É nessa complexa articulação entre a noção de salvação e as relações desiguais (de credor e de devedor) entre a divindade e o ser humano que a angústia religiosa é suscitada. É o desequilíbrio nas relações de reciprocidade e a proeminência da dívida, em detrimento da dádiva, que instauram o sentimento de angústia religiosa.

A idéia de salvação discutida acima permitiu que observássemos que ao lado da racionalidade dogmática caminha uma racionalidade de outra natureza, mais fluída e plural. Existem várias lógicas que operam em diferentes níveis de realidade em qualquer instituição, o que pode significar que os indivíduos não apreendem homogeneamente as representações produzidas no interior dos grupos como já mencionei. Nesse sentido, Kaes afirma que a dinâmica institucional envolve: 1. fornecer representações comuns e matrizes unificadoras; 2. dar um "status" às relações entre a parte e o todo; 3. unir os

---

[32] Excepcionalmente, mediante situações adversas, um diácono ou mesmo um leigo podem realizar o batismo por exemplo.

estados não integrados; 4. oferecer uma matriz simbólica cuja lógica articule o passado, o presente e o futuro; 5. indicar limites e transgressões; 6. assegurar a identidade; 7. dramatizar os movimentos pulsionais (KAES, 1991, p. 21).

As crenças, dogmas e valores, que a Igreja Católica defende e divulga, não incidem sobre os sujeitos de maneira uniforme e padronizada. No caso das rezadeiras do terço, soma-se a ortodoxia eclesial católica uma infinidade de outros *sistemas de sentido* advindos do mundo rural ou do meio urbano[33]. Agora, quando as instituições não correspondem mais às demandas sociais por sentido, resta aos indivíduos a angústia religiosa causada pela presença do que é percebido como *informulável* e ainda não-classificado, como a doença e o desemprego.

[33] A título de exemplo posso citar: 1. a *lógica do caipira*, para lembrar o belo texto de Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo*, que desvenda o cotidiano do homem simples, da roça, a partir dos modelos simbólicos fornecidos pelos "causos" contados e pela música sertaneja, as modas de viola; 2. na cidade, o contato com outras religiões força uma reestruturação do imaginário do devoto.

CAPÍTULO 04
Angústia Religiosa e a Iniciação da Rezadeira do Terço

> Através delas [as narrativas dos sujeitos] é que serão trazidos a lume as suas vivências: a sua história (o tempo), o seu corpo (o espaço), a sua estranheza (o outro), o seu fazer-se (a obra) (AUGRAS, 1994, p. 25).

Nos capítulos anteriores vimos como se constituem os grupos de reza do terço e como esses grupos respondem ao legado deixado pelo século XX. Neste capítulo veremos quais são as forças que os estruturam e como se processam os mecanismos de reprodução simbólica deste grupo social tão específico. Veremos ainda como a *alma* coletiva da rezadeira do terço se desvela na iniciação que ela faz ao saber rezar, um conhecimento complexo e peculiar. Enfim, trata-se de compreender a dinâmica simbólica implícita e co-implicada no processo de transmutação subjetiva do *caos* em *cosmo* na re-elaboração do mito salvacionista do Catolicismo, falando de um lugar também específico, o interior da religião popular. É por meio do trajeto antropológico, dos registros de imagens e das estruturas antropológicas do imaginário que conduzirei essa compreensão mítica da iniciação à reza do terço.

As Ciências Sociais têm pesquisado muito pouco os denominados processos iniciáticos. Talvez, por não perceberem que seja uma problemática relevante, ou devido às limitações das metodologias reducionistas e historicistas que pautam nossa tradição intelectual, ou ainda por considerarem o fenômeno da iniciação estranho ao meio urbano. Contudo, considero muito importante essa discussão sobre a iniciação ao dom no interior das Ciências Sociais, porque ela nos possibilita compreender os mecanismos de reprodução simbólica de grupos específicos e transcender as limitações da

epistemologia historicista, adentrar na epistemologia co-implicativa, na qual, homens, seres e coisas se regem pelo mesmo movimento cosmológico (DURAND, 2008, p.61).

Busco neste capítulo me orientar pelas seguintes questões: 1. os meios para se pensar um sujeito da religião popular que estrutura suas narrativas míticas em torno de imagens e símbolos, cujo eixo seja a experiência do sofrimento; 2. Como se coloca a questão da vocação religiosa para a rezadeira do terço? 3. Que dinâmica subjetiva opera neste processo de *fazer-se* rezadeira do terço e que permite a inversão das temáticas da obscuridade e da incerteza em símbolos de integração? 4. Como o mito pessoal da rezadeira do terço se articula ao mito institucional da Igreja Católica? 5. Como estão consteladas as manifestações do imaginário como os mitos, os ritos, os sonhos e os *causos* no *fazer-se* rezadeira do terço? 6. Existem regras para a transmissão e o aprendizado desse processo iniciático? 7. Como se apresentam as provações pelas quais as devotas passam ao iniciar-se?

Sigo neste capítulo as seguintes pistas ao investigar o processo iniciático de três rezadeiras do terço:

I. A Iniciação: um fenômeno pouco estudado
II. O Trajeto Antropológico no Engendramento da Realidade
III. Trajeto 1: *isotopia das imagens* .
IV. Trajeto 2: patriarcalismo e matriarcalismo
V. Trajeto 3: estrutura heróica – estrutura dramática
VI. Trajeto 4: estrutura dramática – estrutura sintética
VII. A Reprodução das Rezadeiras do Terço
VIII. O Aprendizado da Benzeção entre as Rezadeiras do Terço
IX. A Estrutura Iniciática
X. A *Preparação*
XI. A *Viagem para o Além*
XII. O *Novo Nascimento*
XIII. O outro e os Operadores da Diferença
XIV. Espaço e Tempo Sagrados: o rosário como revelação do mundo divino
XV. A Demarcação do Tempo no Ano Litúrgico
XVI. A Iniciação à Reza do Terço e a Figura Tradicional do Homem

I. A Iniciação: um fenômeno pouco estudado

A experiência do trabalho de campo conduzida por mim através das rezadeiras do terço, seja como observação participante em suas reuniões de reza do terço, nas romarias, nas missas ou nos momentos mais detidos, onde a sós elas respondiam aos questionários e entrevistas abertas ou com roteiros pré-elaborados, me possibilitaram uma incursão pelo sistema simbólico dessas devotas. Primeiramente apresento algumas definições sobre o fenômeno da iniciação para que possamos abrir um leque de interlocução sobre uma problemática tão fecunda e que pode nos levar a pistas que implicam e co-implicam numa necessidade de mudança de paradigma nas Ciências Sociais.

Iniciar-se para a sociologia clássica é submeter-se a um processo ritual, muitas vezes doloroso e perturbador, que busca introduzir o neófito no mundo sagrado (DURKHEIM, 2000, p. 22), como também opera a metamorfose da personalidade (MAUSS, 1979b, p. 79) mediante, entre outros expedientes, a encenação da morte e conseqüente ressurreição do iniciado (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 111). Marcel Mauss, ao estudar a iniciação dos magos australianos, estabeleceu que o processo de construção social desses sujeitos obedecia a algumas etapas que compreendiam: 1. a ingestão de certas substâncias cujas propriedades eram consideradas mágicas; 2. a vivência revelações divinas; 3. a descida ao reino inferior; 4. o auxílio dos animais totêmicos; 5. a ascensão ao céu; 6. a percepção de que a personalidade foi transformada (MAUSS, 1979b, p. 79). No fenômeno da iniciação à bruxaria pesquisado por Evans-Pritchard há a ingestão de substancias psicoativas (drogas ou veneno) seguido do ritual de sepultamento simbólico do neófito e da encenação de sua morte e ressurreição (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 111).

A postura que assumo quanto à compreensão dos processos iniciáticos conflui com a interpretação de Mircea Eliade, para quem as crises, os sonhos, as doenças, as revelações definem e são inerentes à iniciação, segundo o autor, *são manifestações de um desejo de superação da condição humana de finitude* (ELIADE, 1998, p 82). Como também, a iniciação da rezadeira do terço implica em uma redefinição do seu sistema simbólico, reencantando o mundo ou, de dizendo de uma outra forma, nascendo novamente.

Para William James a conversão, enquanto uma das maneiras de se falar em iniciação, envolve um sentimento de pertencimento nunca antes experimentado pelo fiel. A iniciação pode refazer as dualidades da subjetividade instaurando a unicidade:

> Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em conseqüência do seu domínio mais firme das realidades religiosas (JAMES, 1991, p. 126).

A iniciação é um processo porque implica na apreensão dos códigos e das categorias da religião. O conhecimento iniciático, apesar de incidir sobre os fiéis de maneiras distintas, procura estabelecer entre as rezadeiras do terço a coesão no interior do grupo ao qual pertencem. E essa coesão só se processa por meio da vivência do outro. É a alteridade que conduz a rezadeira do terço a refletir sobre a sua própria existência e prática religiosa, como também apresenta Monique Augras:

> Os componentes de um grupo cultural não costumam receber um ensino sistemático. (...) o conhecimento dos mitos, dos símbolos, dos ritos, é gradual, e que a aprendizagem do significado não se opera ao nível da explicação intelectual. O saber iniciático adquiri-se pela vivência. O conhecimento *experimenta-se*, não vem de fora. Há transformação no iniciado. Em ultima

> análise, todos os mitos são estórias de origem, relatam a criação do mundo, e a compreensão do mito toma também as feições de criação, ou, melhor dizendo, de recriação (AUGRAS, 1983, p. 16).

Rita Laura Segato também insiste no gradual aprendizado dos iniciados do Candomblé:

> O conhecimento das características de cada orixá é acumulado pelos membros do culto, no curso dos anos (...) Existem também maneiras mais sistemáticas de adquirir conhecimentos sobre as categorias definidas pelos orixás (...) geralmente incluem a narração de mitos, sonhos e episódios das biografias de filhos-de-santo e ancestrais que ilustram o comportamento característico dos diferentes santos e das pessoas que lhes são afins (SEGATO, 2005, p. 51).

Monique Augras denomina como *realização de si* a dinâmica simbólica que envolve a transmutação do *mesmo* e do *outro*; os rituais religiosos favorecem essa mudança na medida em que são instrumentos por meio do quais os fieis se apropriam simbolicamente da realidade (AUGRAS, 1994, p. 89-90). A iniciação, a realização de si na devoção ao rosário exige da rezadeira o conhecimento de várias orações como o Pai-Nosso, a Ave-Maria, o Glória, a Salve Rainha e também das longas ladainhas, do Credo e dos vinte mistérios do rosário. São formas de recitação das orações que podem variar e desdobram-se para outras tantas maneiras de praticar a reza do terço. Esta é uma das razões de várias editoras publicarem folhetos explicativos e os manuais que contenham as orações e os mistérios que compõem o rosário.

Embora existam poucos estudos sobre os processos iniciáticos nas Ciências Sociais e, embora na Antropologia em particular, esses estudos comecem a proliferar, vale a pena destacar algumas formas e características da iniciação presentes nestes estudos. São eixos que os autores enfatizaram em suas pesquisas, a saber: 1. iniciação institucional; 2. iniciação comunitária de sujeitos autônomos advindos do mundo rural,

do mundo urbano e do mundo tribal. Para situar o leitor destaco algumas características destes estudos.

Alguns autores brasileiros também reconhecem que as aflições e o sofrimento são um primeiro momento de uma possível adesão à religião. Dentre esses autores posso citar Peter Fry e Garry Howe, para os quais as religiões populares como o Pentecostalismo e a Umbanda recrutam seus fiéis entre aqueles que sofrem das mais variadas formas e motivos (FRY; HOWE, 1975, p. 75) e também Antonio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi que pensam a conversão como um momento que suscita questões existenciais (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 17. E ainda, para Rubem Alves a iniciação é uma resposta cultural ao problema do sofrimento: *é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, os exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores, os sacerdotes, os profetas e poetas, aquele que reza e suplica* (ALVES, 1999, p. 12).

Marcos Ferreira dos Santos afirma que nas experiências de êxtase não há mediação, o outro volta-se para dentro do mesmo, esta é a conversão religiosa ou iniciação (SANTOS, 2001, p. 66). A iniciação pentecostal é um bom exemplo de como os estados de transe são uma das formas de se elaborar o sujeito religioso. A abstenção de alimentos e de sono, o rigoroso controle que o Pentecostalismo exerce sobre a sexualidade, cuja expressão só é permitida no interior do casamento, somadas às manifestações que acompanham o êxtase glossolálico como: o choro, o riso, a sensação de plenitude, o *sentimento oceânico*, os arrepios, o coração acelerado e a respiração intensa conduziam a uma tomada de consciência do corpo e a conseqüente construção de uma nova pessoa como participante da divindade. Esse corpo passa a ser mediador entre o fiel e a divindade, uma vez que é possível ser cheio do Espírito Santo ou, como os pentecostais sempre fazem questão de lembrar: o *corpo é o templo do Espírito Santo*,

citando o apóstolo Paulo de Tarso. Corpo que é tangenciado pela instituição, corpo que aprende e apreende a glossolalia – por meio de das técnicas de respiração e de repetição das palavras *glória*, *aleluia* –, corpo que é *naturalmente* cultural (RICCI, 2006).

A classificação do movimento pentecostal feita pelo sociólogo Ricardo Mariano denota a heterogeneidade do Pentecostalismo. Para o autor, o Pentecostalismo está dividido em: 1. *denominações clássicas*, que se definem pelos embates com a Igreja Católica, ênfase na glossolalia, rejeição por aquilo que é considerado mundanismo, espera pelo retorno de Jesus Cristo no fim dos tempos; 2. *denominações deuteropentecostais*, cujas práticas religiosas são orientadas para a cura divina e operações de milagres; 3. *denominações neopentecostais*, caracterizadas pelo combate aos cultos de origem africana, fim do rigor comportamental, divulgação da teologia da prosperidade (MARIANO, 1999, p. 29-36). As mudanças de ênfase no sistema simbólico pentecostal, apontadas por Ricardo Mariano, são exemplos interessantes para o desvelar da construção da subjetividade nas religiões populares. Reordenam-se os símbolos, transmutam-se as representações sociais, os valores, os comportamentos com o objetivo de se elaborar uma alma coletiva.

Já as religiões afro-brasileiras são singulares ao situar o ser humano no cosmo ordenado mediante as relações estabelecidas com os orixás, guias, encantados, caboclos, pretos velhos e exus. A possessão pelos deuses, segundo Monique Augras, *é a manifestação concreta de um vasto sistema cultural* (AUGRAS, 1983, p. 14). O sujeito em transe significa a substantificação de um modelo mítico de comportamento[1], ele identifica-se substancialmente com o cosmo, daí as prescrições rituais e alimentares características de cada divindade. O conhecimento de si envolve saber a qual divindade se pertence, feito isso, o fiel é apto para fazer circular a energia que rege todo o cosmo ordenado, o axé. Entretanto, isso não acontece de uma hora para outra. A pedagogia dos

cultos afro-brasileiros é voltada para o homem integral, segundo Augras: *A transmissão do saber iniciático faz-se por meio do canto, dos gestos, da dança, da percussão dos instrumentos, do ritmo, da entonação de certas palavras, da emoção, que o som exprime* (AUGRAS, 1983, p. 68).

No mesmo sentido apontado por Marcos Ferreira dos Santos, Monique Augras afirma que na iniciação aos cultos afro-brasileiros a alteridade *substitui* o mesmo no momento do transe (AUGRAS, 1983, p. 17):

> (...) o passar por um conjunto de ritos que levam o fiel de volta aos começos do mundo, às origens do ser. O saber iniciático é o saber das origens, que não se assimila apenas, mas se vive. Tamanha é a transformação do iniciado, que recebe novo nome: tornou-se outro. A iniciação, o recomeço é portanto metamorfose: o outro que substitui o neófito (AUGRAS, 1983, p. 17).

Já Rita Laura Segato afirma que os orixás não são simbolizados quando da possessão dos neófitos, eles são *presentificados*:

> Ao dizer que [os orixás] presentificam evito, justamente, dizer que simbolizam, já que eles não representam, evocam ou estão no lugar das entidades, mas são – quando ativados devidamente pela liturgia das "obrigações" ou oferendas alimentares – elas mesmas, aquelas entidades. Os assentamentos dos orixás são os próprios orixás na mesma medida em que a hóstia é concebida pelos católicos como sendo o corpo de Cristo e não como seu substituto simbólico (SEGATO, 2005, p. 48).

Reginaldo Prandi conflui com a pesquisa de Monique Augras e de Rita Laura Segato quando também coloca os rituais do Candomblé como uma memória em movimento, revivida (PRANDI, 2005, p. 32-33). Noções como a de salvação e a de pecado do Cristianismo são estranhas ao Candomblé. Prandi lembra que os tabus no candomblé são prescrições rituais em que o tom moral está ausente. É a filiação mítica

que indica quais os preceitos a serem observados e, cada fiel, obedece às restrições do seu orixá o que fomenta a construção da identidade do fiel (PRANDI, 2005, p. 35, 148).

A Umbanda é uma religião que cultua os orixás e também os espíritos de seres humanos como índios, caboclos, pretos velhos, vaqueiros, boiadeiros. O cosmo umbandista está dividido entre aqueles que praticam o bem (a Umbanda, que trabalha com espíritos evoluídos) e aqueles que praticam o mal (a Quimbanda, que recorre a espíritos imperfeitos). Ao contrário do Candomblé, a Umbanda não pratica o sacrifício de animais (ORTIZ, 1978, p. 79-80; PRANDI, 2005, p. 78-81).

Georges Lapassade pensa a Quimbanda como uma sombra, um antagonista do culto umbandista (LAPASSADE, 1972, p. XVI, 19), mas, nada comparado ao combate, que toma as formas de uma verdadeira guerra santa, realizado pelos Igrejas neopentecostais contra todas as religiões de origem africana. Os rituais de possessão na Quimbanda são, segundo Lapassade, técnicas terapêuticas centradas na percepção corporal – por meio das danças e do transe – diferentemente de algumas técnicas psicológicas racionalistas orientadas para a expressão verbal (LAPASSADE, 1972, p. XIX-XX).

Sandra Stoll chama a atenção para o fato de que a síntese operada por Chico Xavier entre o Kardecismo e o Catolicismo popular, que enfatizou as noções de caridade e de santidade já conta com seus críticos que são vistos como alternativas religiosas no interior da cultura espírita, como os médiuns Luiz Antônio Gasparetto e Waldo Vieira (STOLL, 2002, p. 368-370). Segundo a autora, a biografia do médium Francisco Cândido Xavier se desenrola em torno do eixo do sofrimento, reproduzindo um modelo hagiográfico nos sofrimentos, nas provações, no afastamento do mundo, na vivência dos dons, na noção de missão, na prática da caridade (STOLL, 2002, p. 371). A conversão do médium do Catolicismo para o Espiritismo aconteceu devido a cura de

sua irmã que, após vários tratamentos médicos conseguiu o auxílio dos espíritos. Outro momento, considerado importante na vida de Chico Xavier, foi o contato com o espírito Emmanuel seu guia. Talvez, um último ponto, o que mais se aproxima das representações do Catolicismo: a renúncia ao casamento para dedicar-se exclusivamente às práticas mediúnicas (STOLL, 2002, p. 375-381). Note-se que todas as etapas acima – a cura da irmã, a aparição do guia espiritual Emmanuel e a idéia de eleição e exclusividade na prática mediúnica – são limites que estruturam um modo de ser espírita, um modelo a ser reproduzido na iniciação.

Para Elda Rizzo de Oliveira, em sua pesquisa sobre as benzedeiras da cidade de Campinas, a iniciação ao dom de benzer comporta três momentos: o *despertar*, o d*esenvolvimento* e a *legitimação* (OLIVEIRA, 1992). O despertar do dom para a autora é um momento dilemático no qual a neófita precisa responder, com os recursos culturais de que dispõe, ao chamado divino:

> Por meio de identificação ou de reconhecimento de uma característica peculiar (revelação divina, sonho, voz, provação terrestre, iluminação, vidência), um sofrimento inexplicável, sentimentos que sintetizam os conceitos de revelação e de possessão, ou por carregarem *herança vocacional* de seus parentes consangüíneos, ou movidas pelo *pagamento* de alguma *promessa* aos santos, ou ainda, por receberem os ensinamentos da benzeção (orações, jaculatórias e outros truques) por tradição oral, as benzedeiras despertam para a existência misteriosa de um sinal em sua vida de que algo mudará (OLIVEIRA, 1992, p. 92 grifos da autora).

É possível pensar um eixo comum a todas essas pesquisas? Penso que o que há de comum em todos esses estudos é que eles indicam diferentes graus de com-vivência entre o monoteísmo e o politeísmo enquanto estruturas do imaginário.

II. O *Trajeto Antropológico* no Engendramento da Realidade

As rezadeiras do terço são produzidas em meio a tensões que sobre elas incidem. Assim, as crenças, os dogmas e os valores que a Igreja Católica defende e divulga, não incidem sobre as devotas de maneira uniforme e padronizada. Somam-se à ortodoxia eclesial uma infinidade de outros *sistemas de sentido* advindos do mundo rural ou do meio urbano[1], revelando-nos que o monoteísmo e o politeísmo, enquanto estruturas do imaginário, mais do se opõem, complementam e se integram. No que toca particularmente a produção de um sujeito social como é a rezadeira do terço, processo que implica em sua diferenciação e em seu reconhecimento em relação aos demais seres humanos, em primeiro lugar em referência: 1. ao seu próprio grupo social, ao seu grupo de origem, a Igreja Católica; 2. aos demais grupos e movimentos religiosos como o Pentecostalismo, a Umbanda, o Espiritismo e outros saberes oriundos do universo cultural popular.

Para compreendermos como se processam essas tensões que incidem sobre as rezadeiras do terço vale retomar os conceitos de *imaginário* e de *trajeto antropológico* para depois apresentarmos o conceito de *estruturas antropológicas do imaginário*. Dessa forma, José Carlos de Paula Carvalho, em sua definição de imaginário, aponta como função primordial da imaginação antropológica a *estrutura vincular* ou *re-ligiosa* do simbolismo. Simbolismo que emerge das tensões entre os schèmes, *a ancoragem corporal do imaginário*, isto é, aquilo que Gilbert Durand, apoiado na reflexicologia da Escola de Leningrado, classificou como *matrizes sensório motoras* do imaginário (DURAND, 1997a, p. 51; 2001, p. 43) e, do outro lado, encontram-se as *polissemias*

[1] A título de exemplo posso citar: 1. a *lógica do caipira*, para lembrar o belo texto de Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo*, que desvenda o cotidiano do homem simples, da roça, a partir dos modelos simbólicos fornecidos pelos "causos" contados e pela música sertaneja, as modas de viola; 2. na cidade, o contato com outras religiões força uma reestruturação do imaginário do devoto.

simbólicas, conjuntos *psico-culturais* ou, mais precisamente, as variações sócio-culturais. Para o autor o símbolo é engendrado nesta tensão entre os schèmes e as variações sócio-culturais (PAULA CARVALHO, 1999, p. 239). A essa tensão Gilbert Durand denominou trajeto antropológico que pode ser definido como uma *espécie de "vaivém" contínuo nas raízes inatas da representação do sapiens e, na outra "ponta", nas várias interpelações do meio cósmico e social* (DURAND, 2001, p. 90) ou, ainda segundo o mesmo autor, o trajeto antropológico é:

> a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. Esta posição afastará os problemas de anterioridade ontológica, já que postularemos (...) que há gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa (DURAND, 1997a, p. 41).

É nessa *trajetividade* que se engendram reciprocamente os fenômenos, afastando assim o problema dos determinismos ou dos reducionismos, como compreende Badia: *por meio dessa articulação e desse circuito acham-se integrados o universal e o singular, o de dentro e o de fora, enfim, o indivíduo, a sociedade e os grupos* (BADIA, 1999, p. 63). Para outro pesquisador do imaginário antropológico, José Carlos de Paula Carvalho, o trajeto antropológico *é a lei básica da Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand* (PAULA CARVALHO, 1999, p. 247).

Diante do exposto e para compreendermos as práticas religiosas cotidianas das rezadeiras do terço, temos que considerar o que diz o hermeneuta Luis Garagalza sobre o conceito de trajeto antropológico. Para este autor a função simbólica de re-ligação que o trajeto antropológico suscita é um processo inerente ao ser humano. Essa propriedade de conjunção está entranhada nas mais cotidianas e corriqueiras práticas humanas, como também, aparece nas grandes produções filosóficas e artísticas. Para Garagalza o conceito de imaginário de Gilbert Durand afasta a idéia de que a imaginação ou o

imaginário seriam formas de um saber equivocado, na perspectiva da Ciência Clássica. Garagalza ressalta ainda que toda a apreensão da realidade se processa mediante essa função simbólica do imaginário, o que significa que toda atividade humana está condicionada pelo *metaforismo*, pela interpretação e pela simbolização. Ainda segundo esse autor, a partir do momento em que *o outro* entra em contato com *o mesmo*, aquele passa a constituir o mundo deste a partir de um conjunto de imagens e símbolos (GARAGALZA, 1990, p. 57-58).

Quanto ao real estar condicionado por um *metaforismo*, existem rezadeiras do terço que se utilizam de alguns elementos para realizar práticas que se situam entre a religião e a cura. Suas práticas rituais se assemelham a oráculos que buscam apreender a realidade por meio de códigos específicos, como mostram os depoimentos de dona Mirian: 1. para saber se a criança está com o ventre virado: *Meço a criança pelo pezinho, quando está com o ventre virado fica assim* [dona Mirian mostra que um pé fica levemente maior que o outro nessa medição]. *Fica mais curto. Olha também os dois joelhos, tem que estar bem juntinho!* 2. contra o quebranto, o mau olhado e a inveja: *com óleo e água em um prato, antes eu rezo, peço a Deus e a Jesus, e rezo um pai-nosso e uma ave-maria. Só uso óleo, é sem arruda, sem nada.*

O símbolo ritual estabelece um sentido de unicidade ao articular elementos como um prato, a água, o óleo e as orações do Catolicismo com o objetivo de investigar a etiologia das doenças e o seu respectivo tratamento. Em outro nível de sentido, quando essa devota afirma que não usa arruda, o símbolo ritual também está condicionado a um limite que se faz entre a ação da rezadeira do terço e outros sujeitos da religião e da cura como as benzedeiras. Há ainda a possibilidade de uma outra leitura desse depoimento, pois, essa rezadeira do terço também procura legitimar a sua prática religiosa da benzeção junto à Igreja ao afirmar que *reza a Deus e a Jesus*, usa as orações do

Catolicismo o pai-nosso e a ave-maria. Enfim, o simbolismo permite várias leituras com significações distintas porém integradas por uma lógica que não é outra senão a do trajeto antropológico.

III. Trajeto 1: *isotopia das imagens*

A iniciação visa o engendramento de um novo ser, alguém ontologicamente modificado. Isso dito, fica uma questão fundamental para a Antropologia: em que medida a rezadeira do terço é capaz de se colocar em relação com a alteridade? Como já afirmei anteriormente, é na tensão entre a hierarquia eclesial e a autonomia religiosa que é engendrada a rezadeira do terço. Nesse sentido, a relativização da instituição católica e de seus dogmas, que é conduzida pela devota, vai até certo limite. Algumas rezadeiras do terço acreditam na reencarnação e na existência de espíritos sem, contudo, aderir ao Espiritismo ou mesmo freqüentar, ainda que esporadicamente, as Casas Espíritas de São Carlos. Outras devotas apesar de praticarem a benzeção o fazem de maneira restrita junto aos familiares ou em absoluto sigilo, longe dos olhares de possíveis acusadores, como o padre. As rezadeiras do terço admiram a moral evangélicos, mas, não concordam com o ponto de vista dessa corrente religiosa no que toca ao culto à Virgem Maria.

Devido a essa complexidade do fazer-se rezadeira do terço é que compreendo os processos iniciáticos no interior de estruturas de sentido que regem a dinâmica simbólica dos ritos que visam introduzir o neófito em um novo sistema cultural. Para esta pesquisa sobre as rezadeiras do terço, o debate em torno do tema da iniciação ganha um contorno interessante e maior profundidade se pensado em conjunto e internamente ao conceito de estrutura antropológicas do imaginário e de trajeto

antropológico. Vale lembrar que o referencial teórico desta tese é o estruturalismo figurativo de Gilbert Durand que tem como eixo a compreensão da *isotopia* das imagens em oposição à *isomorfia* das imagens (DURAND, 1997a, p. 542), isto é, o autor não prima pelo formalismo estrutural como o faz Lévi-Strauss.

Os *protocolos normativos das representações imaginárias*, ou melhor, o conceito de estrutura em Gilbert Durand é distinto do que encontramos em Lévi-Strauss e aproxima-se mais da definição construída por Radcliffe-Brown (DURAND, 1997a, p. 63-64). Gilbert Durand apóia-se em Radcliffe-Brown na construção do conceito de estrutura pelo fato de que este autor compreender que o termo possui realidade empírica (cujo eixo é a dimensão biológica do humano) e constituí-se de padrões por meio dos quais os fenômenos se repetem. De outra maneira, Lévi-Strauss conceitua a estrutura como um modelo formal, abstratamente construído pelo pesquisador, sem, entretanto, possuir realidade empírica.

Ainda sobre a dimensão biológica atuando na constituição dos arquétipos e símbolos do imaginário antropológico, vale esclarecer que Gilbert Durand encontra apoio, como já aludi, na construção da sua teoria do simbolismo na reflexilogia da Escola de Leningrado. As *dominantes reflexas* (dominante postural, dominante digestiva e a dominante rítmica ou copulativa) seriam *as matrizes sensório motoras nas quais as representações vão naturalmente integrar-se* (DURAND, 1997a, p. 51; 2001, p. 43). O mesmo autor concluiu que *o corpo inteiro participa na construção do fenômeno* (DURAND, 2001, p. 44; 1997, p. 50). Como exemplo dessa dinâmica do imaginário posso citar um belo trecho de Roger Bastide:

> A nossa digestão está difícil, e transformamos nossas contrações estomacais em desenrolamentos de serpentes; ressuscitamos são Jorge. O nosso corpo ficou numa posição ruim, os nossos membros se ancilosaram, e dessas sensações musculares a nossa imaginação extrai uma nova mulher de Lot. A nossa

> disposição de espírito é tão orientada para o sagrado, tão mística por natureza, que criamos mitos a partir de tudo (BASTIDE, 2006, p. 92).

A questão dos componentes posturais e gestuais que atuam na constituição do simbolismo humano é muito complexa e conduz a um debate espinhoso dentro das Ciências Humanas: a questão da possibilidade da hereditariedade do inconsciente humano. Sobre essa hipótese, Lévi-Strauss ao criticar Carl Gustav Jung vai afirmar que:

> (...) para Jung, o inconsciente não se reduz ao sistema: ele está repleto de símbolos, e mesmo de coisas simbolizadas que lhe formam uma espécie de substrato. Ou esse substrato é inato: mas, sem a hipótese teológica, é inconcebível que o conteúdo da experiência a preceda; ou ele é adquirido: ora, o problema da hereditariedade de um inconsciente adquirido não seria menos temível que o dos caracteres biológicos adquiridos (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

Com respeito a essa possível herança a qual Lévi-Strauss se refere, Gilbert Durand afirma:

> (...) eu mesmo me permiti corrigir o Mestre de Zurique, pelo menos em sua primeira maneira (até perto dos anos de 1935) de dar ao arquétipo embasamentos "esquemáticos" inatos ligados às estruturas profundas e à morfologia anatômica e fisiológica do *homo sapiens*. Assim, não oporei "arquétipo", e menos ainda "imagens arquetípicas", a "componentes inatos específicos" (DURAND, 2008, p. 92.

Ainda sobre essa questão da hereditariedade do inconsciente proposta por Lévi-Strauss, Denis Domeneghetti Badia torna mais preciso esse debate ao comentar a obra de Gilbert Durand e, especificamente, o conceito de arquétipo apresentado por este autor:

> Pelo que diz respeito ao arquétipo, Gilbert Durand introduz precisões com relação a Jung. Falando num 'platonismo etológico' o autor distingue um 'duplo grau de inatismo' no arquétipo: porque há os 'arquétipos genotípicos' (...) constituindo um capital genético, e os 'arquétipos fenotípicos', envolvendo modelos de aprendizagem e de 'imprinting'. Ora, os 'arquétipos genotípicos' são precisamente os 'schèmes' de 'Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire', definindo a arquetipologia geral, ao passo que os 'arquétipos fenotípicos' engendrarão imagens simbólicas e as constelações de imagens simbólicas que são os mitos, definindo a mitanálise (BADIA, 1999, p. 62-63).

Assim, o que herdamos são os arquétipos genotípicos, os *schèmes*, que abarcam também as dominantes reflexas. Já os arquétipos fenotípicos são as variações culturais que os arquétipos genotípicos assumem nas mais variadas sociedades. Enfim, o que foi acima exposto demonstra a distância do conceito de estrutura em Gilbert Durand em relação ao mesmo conceito em Lévi-Strauss. Na verdade, a questão que está em debate é a da causalidade dos fenômenos e, sendo assim, o conceito que se opõe ao termo estrutura em Lévi-Strauss é o de trajeto antropológico apresentado no texto *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* de Gilbert Durand:

> Não é a forma que explica o fundo e a infra-estrutura, mas muito pelo contrário é o dinamismo qualitativo da estrutura que faz compreender a forma. (...) o que nos parece caracterizar uma estrutura é precisamente que ela não pode se formalizar totalmente e descolar do trajeto antropológico concreto que a fez crescer (DURAND, 1997a, p. 358-359).

Agora, o debate entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e o estruturalismo figurativo de Gilbert Durand fica mais claro, pois, para este autor *a forma mítica não prime o conteúdo da narrativa* (DURAND, 1997a, p. 371). A dinâmica da eficácia simbólica em Lévi-Strauss é exemplar no que diz respeito a esse aspecto pouco debatido na teoria antropológica, cuja questão de fundo não é outra senão a da causalidade dos fenômenos sociais. Para o autor de *A eficácia simbólica* o inconsciente

é vazio e está limitado a executar leis estruturais que oferecerão sentido a todo trauma ou conflito. De acordo com a comparação feita pelo próprio Lévi-Strauss, da mesma maneira que o estômago limita-se a digerir os alimentos sem, no entanto, conhecer as propriedades e os nutrientes específicos de cada um deles, o inconsciente humano é indiferente ao conteúdo das imagens e dos afetos que por ele passam. A função do inconsciente se restringe à imposição de modelos estruturais recebidos do meio social (como os mitos) à esses afetos.

As *estruturas mentais* e as *estruturas corporais* são homologas quanto à forma. A eficácia simbólica, a cura se processa quando cada elemento que compõe a estrutura mental e a estrutura corporal são reorganizados e passam a assumir um novo *lugar* no inconsciente, re-configurando todo o sistema:

> (...) a cura xamanística e a cura psicanalítica tornar-se-iam rigorosamente semelhantes; tratar-se-ia em ambos os casos de induzir uma transformação orgânica, que consistiria essencialmente numa reorganização estrutural, que conduzisse o doente a viver intensamente um mito, ora recebido, ora produzido, e cuja estrutura seria, no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela da qual se quereria determinar a formação no nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta "propriedade indutora" que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos níveis diferentes do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 232-233).

Será Lévi-Strauss quem realizará o equacionamento entre o *universo físico* ou o *mundo exterior* e o *universo fisiológico* ou *corpo interior* do ser humano, isto é, o autor estabelece relações entre as homologias formais das estruturas corporais e das estruturas psíquicas no que toca à eficácia ritualística, eficácia mágica ou, como preferia o autor, *eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 223). É a compreensão de como se processa a eficácia simbólica que permitirá estabelecer relações entre o sofrimento, o ritual e as dualidades que constituem, ou melhor, estruturam o ser humano. Tal postura

bem distinta em relação à Émile Durkheim, para quem o corpo é a origem das representações individuais e que estas deveriam ser objeto de estudo da Psicologia e não da Sociologia (DURKHEIM, 1970, p. 47).

Lévi-Strauss pensava ainda que o *feiticeiro* e o *doente* seriam substantificações de processos simbólicos e de pensamento, pois, as relações que se estabelecem entre os dois expressam as cisões que constituem a todos os seres humanos: (...) *o doente é passividade, alienação de si mesmo, como o informulável é a doença do pensamento; o feiticeiro é atividade, extravasamento de si mesmo, como a afetividade é a matriz dos símbolos* (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 211). A cura seria o trânsito de um pólo a outro – mediante os códigos próprios de cada dimensão do humano que compõem o discurso mítico – do universo exterior (sócio-cultural) para o universo interior (psicossomático) nos *diferentes níveis do vivente* (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 232-233). O que se desvela nesse processo é que o *dentro* e o *fora*, o *externo* e o *interno* são construções da cognição que objetivam elaborar um mundo coerente e inteligível.

De outra maneira, em Gilbert Durand vemos que, ao invés de uma *propriedade indutora* e de *estruturas formalmente homólogas*, o que é dinamizado na eficácia simbólica é uma *propriedade transdutora* – que é uma experiência simbólica vivida, portanto, não está centrada no pensamento e é anterior à formulação racional – que se processa mediante a forma (as estruturas) e o conteúdo (os significados) das imagens. Essa *eficácia imaginal* acontece no trânsito ou passagem do *regime diurno* para o *regime noturno* dos símbolos, que são o conjunto de estruturas por meio das quais arquétipos e símbolos estão organizados em estruturas antropológicas do imaginário. Essas estruturas devem ser pensadas em conjunto ao trajeto antropológico que as engendrou.

Após essa incursão teórica a respeito do conceito de estruturas antropológicas do imaginário em Gilbert Durand, resta-nos definir que a iniciação pode ser compreendida como um eufemismo da morte, esse horizonte último dos seres humanos. Os processos iniciáticos antecipam essa experiência da finitude agregando-a à consciência. O conceito de fantástica transcendental, o imaginário em movimento cujo vetor é o eufemismo, é muito fecundo para a compreensão do processo iniciático inerente ao sistema simbólico das rezadeiras do terço:

> O regime noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo. O processo de eufemização esboçado já ao nível de uma representação do destino e da morte que vai-se acentuando para chegar a uma verdadeira prática da antífrase por inversão radical do sentido afetivo das imagens (DURAND, 1997a, p. 198).

Nesta perspectiva, a rezadeira do terço faz com que o mito exterior (o dogma) se renove, reconduzido simbolicamente ao interior da devota por meio de suas experiências iniciáticas. Esse mito pessoal que é a iniciação, uma vivência singular do sagrado, ganha uma com-figuração mais ampla ao entrelaçar estruturas e lógicas encontradas na Escritura, na tradição eclesial, na liturgia, na vida dos santos e, particularmente, da Virgem Maria, ora assumindo, ora subvertendo esses motes ou vetores míticos na produção de uma nova subjetividade, um novo nascimento.

A dinâmica dessa imaginação criadora que opera nas rezadeiras do terço se faz no desvelar de um itinerário que se dá a partir do dogmatismo institucional – cuja principal característica é a absolutização simbólica, que são expressões de uma realidade simbólica cristalizada e unilateral, ainda não realizada cuja dinâmica é etnocêntrica e caracterizada pela ausência de eufemismo e de atenuação da diferença – à reabilitação de um simbolismo fecundante. O eixo cognitivo da imaginação dogmática é o pensamento, os dogmas são abstrações conceituais a respeito das realidades da fé. Já o

sentido simbólico da imaginação criadora é gestado nas relações de reciprocidade entre a fisiologia, o psiquismo e o meio social, na vivência. Para Van der Leeuw esse sentido *religioso* é o sentido do *todo*, é a vivência totalidade (VAN DER LEEUW, 1964, p. 650).

IV. Trajeto 2: *patriarcalismo* e *matriarcalismo*

Uma das possibilidades de realização do trajeto antropológico é a dialogia existente entre uma *estrutura patriarcal* e uma *estrutura matriarcal* da imaginação proposta por Ortiz-Osés (ORTIZ-OSÉS, 1990, 1993). Nessa construção simbólica da realidade, o conceito de limite – lugar de articulação de sentido, fronteira, mediação da diferença – me permite pensar a pessoa não como medida do mundo e das coisas, como no humanismo renascentista, mas, como mediadora entre indivíduo–espécie–sociedade, a natureza e a cultura, a *anima* e o *animus* (princípio feminino e princípio masculino) (ORTIZ-OSÉS, 1993, p. 30). Esta é a experiência de um sentido vivo de uma estrutura simbólica *matriarcal-naturalista* e comunal que é a dimensão subterrânea de uma experiência institucional *patriarcal-racionalista* e individualista do significado (ORTIZ-OSÉS, 1993, p. 21).

Para Ortiz-Osés o matriarcalismo enquanto horizonte hermenêutico corresponde a uma estrutura iniciática que se processa em três etapas: 1. luta pela vida, o sujeito se sente impotente frente a uma representação da grande mãe; 2. provações e lutas, o iniciado se distingue da grande mãe; 3. retorno ao lar materno, a iniciação é completada quando da integração dos elementos anteriormente fragmentados (ORTIZ-OSÉS, 1990, p. 187). Diante do exposto, quais os modelos do feminino que a rezadeira do terço dispõe enquanto matrizes ou estruturas simbólicas da imaginação?

A tradição judaico-cristã fornece vários modelos do feminino, isto é, a Escritura e a tradição religiosa cristã (em todas as suas vertentes) apresentam maneiras de *ser mulher* diante das divindades e dos homens. Ouvi das rezadeiras do terço as histórias de mulheres que deixaram um exemplo de conduta e de prática do cristianismo que deve ser imitado. Entre essas histórias posso citar a de Santa Luzia que preferiu o martírio à se casar com um jovem não-cristão, foi torturada e teve seus olhos vazados e, depois, arrancados segundo dona Mirian:

> Santa Luzia [protetora da visão] não queria casar. Ela tinha um olho muito lindo, um olho azul. Ela não queria se casar, mas, o pai e a mãe queriam que ela se casasse. Tinha um moço que gostava muito dela, eu sei que ele acabou arrancando o olho dela e colocou em um prato. O poder de Deus, ela queria ser virgem, se entregar a Deus virgem. Então, Deus deu poder a ela, ela se santificou. Deu mais dois olhos, você já viu essa imagem? Ela está com o prato na mão, os dois olhos dentro do prato, e ela está com mais dois olhos [na face]. Aí, eles temeram, porque ele [o noivo] pediu os olhos dela, era no tempo dos reis e você sabe que os reis eram ingratos. E Deus deu mais dois olhos a ela para continuar enxergando a luz divina.

Em outra ocasião dona Mirian contou-me a história de santa Genoveva que é padroeira da cidade de Paris e protetora contra epidemias. O seu martírio garantiu-lhe a canonização:

> o marido dela [Santa Genoveva] era muito bravo, ela vivia no mato, alongada com sua filhinha. Ele cortou as duas mãos dela, e soltou ela na mata com o filho. Sabe aqueles marido mal de antigamente?

Ou ainda, poderia citar o depoimento de dona Ana sobre Santa Ana, mulher que não podia gerar filhos e que por isso submeteu-se a severas penitencias alçando assim a graça de ser a mãe da Virgem Maria. Sem sombra de dúvida, a Virgem Maria é a mulher mais lembrada pelas rezadeiras do terço quando o assunto é um modelo

religioso a ser seguido e imitado. Quatro são os dogmas que compõem a doutrina eclesial sobre a Virgem Maria: 1. a virgindade perpétua (*antes*, *durante* e *depois* do parto) foi proclamada no século VI durante o II Concílio de Constantinopla em 553; 2. o título de *Theotokos*, declarada Mãe de Deus no Concílio de Éfeso em 431[2]; 3. a Imaculada Conceição (Maria não foi corrompida pelo pecado original) definida em 1894; 4. a assunção aos céus em corpo e alma (também *dormição* ou *dormicação* de Nossa Senhora) definida em 1950 (BÔA NOVA, 1978). O Missal Cotidiano e o Catecismo ensinam que a Virgem Maria é a *nova Eva* (MISSAL, 1986, p. 1448; CATECISMO, 2000, p. 732)[3].

Apesar dessas e de outras referências que encontrei em meu trabalho de campo. Penso que as formas do feminino que emergem dos grupos de reza do terço oscilam entre dois símbolos da mitologia judaica-cristã, a saber: Eva e Lilith. Cada um desses modelos possui uma lógica a eles inerente. Para Chevalier e Gheerbrant, Eva, a mãe de

---

[2] Em acordo com o mitólogo Joseph Campbell o dogma declarado em Éfeso está relacionado aos antigos cultos dirigidos à Grande Mãe: *Em todo o mundo antigo, da Ásia Menor ao Nilo e da Grécia ao Vale do Indo, abundam as estatuetas, nas mais diversas posturas, da forma feminina nua da deusa que a tudo suporta e tudo abrange: suas duas mãos oferecendo os seios; a mão esquerda apontando seus genitais e a direita oferecendo o seio esquerdo; amamentando ou acariciando um menino; de pé, ereta entre os animais; braços estendidos portando símbolos – caules, flores, serpentes, pombas. Tais estatuetas estão, além do mais, relacionadas com bem conhecidos mitos e cultos da Grande Deusa de muitos nomes da Idade do Bronze. Um dos seus mais famosos templos está precisamente em Éfeso onde, no ano de 431 d.C., o dogma de Maria como Theotokos, "Mãe de Deus", foi proclamado em Concílio* (CAMPBELL, 2008, p. 46).

[3] Nem só de dogmas vive a imagem da Virgem Maria. O teólogo e pesquisador do cristianismo apócrifo Jacir de Freitas Faria coloca o culto e a devoção populares marianas em uma posição que se aproxima mais da escrita apócrifa do que as afirmações canônicas (FARIA, 2003, p. 124, 143). Para este autor o cristianismo nunca, em toda a sua história, foi um discurso uníssono. Vários movimentos, apesar das divergências, se denominavam cristãos como o *Gnosticismo*, *Docetismo* e o *Cinismo*. Hoje, os textos produzidos por vários desses grupos são considerados *apócrifos* termo que, segundo Faria, modificou-se ao longo da história e pode significar: *1. algo precioso e, por isso, mantido em segredo; 2. texto não usado oficialmente na liturgia das primeiras comunidades cristãs; 3. texto conservado escondido por ter conteúdo não aceito; 4. texto de origem desconhecida; 5. texto falso ou falsificado no conteúdo ou no título; 5. livro de uso restrito por leitores de uma determinada corrente de pensamento; 6. textos não-inspirados e, por isso, não-canônicos; 7. livros parecidos com os considerados canônicos, mas com estilos diversos; 8. textos que complementam o conteúdo, o sentido dos escritos canônicos, isto é, os escritos considerados inspirados e que, por isso, fazem parte da Bíblia. Esses textos podem, até mesmo, oferecer dados esquecidos ou pontos de vista diferenciados dos que permanecem oficiais* (FARIA, 2003, p. 09-17). Apesar do esforço desse teólogo na defesa do último sentido dado ao termo apócrifo, prevalecem os pontos 2 e 6 no meio cristão católico e protestante.

todos os viventes, simboliza a instituição matrimonial, as regras e normas sociais e a subordinação a elas devida. Foi criada a partir da costela de Adão o que, portanto, faz do humano um ser dual, cindido e incompleto (CHEVALIER; GHEEBRANT, 2005, p. 410-411). Para o psicólogo junguiano Roberto Sicuteri, Lilith teria sido a primeira mulher de Adão, criada do pó da terra à semelhança de seu esposo. No entanto, Lilith era insubordinada ao marido e recusava a autoridade divina. Assim, Lilith pronuncia o nome de Deus, o que era considerado uma blasfêmia, e passa a viver nos desertos junto aos demônios dos quais será a grande mãe e esposa (SICUTERI, 1998, p. 36, 47-48).

É certo que o simbolismo de Eva e de Lilith vai muito além do que expus acima. Entretanto, o que interessa nesta pesquisa é que Eva representa a conformidade e Lilith representa a revolta, no que toca a forma por meio da qual esses dois símbolos se relacionam com a instituição do matrimônio. Compreendo as rezadeiras do terço entre esses dois modelos simbólicos, o de Eva e o de Lilith. De um lado, as rezadeiras do terço são submissas à autoridade eclesial, a instituição Igreja, participam regularmente dos sacramentos e das ordenanças da Igreja Católica. De outro modo, as rezadeiras do terço também subvertem doutrinas e criam seus próprios rituais religiosos, muitas vezes contrários ao que define o magistério eclesial, como é o caso da benzeção praticada por algumas das rezadeiras do terço. Enfim, a rezadeira do terço pode ser compreendida nos termos da *consciência agrícola* que, segundo Mircea Eliade, é uma forma de racionalidade que envolve o simbolismo fecundante da terra e a força de criação da mulher e que busca religar os opostos (ELIADE, 2002, p. 269), neste caso, as os modelos arquetípicos antagônicos de Eva e de Lilith.

V. Trajeto 3: estrutura heróica – estrutura dramática

O terço ou o rosário é uma arma no combate aos hereges. Ao menos, era essa a concepção quando São Domingos supostamente recebeu o instrumento religioso da própria Virgem Maria:

> Quero que saibas que a principal peça de combate tem sido sempre o Saltério Angélico que é a pedra fundamental do Novo Testamento. Assim quero que alcances estas almas endurecidas e as conquiste para Deus com a oração do meu Saltério (MONTFORT, s/d, p. 12-15).

A prática da reza do terço revelada pelo testemunho de São Luís Grignon de Montfort nos mostra a vivência religiosa no interior de uma estrutura heróico-racionalista do imaginário. A lógica esquisomorfa dessa estrutura tende a separar o mundo em o puro e o impuro, o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, o sagrado e o profano. Como também neste momento do imaginário religioso a alteridade deve ser suprimida e a arma utilizada é o rosário, o Saltério Angélico, revelado pela divindade como eficiente no combate aos impenitentes. Como então vemos emergir um sistema simbólico, como o da rezadeira do terço, que inverte radicalmente o sentido simbólico acima exposto e revela a possibilidade de se instaurar relações de reciprocidade anteriormente derruídas?

Para começar a responder essa questão, temos um autor como Mircea Eliade para quem existem *modalidades complementares e integráveis do sagrado* que são *estruturas por meio das quais o sagrado se manifesta* (ELIADE, 2002, p. 03). A perspectiva desse autor não é a do historicismo, sua abordagem está ancorada na significação profunda do fenômeno religioso ou mágico. Isto significa que cada religião pode estar estruturada de acordo com um ou mais modelos complementares, bem como

junto às rezadeiras pude observar uma tendência ora para a institucionalidade – predominância de uma *estrutura uraniana-solar* na terminologia de Mircea Eliade ou do *regime diurno* do imaginário em Gilbert Durand –, ora para uma relativa autonomia, como no recurso à magia em alguns rituais – predominância de uma *estrutura lunar-fecundante* em Mircea Eliade ou do *regime noturno* do imaginário em Gilbert Durand.

Dessa maneira, poderia falar em um monoteísmo institucional e de um politeísmo mítico que seriam expressões simbólicas da tensão entre uma estrutura heróica do imaginário, cuja lógica é disjuntiva, e uma estrutura dramática cuja dinâmica busca colocar em jogo os diferentes pólos simbólicos. Enquanto estruturas do imaginário, o monoteísmo institucional e o politeísmo mítico abarcam a tensão entre *ortodoxia* e a *heresia* que José Carlos de Paula Carvalho observou como uma construção dogmática que se processou a partir do segundo século da Era Cristã (PAULA CARVALHO, 1988, p. 113). A teoria clássica segundo o autor está assentada sobre uma suposta anterioridade da ortodoxia sobre a heresia, quando, na verdade, sempre houve uma convivência dos dois pólos em vários níveis, a ponto do autor afirmar que *as primeiras manifestações cristãs foram heréticas, ou melhor, retrospectivamente vistas desde aquilo que posteriormente se convencionou ser a "ortodoxia", tais formas aproximar-se-iam daquilo a que se chamaria de "heresias"* (PAULA CARVALHO, 1988, p. 110-112).

Como já fiz referência, dona Mirian já foi diversas vezes advertida pelo padre de sua paróquia sobre a sua prática de benzeção. Ela sempre reafirma que suas rezas são da Igreja e que ela não recebe guias e nem espíritos em seus rituais de cura. O caso de dona Mirian é interessante porque ela diz ter recusado o dom de curar por meio da ação de guias e de espíritos, estabelecendo um limite entre ser rezadeira do terço e curandeira:

> o finado meu pai foi e me levou em outro curador mais forte que era o Donato Raimundo da Penha. E chegando lá ele tirou [os encostos que atormentavam dona Mirian]. E depois, eu fui a um tal João Batistinha e ele disse: Luiza [segundo nome de dona Mirian], você tem dom, se você quiser pode ser uma curandeira muito mais forte do eu. Eu disse: Sr. João Batista, eu não quero. Eu não quero esse dom! Por que? Eu tinha medo. Espiritismo não é comigo! Eu estava com esses encostos, até hoje eu sei quem mandou, mas, tirou e ele falou que ia fechar o meu corpo. Eu estava com meu corpo aberto, é um dom de nascença. Aí ele fechou, graças a Deus! Nunca mais! Não quero não, o dom de baixar essas coisas [espíritos e guias]e eu fazer cura, ficar curando não quero não. O meu benzimento é benzer as criançinhas de quebrante, de lombriga, de ventre virado.

No mesmo sentido, essa é a razão de dona Estela só benzer seus filhos e netos, o medo da reprovação institucional e a acusação de feitiçaria. De outra maneira, poderíamos também pensar que das tensões processadas entre a rigidez institucional e a autonomia religiosa presenciamos a produção um sujeito como a rezadeira do terço enquanto possível resolução desse dilema imaginário. Mesmo o sacerdote, como representação da Igreja, pode representar um adversário a ser combatido. Atualmente, para dona Estela o padre não é um obstáculo para a prática de reza do terço nos moldes realizados pelas devotas do grupo que coordena:

> a gente é que fica mais à vontade. Antes tinham as reuniões com ele na igreja [eram reuniões com as coordenadoras], mas acabou por falta de tempo dele. Ele pediu para que continuássemos com o terço. Na quaresma fazemos a campanha da fraternidade e no natal nos reunimos mais também. Agora, são cinco coordenadoras.

Entre as rezadeiras do terço encontrei símbolos que constelam em torno do esquema da queda ou das *epifanias do medo*, como classifica Denis Domeneghetti Badia (BADIA, 1999, p. 84). A *queda* no jardim do Éden é um exemplo desses símbolos. Ao afastar-se da divindade o ser humano tem seu status ontológico radicalmente modificado de *puro* para *impuro*, de *santo* a *pecador*, de *imortal* a *mortal*, portanto, sujeito a todas as vicissitudes da condição humana. Entretanto toda a queda já

trás, em si, o dinamismo ascensional que acaba por desdobrar-se em símbolos organizados em pares opositores como: luz/trevas, pureza/mácula, céu/inferno, anjo/demônio, padre/leigo. Esse primeiro momento da imaginação é fundamental para que haja a inversão desses símbolos que visam justamente distinguir para depois re-ligar. Segundo Durand: *a hipérbole negativa não passa de pretexto para a antítese* (DURAND, 1997a, p. 123). Isto significa que a organização imaginal em temas simbólicos como a queda, as trevas, o diabo, a noite têm como objetivo suscitar o seu contrário, isto é, os temas simbólicos ascensionais, como a luz, o anjo e todo o esquematismo da verticalidade.

VI. Trajeto 4: estrutura dramática e estrutura mística

A lógica da rezadeira do terço é regida pelos temas da inversão ou do eufemismo, como classifica Gilbert Durand. Um depoimento do senhor Ademar, sobre os sofrimentos de Jesus Cristo e a veneração à cruz do Calvário, é exemplar:

> Era um castigo imposto pelo poderosos da lei e para mostrar que eles eram poderosos, em algumas datas eles costumavam matar alguém. A crucificação era assim uma coisa de condenação. Como Jesus só fez o bem na terra ele não merecia ser crucificado, os doutores da lei o interrogaram e não achavam nada [que o condenasse, crimes por exemplo] o próprio rei Pilatos disse eu lavo as minhas mãos, não vejo mal algum nesse homem. Mas, o povo pedia para crucificar. Depois da morte de Jesus, muitos creram nele e passou a ver na cruz não uma condenação, mas, um instrumento de salvação. É por isso que em toda a casa de católico que você entrar você vai ver o crucificado na parede. A cruz nada mais é que um pedestal que liga a terra e o céu e os quatro cantos do mundo.

O que era considerado um instrumento de tortura passa a ser um símbolo de veneração. Essa é a dinâmica da imaginação criadora, essa tendência a matizar a significação primeira de obscuridade transformando-a mediante o recurso do

eufemismo, do *redobramento eufêmico* ou *processos de antífrase* segundo Durand (DURAND, 1997a, p. 205). É assim que a doença, o desemprego, os sofrimentos em suas mais diversas formas são compreendidos pelas rezadeiras do terço como provações ou como graças recebidas. São oportunidades de se mostrar a devoção e a fidelidade aos preceitos e valores que a Igreja Católica ensina e valoriza.

É nesse momento da imaginação que a mãe terrível e devoradora torna-se a mãe acolhedora, a Virgem Maria. Também está presente todo o simbolismo da flor que aparece nas rosas que são depositadas junto aos pés ou à coroa da Virgem Maria quando se recita o terço segundo os depoimentos das rezadeiras do terço. Poderia ainda falar do próprio rosário que é um *rosarium, jardim de rosas* segundo Monique Augras (AUGRAS, 2005, p. 41). Ou ainda posso citar a geometria desse instrumento que é o terço, sua forma circular remete ao eterno retorno e ao simbolismo mandálico que exploro no capítulo cinco.

Sobre o simbolismo da inversão, retomo em um outro nível de sentido, a afirmação de Laplantine de que a doença não *pertence mais à ordem da alteração, mas da alteridade* (LAPLANTINE, 2004, p. 65). O adoecer pode ser um momento interessante para se pensar o humano, como o faz Zempléni ao caracterizar o itinerário terapêutico que compreende as vivências aparentemente distintas da *illness* (o sofrimento implicado no processo de adoecer), da *disease* (a doença empiricamente considerada) e da *sickness* (as representações sociais das doenças) (ZEMPLÉNI, 1994, p. 138). Toda essa discussão abarca uma concepção de que adoecer para o ser humano é algo singular. Nesse sentido, Monique Augras chega a questionar: *como tratar o homem, sem questionar o que significa ser homem?* (AUGRAS, 1994, p. 13). Para esta autora o ser humano e o mundo estão inseridos em processos de constante transformação, ordem e desordem se alternam na construção das subjetividades. Assim,

saúde e doença não são pólos opostos e sim unidades complementares da cognição (AUGRAS, 1994, p. 12), compõem um mesmo processo que é não outro senão o itinerário terapêutico de Zèmpleni.

De acordo com Badia, uma das características dessa subversão ou inversão do sentido das imagens é o *sincretismo do sentido ativo e do sentido passivo dos símbolos*. Segundo esse importante autor, a dinâmica desse sincretismo dos possíveis sentidos que o símbolo contém faz com que a *queda* se torne uma *lenta descida*, que as *trevas* se tornem uma *noite iluminada*, ou que a *luz* se torne *calor* (BADIA, 1999, p. 87). Assim, os desenraizamentos vivenciados pelas rezadeiras do terço podem ser compreendidos como parte desse processo de elaboração dessa nova subjetividade que tende a re-ligar e tornar inteligível todas as coisas. Pureza e impureza, vida e morte, saúde e doença são articuladas por meio de uma causalidade complexa e co-implicativa que tece redes de significação que subvertem as lógicas excludentes oriundas do racionalismo socrático do *certo* e do *errado*, do *verdadeiro* e do *falso*. Assim, é engendrado o homem re-ligioso, aquele que religa e é mediador de todas coisas, visíveis e invisíveis, deste e do outro mundo.

VII. A Reprodução das Rezadeiras do Terço

Vista da sua exterioridade, a prática da recitação do terço pode parecer algo muito simples e desprovido de atrativos para muitas pessoas, mas, rezar pode exigir uma disposição interior e um conhecimento específico de fórmulas rituais orais de grande complexidade. A reza não precisa, necessariamente, se restringir aos ritos orais. Rezar envolve o corpo todo em atitude ritual, o ser humano em sua totalidade. Como já aludi, o trajeto antropológico envolve todo o ser humano na construção da realidade

imaginal mediante os vínculos sociais que possibilitam a realização do simbolismo engendrado, isto é, cada cultura vai produzir sua especificidade no que toca às possibilidades da imaginação simbólica.

Nesse sentido, a rezadeira do terço, enquanto sujeito da religião popular, procura reparar os dilemas suscitados no cotidiano com os recursos culturais que lhe são disponíveis. O primeiro momento dessa dinâmica imaginal, que é a transmutação do caos em cosmo, é a iniciação. Para as rezadeiras do terço, não há alternativa diante dos dissabores da vida que não o iniciar-se, dedicar-se a recitação do rosário. E para se afirmar como uma rezadeira do terço é necessário o conhecimento de rezas, orações e de inúmeras jaculatórias e ladainhas, mas, sobretudo, reconhece-se e valoriza-se em uma *boa* rezadeira do terço a sua *vivência* do sofrimento em suas muitas formas, o que a aproximaria do simbolismo do mártir.

Algumas rezadeiras do terço foram iniciadas por uma avó, por alguma amiga de trabalho, por uma outra benzedeira. Atualmente, são iniciadas por alguém que freqüente o grupo de reza do terço. Qualquer pessoa pode se tornar uma rezadeira do terço segundo os depoimentos que colhi. Não há restrições de gênero, de idade, de escolaridade ou de classe social. Geralmente, o recrutamento é feito na freqüência às missas. Em conversas com as rezadeiras do terço surgiu um dado interessante quanto aos *sinais* que as devotas observam nos fiéis que regularmente participam das missas, a devoção, as práticas de caridade são indícios de uma possível eleição divina.

Em minha pesquisa sobre a angústia religiosa junto às rezadeiras do terço, o despertar do dom não implica, necessariamente, na posse do mesmo. É requisitada do neófito a aprendizagem dos códigos, das categorias e dos mistérios inerentes à prática da reza do terço. Geralmente esse aprendizado ocorre durante a freqüência ao grupo de reza do terço. Aos poucos, é requisitada das novas devotas que rezem alguma das

ladainhas ou então que comente uma passagem dos Evangelhos. Na medida em que a iniciada adquire experiência pode até conduzir uma reunião de reza do terço. Outras candidatas à iniciação são recrutadas por possuir *zelo doutrinário* – especialmente no período da quaresma, momento em que a rezadeira do terço pratica o jejum e se abstém de alguns prazeres e comodidades, como assistir televisão, tomar café, abster-se de carne entre outros expedientes – é uma outra maneira de se reconhecer como uma potencial aptidão à prática da reza do terço. A prática ritual da romaria também é um momento onde algumas pessoas são abordadas pelas rezadeiras do terço. As devotas procuram demonstrar aos demais romeiros a importância de se recitar o rosário enquanto *devoção genuinamente mariana*.

Num primeiro momento, a iniciação da rezadeira do terço aparenta ser conduzida pela própria devota, no entanto, o processo iniciático se dá em um contexto no qual os valores religiosos de um grupo são afirmados, neste caso, os valores considerados fundamentais pelos grupos de reza do terço, como: 1. a caridade; 2. a obediência; 3. a reverência; 4. a resignação; 5. o altruísmo; 6. a piedade; 7. a bondade; 8. a fidelidade; 9. a amizade; 10. o respeito. Todos esses valores têm sua origem na cultura religiosa católica, portanto, também estão presentes na recitação coletiva dos mistérios do terço.

A afirmação dos valores acima elencados não significa que as rezadeiras do terço assimilem os mesmos aspectos da cultura religiosa erudita ou mesmo de uma classe dominante. O que estou querendo dizer é que a pesquisa entre os sujeitos subalternos da religião não deve ser pensada de forma estanque, por exemplo, em grupos populares em *oposição* aos grupos eruditos ou então em grupos religiosos dominantes e grupos religiosos dominados. Mesmo considerando que exista um desenraizamento religioso e uma conseqüente espoliação do leigo no que toca à sua

prática espiritual, esta condição se traduz em valores que são vividos e reinterpretados pelas rezadeiras do terço. As devotas, a todo momento, criam e reinventam novas fórmulas sagradas e práticas rituais de acordo com as suas necessidades objetivas (desemprego, doença, morte) e as suas necessidades subjetivas (medo, sofrimento, desânimo, carência, aflição).

Algumas vezes a reza pode associar-se a outras práticas e técnicas religiosas, sobretudo, as que buscam a cura. Disso decorrem rituais complexos como o da benzeção, que abarca a reza e a manipulação de certos objetos rituais (como um terço ou uma tesoura), de alguns elementos da natureza (como o chumbo e a água), de plantas (como a arruda). Em decorrência disso, a iniciação das rezadeiras do terço se dá de maneira muito desigual, com uma variedade de formas e possibilidades que se multiplicam conforme aumentam os sofrimentos e os dilemas aos quais estão sujeitas as candidatas à rezadeira do terço. Penso que a criatividade e a espontaneidade da rezadeira do terço não estejam condicionadas à composição social dessas devotas, este elemento é importante sem dúvida, no entanto, não é determinante em nenhuma instância, é um fator entre outros. A vivência da imponderabilidade, isto é, a experiência da ausência de sentido para as relações sociais cotidianas pode ser compreendida como um outro nível de causalidade que possibilita a inversão das imagens e dos símbolos de disjunção em representações de conjunção, de unicidade, como ensina o antropólogo Jean Ziegler:

> Uma estranha dialética orienta as relações entre o sofrimento vivido pelos homens e a imagem da morte que constitui a sua recusa e resposta. Tanto mais intenso, desesperador e irremediável é o sofrimento, mais rico, cheio de nuanças e sutil é o sistema simbólico que o anula (ZIEGLER, 1977, p. 23).

VIII. O Aprendizado da Benzeção pelas Rezadeiras do Terço

Em pesquisa sobre as benzedeiras populares na cidade de Campinas, Oliveira nos mostrou que a benzedeira é uma especialista que lida com as angústias e aflições cotidianas[4], seja qual for a sua matriz religiosa: corrente católica, espírita, crente, umbandista, esotérica (OLIVEIRA, 1992). A autora fala da *especificidade do adoecer humano,* isto é, tomar a doença como um símbolo. No sentido dado por Oliveira, a *cura* não como um ato isolado, mas como uma complexa rede de trocas simbólicas organizadas em torno de um objetivo, que é dar um sentido ao sofrimento inerente a condição humana. A estrutura da realidade da benzedeira envolve: 1. o confronto com a cultura erudita no que toca aos as práticas rituais e os processos simbólicos suscitados por esta especialista do sagrado; 2. o trânsito por vários códigos religiosos, reinterpretando símbolos e criando novas lógicas na manipulação de seres espirituais, objetos e elementos, reencantando o mundo; 3. reflexão sobre a própria cultura, o mundo e si mesma (OLIVEIRA, 1992, p. 15-16; 1998, p. 57).

Ainda segundo Oliveira, a dimensão da realidade que a benzedeira realiza o seu trabalho é caracterizada: 1. pela conjunção dos opostos em detrimento de uma lógica disjuntiva; 2. pela implicação ao invés das cisões ontológicas características do modelo biomédico; 3. pela participação ao reconhecer que todas as coisas, dos reinos mineral, vegetal e animal estão impregnadas de forças que podem ser manipuladas (OLIVEIRA, 1992, p. 19, 53). A própria existência da benzedeira está relacionada, segundo Oliveira, com a proliferação dos sofrimentos, das tragédias, das aflições, do confronto com a finitude, o que coloca essa profissional como um componente singular do campo

[4] Segundo Oliveira, *quebrate, inveja, olho gordo, tosse, úlcera, dores em geral, feridas, vômitos, mau-jeito, bucho virado, alcoolismo, mal de simioto, quinzena, irizipela, cobreiro, lombriga (desconfiada, assustada, aguada), caxumba, queda de cabelo, grosseiro no corpo* são alguns dos males combatidos pelas benzedeiras (OLIVEIRA, 1992, p. 69).

religioso (OLIVEIRA, 1992, p.42). A benzedeira costuma recomendar banhos de ervas, novenas religiosas, massagens. Faz uso ritual do terço, de facas, alianças, arruda, guiné, alecrim, óleo, vinagre, sal, brasas, álcool (OLIVEIRA, 1992, p. 67-68).

Em minha pesquisa sobre as rezadeiras do terço encontrei dona Mirian que ensinou muitas pessoas a rezarem o terço e, além disso, iniciou três pessoas nos segredos da benzeção. Ela mesma, ainda hoje, diz receber algumas pessoas que a procuram em busca desse tipo de serviço. São trazidas crianças com sono difícil, agitadas, com lombrigas, *amuadas*. Essa devota diz que quer parar por causa da idade, considera-se velha para desempenhar plenamente suas atividades de benzeção. Quando ela recita o terço afirma que é *importante afirmar o seu sentido, prestar atenção na letra, no que ela está falando*, concentrar-se. Isto porque, segundo a mesma entrevista, os mistérios são coisas antigas: *Não é de agora, isso é de antes de Jesus vir ao mundo!* O mistério merece respeito, como tudo que é considerado sagrado. É algo para se admirar, mas, sobretudo, temer.

Perguntei à dona Estela quando ela começou a benzer: *eu não fazia isso e uma vez uma sobrinha minha, o filho dela estava com susto, e ela disse para eu rezar por ele e ele melhorou. Agora, eu só rezo para os meus netos. Faz tempo isso*. A benzeção é percebida e interpretada por essa rezadeira do terço como uma *graça* alcançada, uma *benção*, um *dom* recebido de Deus. Contudo, ela impõe certos limites para que *outros* não a confundam com uma *macumbeira* ou *curandeira*, circulando, assim, essa dádiva somente entre os familiares. A postura de dona Estela é muito comum entre os denominados *agentes populares de cura* segundo Brandão:

> o trabalho religioso dos inúmeros rezadores de terço ou dos mestres violeiros das danças de São Gonçalo, não costumavam ser controvertidos quando restritos ao âmbito familiar ou a pequenos grupos rurais de parentes ou vizinhos. Mas eles eram publicamente condenados pela paróquia quando, mesmo dentro das fronteiras da comunidade camponesa, chegavam perto de um domínio social

> ampliado que a Igreja reconhecia como exclusivamente seu, no campo das trocas religiosas (BRANDÃO, 1985, p. 40).

A combinação de elementos dos diversos reinos da natureza – como o café, a água, o óleo, o carvão em brasa, o fogo – não se faz apoiada ao sabor do acaso, existe uma lógica profunda que fundamenta as práticas rituais e a iniciação da rezadeira do terço. Enfatizo que a iniciação não opera somente uma mudança de estado ontológico, do profano ao sagrado, como ensina a Escola Francesa de Sociologia, mas, sobretudo, como ensina Mircea Eliade: os ritos iniciáticos são *atos de conhecimento* (ELIADE, 2002, p. 55); ou como aponta Simone Vierne, a forma de cognição iniciática é como uma *iluminação*, uma *revelação*, é um conhecimento direto que se processa por meio da sensibilidade e imaginação (VIERNE, 2000, p. 86-87).

Para a Antropologia do Imaginário o conhecimento iniciático é um saber sensível, isto é, um saber engendrado visceralmente, pois, envolve o ser humano em sua totalidade. Portanto, tal forma de conhecimento iniciático não se restringe ao nível mental ou do pensamento. Essa postura é bem distinta daquela operacionalizada pelo Funcionalismo, para o qual a iniciação cumpre uma *função pragmática* no interior dos processos culturais. Do mesmo modo, a Antropologia do Imaginário afasta-se do Estruturalismo formal que vê se processar na iniciação uma *função simbólica* do pensamento.

Compreendo que o sinal que distingue a rezadeira do terço das demais formas de devoção do Catolicismo não é somente o *saber* [rezar] – no sentido do racionalismo cartesiano, isto é, que restringe a constituição da *pessoa* à dimensão do pensamento em detrimento das demais dimensões do humano, como a corporeidade – a rezadeira do terço se reconhece e é reconhecida em sua comunidade de culto como alguém que alcançou essa dádiva por sofrer demais. A legitimidade da rezadeira do terço é

construída em torno de sua experiência dilemática da vida, isto pode significar que a angústia religiosa seja um potencializador do estado de graça. Assim, o mundo objetivo é percebido por essas devotas como um lugar de sofrimento, mas, como veremos adiante, a objetividade opressora do mundo é apreendida simbolicamente por uma subjetividade libertadora.

IX. A Estrutura Iniciática

A forma encontrada pelas rezadeiras do terço transcender a condição de migrantes foi vivenciar enquanto grupo as suas crenças e reproduzi-las por meio da iniciação. A contribuição da Antropologia do Imaginário é singular na medida em que compreende que a função da imaginação é dar sentido à morte, é religar *o mundo e as coisas ao coração da consciência* (DURAND, 1997, p. 432-434). Assim compreendido, o imaginário *tem por função básica produzir significado de maneira a tornar o universo coerente* (ROCHA PITTA, 1999, p. 49).

Coerência que é construída a partir daquilo que é sentido, da emoção e, depois, transforma-se em *relatos explicativos* que ordenam o cosmo no *tempo* e no *espaço* (ROCHA PITTA, 1999, p. 50). A iniciação envolve uma dimensão gnosiológica e outra ontológica, é um processo e uma atitude de conhecimento e de regeneração (ELIADE, 2002, p. 55). O conhecimento inciático implica na tomada de consciência da condição humana de finitude e dos meios simbólicos e rituais de superação ou de transmutação do destino (DURAND, 1997a, p. 405). É nesse sentido também que o *semantismo do símbolo é criador* (DURAND, 1997a, p. 394). O que conflui com os estudos de Edgar Morin em relação ao denominado *aparelho mitológico-mágico* que se construiu ao

longo processo de hominização e que se evidenciou no *homo sapiens* como uma forma de enfrentamento coletivo da finitude (MORIN, 1975, p. 103).

A angústia religiosa nesta tese é compreendida como um objeto em uma situação relacional, de interação e de mediação que implica no reconhecimento da complexidade do humano em suas várias dimensões ou níveis de realidade. No caso das rezadeiras do terço, penso na vivência histórica da migração e do desenraizamento da subjetividade, como também, no alijamento religioso operado pela presença da instituição, a Igreja Católica. A angústia religiosa também é criativa. Essa criatividade se manifesta na interpretação que as rezadeiras do terço fazem de sua própria condição, por meio do recurso mítico ao relacionar, ou melhor, ao estabelecer homologias entre suas vivências de sofrimento e a imagem do *degredo* que aparece na oração da Salve Rainha. No entanto, cabe ainda identificar as estruturas significativas a partir da compreensão das imagens da angustia religiosa vivenciadas no cotidiano das rezadeiras de terço. Como se processa a produção e a reprodução dos grupos de reza e *estabelecer uma correspondência entre as instituições e a base mítica que preside à sua manutenção* (SIRONNEAU, 2003, p. 233).

Devido ao gradiente de possíveis respostas culturais que produziriam coerência e sentido ao problema da finitude é impossível falar em uma única estrutura iniciática.. São inúmeras as formas pro meios das quais os seres humanos se diferenciam simbolicamente, de outros homens, de outros seres e das coisas, tornando-se sagrado através dos ritos iniciáticos. Os processos iniciáticos são tão variados e complexos tal qual são as possibilidades de manifestações culturais humanas. Assim, a estrutura iniciática a qual me refiro está apoiada pela Antropologia do Imaginário.

Alberto Filipe Araújo em sua pesquisa sobre a iniciação no conto de Parsival e a busca pelo Graal apresenta uma estrutura iniciática que abarca quatro momentos : 1. o

chamado; 2. a *aprendizagem*; 3. as *provações*; 4. a *redenção* (ARAÚJO, 2003, p. 503-506)[5]. O autor ainda define o que ele denomina *proto-iniciação*, isto é, o fundamento de toda estrutura iniciática: *É, portanto, pela via paradoxal, pela via do sofrimento provocado pelo sentimento de injustiça, pela via da errância solitária, por uma espécie de "descida aos infernos", que o herói atinge o caminho da redenção e da própria imortalidade* (ARAÚJO, 2003, p. 506). O imaginário da rezadeira do terço se nutre dessa vivência do paradoxo e da incerteza. A Antropologia do Imaginário compreende a iniciação como um eufemismo da morte, isto é, como uma das formas de se agregar à consciência a condição humana de finitude. Postura que será melhor elaborada por Simone Vierne.

Confluindo com Alberto Filipe Araújo, encontramos nos estudos de Simone Vierne sobre literatura e iniciação uma estrutura iniciática composta por um processo pautado por três momentos: 1. a *preparação*; 2. a *viagem ao além*; 3. o *novo nascimento*. Esses três momentos permitem compreender a passagem do caos ao cosmo, quando o ser humano se vê confrontado com a sua condição de finitude, fundamento da condição humana. Para a autora, a primeira epopéia escrita, o mito sumério de Gilgamesh, tinha como enredo a busca pela vida eterna[6] (VIERNE, 2000, p. 05). A etimologia da palavra *iniciação* remete a *aperfeiçoamento* e *crescimento*, como também

[5] O psicólogo junguiano Edward Edinger fala *em imagem arquetípica do chamado* (EDINGER, 1990, p. 51). O mitólogo Joseph Campbell afirma que o mito do herói se desenvolve em três etapas: 1. a separação; 2. a iniciação; 3. o retorno (CAMPBELL, 2003, p. 36).

[6] Na mitologia sumeriana o herói Gilgamesh, rei de Uruk, é constituído dois terços deus e um terço homem. Não havia limites para os desejos desse rei, ninguém ousava opor-se a ele. Até que os deuses enviam ao mundo um homem semelhante a Gilgamesh; o seu nome era Enkidu. O intento das divindades falha, pois, ao final de uma luta que durou sete dias e sete noites sem nenhum vencedor, Gilgamesh e Enkidu tornam-se grandes amigos. Por punição divina, Enkidu falece e Gilgamesh é confrontado com o dilema da finitude, como mostra o trecho a seguir da epopéia: *o desespero se instalou em meu coração. Isso que meu irmão é agora, o mesmo serei quando morrer.* (...) *como posso descansar, quando Enkidu, a quem amo, tornou-se pó, e quando também por mim a morte e a terra esperam?* (ANÔNIMO, 2001, p. 141). Assim, nessa mitologia, surge a figura do herói que parte em uma jornada em busca de Utnapishtim, o longínquo, que conhecia o segredo da vida eterna.

sugere a palavra grega *néophyte* que pode significar *broto*, a planta por desenvolver-se. É nesse sentido que para Simone Vierne iniciar-se implica em aprendizagem, isto é, a iniciação envolve uma modificação do estado ontológico do candidato (da condição de profano ao reino das coisas sagradas) e uma concomitante transformação da consciência (VIERNE, 2000, p. 07-08). Iniciar-se é um ato *solene, irreversível* e *dramático* (VIERNE, 2000, p. 23).

A iniciação é sempre feita em relação a um *outro* segundo Simone Vierne. O sujeito por si mesmo não pode conduzir a sua própria iniciação, há sempre que se fazer referência a alguém que detenha a *ciência iniciática*, isto é, alguém que conheça em profundidade a tradição cultural na qual o neófito será introduzido, o que implica no conhecimento de modalidades de transmissão do dom, como também no ensinamento das práticas rituais (VIERNE, 2000, p. 70, 82). Para a autora, conhecimento e regeneração são duas instâncias que se desenrolam concomitantemente no processo iniciático. O iniciado, ao fim dos ritos iniciáticos, é um novo ser (VIERNE, 2000, p. 85).

Para Simone Vierne existem três grandes momentos que compõem a iniciação: 1. a *preparação*, o fundamento dessa etapa está na vivência da angústia religiosa que objetiva o acesso ao conhecimento iniciático, o neófito entra em contato com os poderes e os lugares sagrados (VIERNE, 2000, p. 15-16, 70); 2. a *viagem para o além*, caracteriza-se pela *entrada nos domínios da morte*, morte que pode ser simbolizada na perda da consciência, no êxtase, nos sonhos e nas visões; envolve ainda os *ritos de entrada*, a ascese alimentar, o jejum, os tabus e o silêncio, o regresso ao útero (*regressus ad uterum*); viagens ao céu ou ao inferno; caos original; *descensus ad infero* metáfora do labirinto (VIERNE, 2000, p. 23-24, 70); 3. o *novo nascimento*, o novo ser é engendrado; metamorfose ontológica (VIERNE, 2000, p. 57, 70).

X. A *Preparação*

Como ensina Simone Vierne, a angústia religiosa é o mote e o fundamento de toda a busca iniciática (VIERNE, 2000, p. 15-16). Agora, veremos como esse sofrimento é percebido pelas rezadeiras do terço e como ele descortina um processo de preparação para o despertar e o desenvolvimento do dom de rezar. Vimos como no processo de aquisição do dom de rezar a rezadeira do terço é confrontada pela presença da angústia de morte nas mais variadas formas. Assim, frente aos dilemas suscitados pela doença, migração ou a morte conjugal a rezadeira do terço estabelece uma série de relações com a alteridade, seja em relação a outros grupos religiosos ou sujeitos da religião e da cura, ou em relação às divindades do Catolicismo. Um confronto desta natureza nos abre à noção de *transversatilidade de alteridades* (PAULA CARVALHO, 1988, p. 141) ou uma *alteridade trans-humana* (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 97).

Devido à grande quantidade de mistérios do rosário, rezas, ladainhas e jaculatórias que se dinamizam em um complexo jogo responsal entre a *puxadora de terço* e as demais participantes da reunião dos grupos de reza do rosário, ser rezadeira de terço é uma condição difícil para quem é analfabeto, como é dona Mirian. Quando perguntei a essa rezadeira do terço o porquê dela se reconhecer como tal, ela disse-me que sempre se sentiu *religiosamente vocacionada* para rezar o terço. O problema de formação que apresentava nas pernas impossibilitou-a de freqüentar a escola que ficava muito longe de sua casa no meio rural. Então, um dia ela fez uma promessa para aprender a ler e a escrever e, caso fosse *agraciada*, seria rezadeira do terço e divulgaria a devoção ao rosário. Dona Mirian diz que aprendeu a ler e a escrever *do jeito dela*. Esse depoimento pode ser compreendido no sentido de que a ausência de algo tão valorizado em nossa cultura, como é a educação formal, pode ser suprido por um

conhecimento de outra natureza, o conhecimento das rezas, das ladainhas e da benzeção, conhecimento que dona Mirian domina.

Além de conhecer muitas rezas e benzimentos, dona Mirian possui dois outros dons: o primeiro, acredita sentir quando as pessoas não têm fé e, o segundo dom manifesta-se através de um *anjo*, que ela afirma avisá-la da proximidade de situações difíceis. Esses dons são *graças recebidas* da parte de Deus,na sua compreensão. Pedi a ela que me contasse um desses casos. Falou-me que certa vez foi convidada para ir até São Paulo com um casal de amigos. Ela desejava muito ir, no entanto, *sentiu* seu anjo[7] pedir dentro do coração dela: *não vai!* Naquela mesma tarde faleceu um compadre de dona Mirian, sogro de uma de suas filhas. Perguntou ela ao pesquisador: *o anjo não estava me avisando?* E completou: *tive que ajudar, dar uma força para a família que estava no maior desespero, o pecador carrega a sua cruz.*

Para essa rezadeira do terço, seus dons são *graças* alcançadas, são *cruzes* que devem ser carregadas, são um *fardo*. O sofrimento e a angústia hoje suportados fazem parte da vivência da religião para a rezadeira de terço, que à semelhança de Jesus, da Virgem Maria e de todos os santos, a aproxima de Deus por meio da dor. Esse entendimento nos remete ao mito salvacionista, como define Edgar Morin, ao articular *culpabilidade*, *pecado* e *redenção* em uma compreensão da ontologia cristã: *participo no sacrifício, logo estou salvo* em oposição ao *morro, logo sou culpado* (MORIN, s/d, p. 200).

[7] A existência dos anjos, caracterizados como *seres espirituais* e *não corporais*, é considerada uma verdade de fé pelo catecismo (CATECISMO, 2000, p. 96). O ano litúrgico celebra, no dia 29 de Setembro, a devoção aos santos arcanjos Miguel, Gabriel e Rafael. Miguel é o protetor do povo de Deus. Considerado um arcanjo guerreiro, é ele quem combaterá o diabo no fim dos tempos. A liturgia dos mortos pede que o arcanjo Miguel acompanhe as almas até o céu. Gabriel é mensageiro, anunciou o nascimento de João Batista e de Jesus. No Islã, esse arcanjo afirma que Mohamed é o último dos profetas. Rafael é o arcanjo responsável por todos os tipos de curas (MISSAL, 1986, p. 1547-1548). Já em 02/10 é comemorado o dia dos santos anjos da guarda (MISSAL, 1986, p. 1555-1556).

Para dona Ana existem pessoas que *têm estudo, mas a sabedoria que vem de Deus é maior, é mais forte*. Ser rezadeira de terço exige um aprendizado contínuo que se faz na prática dessa atividade no cotidiano. Na compreensão dessa rezadeira, a prática da reza é uma resposta ao mito salvacionista: *a salvação eu tenho pela vida inteira, é estar atento, aberto* (...) *numa vida inteira a gente tem que tentar se converter*. Uma experiência que foi vivenciada como iniciática para essa rezadeira de terço foi o transplante de córnea de sua filha que tem paralisia cerebral. Ela rezava muito, lia a Bíblia e fazia promessas buscando auxílio divino em favor da filha. Contou-me que correu bem a cirurgia, mas, com o passar do tempo, houve rejeição do órgão. Sua filha passava as noites chorando e dizia: *eu quero os meus olhos, eu quero os meus olhos!* Depois, o ânimo da menina foi se aplacando e ela foi se conformando com a perda da visão.

XI. A *Viagem Para o Além*

Gaston Bachelard vai articular o sonho e os processos de subjetivação e ordenação do mundo e de todas as coisas ao afirmar que *o sonho é a cosmogonia de uma noite. Todas as noites o sonhador recomeça o mundo. Todo ser que sabe desprender-se das preocupações do dia, que sabe dar ao seu devaneio todos os poderes da solidão, devolve ao devaneio sua função cosmogônica* (BACHELARD, 2001b, p. 201). Isso equivale a dizer que, o sonho pode cumprir com a finalidade de conferir sentido a eventos aparentemente desconexos, a essa dinâmica Gaston Bachelard denominou *função cosmogônica*.

Como exemplo dessa função cosmogônica dos sonhos posso citar uma experiência relatada por dona Helena. A maior graça já recebida por essa rezadeira do

terço foi superar a vida difícil que um dia ela teve no campo e, depois, para se estabelecer no meio urbano com a sua família. Apesar disso, ela diz ter medo de tudo, mas, se lembra de um sonho que teve quando criança, um *sonho feio*, que até hoje a faz sofrer. Seus irmãos costumavam jogar baralho e, um dia, essa rezadeira do terço *cismou* com a carta do rei: *acho que aquilo* [o rei] *ficava na minha mente* (...) *chegava noite sonhava com uma pessoa igual ao rei, mas era um homem grande, imenso* (...) *cabia em minha cama inteira e vinha para me pegar*. A rezadeira do terço me explica que: *se eu vejo um gato e me assusto com ele, quando chega a noite* [em sonhos] *eu transformo ele em leão, entendeu?*

Esse depoimento de dona Helena é fundamental para esta pesquisa, pois, explicita a percepção que essa rezadeira do terço tem de si e dos processos subjetivos pelos quais passou. Esse exemplo já aponta para uma dinâmica hiperbólica do imaginário, momento no qual se potencializam os monstros que nos atormentam para, depois, atenuar a voracidade fragmentadora dessas imagens (DURAND, 1997a, p. 123). Quando criança dona Helena sempre dormia amparada pela mãe. Muitas vezes acordava sobressaltada e aos prantos por causa desse sonho recorrente com as cartas do baralho. Diante das várias noites mal dormidas, a mãe de dona Helena a leva a uma benzedeira que lhe ensinou algumas orações que deviam ser recitadas antes de dormir. A partir desse acontecimento dona Helena não deixou mais de rezar. A prece aparece como a arma de combate contra a onipotência e a onipresença sufocante de alguma dimensão existencial ainda não apreendida representada na figura do soberano aterrorizante.

A iniciação de dona Mirian como uma rezadeira do terço também se fez mediante um sonho no qual ela visitava a cidade de Aparecida do Norte, sonho que essa devota interpretou como um sinal do favorecimento divino. A narrativa onírica articula angústia e a sua resolução simbólica por meio de uma promessa. Quando o marido de

dona Mirian adoeceu, necessitando de uma intervenção cirúrgica, essa rezadeira do terço fez uma promessa à Nossa Senhora Aparecida: que se seu esposo se recuperasse os dois fariam uma romaria até o Santuário de Aparecida do Norte. Até então, ela residia no estado do Paraná e não conhecia a cidade de Aparecida do Norte, mas, diz ter visitado a cidade em sonhos por três vezes. Em seus sonhos, ela passava por certas ruas até chegar ao local do Santuário. O marido se restabeleceu e qual não foi a surpresa dessa devota ao *pagar a promessa* indo pela primeira vez à cidade de Aparecida: *quando eu cheguei lá* [em Aparecida do Norte/SP], *eu conheci a rua que vai à Igreja velha, foi naquela rua ali que eu passei* [em sonho]. E a rezadeira de terço atribui o seguinte sentido a esses sonhos: *percebo que é uma coisa que vem vindo de fundo, de longe, de eu criança*. Compreende-se que o sonho contribuiu para o despertar do sentido religioso de uma vocação para a reza e da resolução de uma angústia diante da doença do cônjuge.

De modo similar à pesquisa de Oliveira (OLIVEIRA, 1992), a iniciação de dona Mirian como benzedeira ocorreu como uma vocação familiar do lado materno (sua mãe e avó benziam) e, também do lado paterno (a bisavó benzia). Na transmissão dos conhecimentos da benzeção é comum seguir uma *linha paterna*, uma *linha materna*, ou ainda, *alternando uma geração* (OLIVEIRA, 1992, p. 107). Hoje, ela só benze crianças. Certa vez, em São Carlos, o padre de sua paróquia questionou dona Mirian sobre a sua atividade de benzeção, se ela incorporava *guias* ou *espíritos*. Ela respondeu que os instrumentos que usa na atividade de benzeção são *orações da Igreja.*

Essa diferenciação com outras rezadeiras do terço é muito significativa para o pesquisador, pois, indica o lugar do qual dona Mirian fala, o Catolicismo, e assim, ela reconhece a si mesma como católica. No entanto, ela afirma ter o *corpo fechado*, categoria dos cultos afro-brasileiros. Segundo dona Mirian, foi um umbandista quem

fechou ritualmente o corpo dela, o que, ainda segundo a sua própria interpretação, garante a proteção contra *encostos* e *almas penadas*. Essa rezadeira do terço acredita na eficácia da *macumba* e de *feitiços jogados*[8]. Ela afirma que a sua avó morreu *à míngua* por causa de feitiços, mas, da mesma forma que Jesus Cristo, ela morreu inocente. Foi essa avó quem lhe ensinou o *ritual da brasa* que deve ser feito na noite do dia 24 de dezembro sob um jejum de doze horas: *o jejum vale muito para o cristão*, assevera dona Mirian. Há uma prova a ser realizada nesse ritual. A prova consiste em colocar uma *brasa viva* sobre um pano branco *virgem*. Queimando o pano, a pessoa não é apta ao ofício de rezar o terço e benzer. Dona Mirian me disse que o pano utilizado por ela não apresentou nenhuma marca, o que significou para ela um sinal de sua eleição para o dom.

Dona Ana atribui as provações pelas quais passou um significado de *graça* e de eleição. Isto deve-se a um evento, uma *hierofania* diria Mircea Eliade, que aconteceu durante a celebração eucarística em uma missa. Ela afirma que o padre colocou a hóstia em sua mão e quando ela foi levá-la à boca percebeu que havia ficado um pingo de sangue na palma de sua mão: *eu não sabia o que fazia, parecia que o teto da Igreja descia*. Após esse arrebatamento dos sentidos, várias *provas* se abateram sobre essa rezadeira do terço: *veio tanto sofrimento, mas, Deus me deu tanta paciência!* Ela disse ter passado várias noites fazendo orações, intercedendo junto a Deus por sua filha e por seu marido. Essa graça recebida durante a eucaristia é percebida por ela como uma eleição: *eu sinto que Deus me pôs a caminho de fazer a caridade, o amor.* A angústia

[8] Vale recordar que sem um antagonista não pode haver dramatização dos opostos. É de grande importância para a imaginação popular a crença não só no diabo, mas, sobretudo, também nas almas dos mortos, nos encostos espirituais, além da existência de pessoas consideradas invejosas, do mau olhado, do olho gordo. Seres e sujeitos deste e de outros mundos com os quais podem se estabelecer relações por meio de rituais de exorcismo, de benzimentos, de amarrações, de fechamento do corpo.

religiosa vivenciada por essa rezadeira do terço situa-se a meio caminho entre a benção, a graça, o sofrimento e o sentimento de impotência. Essa angústia religiosa consistia numa condição para a salvação cotidiana, pois, o sangue na palma das mãos é que vai dotar de significado religioso todas as aflições. A angústia religiosa é um sinal de eleição, de salvação para as rezadeiras do terço.

XII. O *Novo Nascimento*

Para o imaginário antropológico *toda conversão é uma transfiguração* (DURAND, 1997a, p. 205). Isso me permite pensar que a tensão primordial (hierarquia eclesial X autonomia religiosa) seja arquetipal no sentido de que está presente nos fundamentos da existência e reprodução (pela via iniciática) de um sujeito como a rezadeira do terço. O embate de forças entre a ortodoxia eclesial e a heterodoxia ou heresia é ainda estrutural, está entranhado na constituição de toda a imaginação das devotas. Como já aludi na Introdução desta tese, é nesse sentido que toda ação e práticas religiosas das rezadeiras do terço oscilam entre a *religião* e a *magia* (DURKHEIM, 2000, p. 32; MAUSS, 2003, p. 50), entre a *vontade de obedecer* e a *vontade de poder* (PIERUCCI, 2001, p. 103), entre o *conformismo* e a *resistência* (CHAUÍ, 1980, p. 17-20), entre a *dívida* e a *dádiva* (GODELIER, 2001, p. 289), entre a *culpa* e a *redenção* (DETHLEFSEN, 1997, p. 67).

Devido à natureza estrutural da angústia religiosa da rezadeira do terço, isto é, o fato dessas devotas serem sujeitos sociais que foram engendrados em meio a um embate de forças, é que as colocam em uma nova e peculiar forma de se perceber o mundo. As várias fragmentações passam a ser inteligíveis na medida em que são compreendidas por meio dos recursos culturais da religião popular como é o caso da relação que dona

Mirian faz entre a encruzilhada, a cruz e a construção da pessoa religiosa, aquela que re-liga: *Eu sou uma cruz! Nós já somos a semelhança de Cristo, a presença de Cristo!* Retomo essa afirmação adiante em um outro nível de sentido, mas, lembrando Gilbert Durand, *a tomada em consideração do corpo é o grande sintoma da mudança de regime do imaginário* (DURAND, 1997a, p. 202).

As figuras míticas da Escritura e os dogmas de fé são dotados de sentidos subjetivos que possibilitam a instauração do paradoxo e a conseqüente dramatização da angústia religiosa. A angústia religiosa é dramatizada quando a rezadeira do terço *se vê* ou *se percebe* por meio das imagens fornecidas pela tradição religiosa a qual pertence, o Catolicismo. Seus dilemas são inseridos em um nexo causal que lhes conferem um sentido religioso, no sentido de que as experiências de sofrimento das devotas são por elas compreendidas como parte constitutiva do humano. Uma idéia muito corrente entre as rezadeiras do terço é a de que todo o mal no mundo é passageiro e deve ser aceito com resignação, pois, o sofrimento é um dos instrumentos prediletos das divindades para depurar a alma humana.

XIII. O Outro e os Operadores da Diferença

Um dos depoimentos de dona Emilia é interessante para demonstrar como essa rezadeira do terço que acha a eucaristia e a confissão rituais importantíssimos da Igreja, mas, também ela considera importantes outras manifestações religiosas e de fé como a benzeção ou a vida dedicada a caridade como fez o médium espírita Chico Xavier. Os familiares de dona Emilia não eram católicos assíduos à missas, mas, eram devotos *do jeito deles*, como ela enfatiza. O pai de dona Emilia seria um médium benzedor:

> Meu pai tinha, ele fazia muita caridade para o povo que o procurava. Ele curava as pessoas e essas pessoas contavam as graças. Quando eu era menina de uns treze ou quatorze anos, eu me lembro que vinha muita gente em casa para ele curar, benzer.

Aquilo que aparenta ser durável e estático – como a identidade e a visão de mundo construídos pelos sistemas simbólicos dos grupos religiosos – sofre a constante pressão daquilo que ainda não foi interiorizado, aquilo que acontece como realidade subterrânea, imaginal e que faz frente à essa rigidez de uma imaginação cristalizada, como ocorre na absolutização simbólica, isto é, como no imperialismo religioso de que fala Mircea Eliade (ELIADE, 2002, p. 125). A iniciação das rezadeiras do terço também implica em uma redefinição da subjetividade e do lugar que ela ocupa no mundo e na tradição religiosa de pertencimento original, o Catolicismo Romano. A partir dessas considerações teóricas, como se dá a construção da diferença entre as rezadeiras de terço? Quais são os símbolos culturais que funcionam como operadores da diferença?[9]

Não é a compreensão do desenvolvimento histórico dos dogmas e a conseqüente participação sacramental que definem o *ser* católico da rezadeira de terço. O sentido

[9] Como exemplo da construção da diferença posso citar ainda o estudo conduzido pelo antropólogo Bernardo Lewgoy sobre a biografia do médium Francisco Cândido Xavier enquanto como uma narrativa mítica, nos moldes teóricos e metodológicos do estruturalismo formal de Lévi-Strauss. Para o autor, a figura desse religioso é singular para se compreender a construção de um tipo de Espiritismo caracteristicamente brasileiro. O sincretismo com a cultura católica popular – cujos valores enfatizados são o sacrifício, a idéia de missão, de doação, de caridade, de renúncia – propiciou uma ampla aceitação junto a todas as classes sociais em nosso país (LEWGOY, 2001, p. 54-55). Lewgoy ressalta as etapas da iniciação de Chico Xavier como médium: 1. o *chamado* do mundo espiritual nas aparições do espírito da mãe já falecida e, em outro momento, a epifania de Emmanuel, o espírito mentor do médium que já me referi acima; 2. as *provações* sofridas e suportadas, os mal tratos do pai e da madrasta, a doença dos olhos, as acusações de curandeirismo e de charlatanismo, a severidade e o rigor de Emmanuel quanto à disciplina na prática religiosa; 3. os *sinais de santidade* no exercício dos dons espirituais como a psicografia (LEWGOY, 2001, p. 63). As mediações com o catolicismo popular enfatizavam a figura da mãe como responsável pela instrução religiosa e, sobretudo, as noções de *intercessão* e de *graça* que podem ser alcançadas junto ao plano espiritual. Os principais interlocutores do Espiritismo foram a Igreja Católica[9], os cultos afro-brasileiros e as práticas populares como a benzeção. Neste contexto de disputa, a mediunidade é um instrumento diferenciador na construção das representações dos infortúnios da condição humana (LEWGOY, 2001, p. 89).

construído pelas devotas, por meio da reflexão mítica[10], é um *sentido de recondução*, uma *convocação pelo Outro*, como propõe Gilbert Durand (DURAND, 1995, p. 159). A rezadeira do terço se percebe católica na mediação do *eu que sofre* e a angústia religiosa frente à alteridade. Essa experiência da alteridade antecipa o evento da morte, isto é, a tomada da consciência da finitude, o que também compõe o processo iniciático das devotas.

Como bem lembra o antropólogo Denis Cuche: identidade e alteridade devem ser compreendidas relacionalmente, na medida em que *a identificação acompanha a diferenciação*, o que também aponta para a inconstância e impermanência do mesmo em relação ao outro, o constante *vir-a-ser* humano (CUCHE, 2002, p. 183). Ou como sugere Gilbert Durand: (...) *a experiencia da realidade nasce da reciprocidade do trajeto mental* (...) *é um método especulativo (speculum = espelho, jogo de reciprocidade) onde a reciprocidade constrói uma realidade nova que, em si mesma, não continha nenhuma das duas extremidades do trajeto reflexivo* (DURAND, 2008, p. 148).

Para Cornelius Castoriadis existe uma articulação entre o imaginário, a produção de sentido e a alteridade. O autor pensa que qualquer sistema simbólico seja seguro devido às características que lhes são inerentes. Está na base e na estrutura de todo sistema simbólico o caos, algo que lhe escapa na hora de classificar todas as coisas de vido à capacidade, que tudo à nossa volta tem, de produzir o diferente:

> A maneira pela qual, de cada vez, tudo faz sentido, e o sentido que faz, provem do núcleo de significações imaginárias da sociedade considerada. Mas essa cobertura nunca é segura: o que lhe escapa, às vezes quase indiferente, pode ser

[10] A importância dos mitos na estruturação da personalidade é reconhecida pelo psicólogo americano Rollo May. Para este autor o mito é o meio por meio do qual atribuímos sentido e significado ao mundo e à nossa própria existência. A narrativa mítica se dirige ao homem total que segundo esse autor, envolve: 1. um sentido de identidade pessoal; 2. um sentido de comunidade; 3. o fortalecimento de valores morais; 4. a *poiesis*, a criação na arte, na poesia, na ciência (MAY, 1993, p. 17-18).

> e é de uma gravidade decisiva. O que lhe escapa, é o enigma do mundo simplesmente, que está por trás do mundo comum social, como por-vir-a-ser, isto é, provisão inesgotável de alteridade, e como desafio irredutível a toda significação estabelecida. O que também lhe escapa é o próprio ser da sociedade enquanto sociedade instituinte, ou seja, finalmente enquanto fonte e origem de alteridade, ou auto-alteração perpétua (CASTORIADIS, 1982, p. 415).

As rezadeiras do terço encontram-se em meio às tensões existentes entre a ortodoxia eclesial do Catolicismo e outras manifestações e práticas religiosas populares etnocentricamente consideradas crendices, coisas de ignorantes e até mesmo heréticas. Portanto, a transcendência dessa dualidade é a dinâmica especifica da imaginação criadora. Ao *cerzir* a ortodoxia à heterodoxia, as rezadeiras de terço assumem o real em sua totalidade, o caos no interior e como fator estruturante do cosmo. De outra maneira, a rezadeira do terço e a Igreja podem, num momento, potencializar esse dinamismo, como também, tendem a cristalizar as mediações simbólicas, isto é, podem compreender-se como parte da *religião verdadeira*, os *únicos eleitos*, como mostra a fala de dona Mirian sobre um homem que teria fundado duas religiões e o conseqüente castigo dele e da família:

> Um [homem] que morava lá no São Rafael [bairro da cidade de São Carlos], ele mesmo fez duas religiões, abriu duas igrejas, só entrava dinheiro, mas ele morreu. Não desejo mal para ninguém, o que eu não quero para mim eu não desejo para você. Ele e a ex-nora dele, pois, o filho se invocou com uma mulher lá da igreja dele e largou da mulher com um casal de filhos. Ela era uma grande amiga minha, a Marilda do São Rafael. O pai morreu, ficou a mãe;

Não respeitar e temer as diretrizes da Igreja pode implicar em um castigo como o citado acima. Para essa rezadeira do terço a morte, a doença e a derruição da família são as conseqüências de se abandonar a religião verdadeira, o Catolcismo. Assim, no interior do sistema simbólico da rezadeira do terço, a plena inteligibilidade do cosmo é apenas aparente. O caos – o indefinido, o acaso, a imponderabilidade – também o compõe, o cerca, assombra e assola as rezadeiras do terço. A ordem é que carece da

desordem, e não o contrário. Não é isso que afirma Michel Maffesoli ao afirmar que é o *limite* que faz ser? (Cf. MAFFESOLI, 1983, p. 83) No mesmo sentido, as muitas manifestações do sagrado para Mircea Eliade constituem-se e são estruturadas pela coincidência do *sagrado* e do *profano*, do *ser* e do *não-ser*, do *absoluto* e do *relativo*, do *eterno* e do *devir* (ELIADE, 2002, p. 34). A dinâmica do trajeto re-ligioso implica justamente na transposição dessas dualidades e desses limites.

Para Gilbert Durand, o imaginário representa essas dualidades com o propósito de instaurar e, posteriormente, resolver o paradoxo, a disjunção, a diferença: *a hipérbole negativa não passa de pretexto para a antítese* (DURAND, 1997a, p. 123). Aqui, a antítese que ganha materialidade, num primeiro momento, por meio de uma alteridade que se apresenta como algo a ser combatido, absolutizam-se as representações imaginárias. Como exemplo, posso citar o dogma da imaculada conceição defendido por várias rezadeiras do terço. A Virgem Maria é um símbolo que marca a fronteira e o limite entre o Catolicismo e as demais Igrejas evangélicas.

Segundo Durand, quando um símbolo é absolutizado, o dinamismo simbólico da imaginação criativa, que busca a eufemização, é paralisado: *todas as representações e todos os atos são encarados do ponto de vista da antítese racional do sim e do não, do bom e do mal, do útil e do prejudicial* (DURAND, 1997a, p. 188). Para Ortiz-Osés, transpor esses limites significa realizar o *trajeto re-ligioso*. É justamente nesse trânsito entre a *dissolução* e a *resolução* que o imaginário é engendrado, onde as práticas, as narrativas e rituais religiosos ganham outros sentidos e se substantificam (ORTIZ-OSÉS, 1987, p. 159), como vemos nos relatos seguintes.

Quando perguntei à dona Jacinta se ela costuma freqüentar *outras* igrejas ela respondeu: *Não tenho medo de Igreja nenhuma porque Jesus é um só*. Além de freqüentar a Igreja Católica, e de se perceber como uma rezadeira do terço, dona Helena

costuma levar seus netos à uma benzedeira. Os filhos e os netos de dona Helena não vão à Igreja, caso fossem, disse-me ela, *receberiam alguma benção*. A compreensão do sagrado para essa rezadeira do terço é a de continuidade entre a vivência dela na instituição católica, a Igreja, e as *práticas populares de cura* como a benzeção, como as caracteriza Oliveira (OLIVEIRA, 1992). Não há incompatibilidades entre esses dois mundos, no entanto, dona Helena afirma ter medo da Umbanda, embora não saiba a razão.

Ela não acredita em reencarnação e reitera: *eu queria morrer e acabar, não queria voltar. Para que?* Para essa rezadeira do terço todas as religiões são iguais: *glória a Deus a aquele que se agarra na Bíblia e no nome de Deus, Deus é um só, para mim é tudo igual.* Essa igualdade é atenuada por um constante operador da diferença: a Virgem Maria. Dona Helena afirma valores católicos como a Escritura e o nome de Deus, mas, é a crença e a devoção à Virgem Maria que singularizam sua condição de rezadeira católica em meio a tantas outras manifestações de fé, cultos e Igrejas: *muitas religiões dizem que ela* [a Virgem Maria] *não existe, mas, eu sou contra isso. Se, Jesus não teve mãe, e nós? Como podemos existir?*

O estudo sobre a alteridade implica ainda em compreender o significado que o *corpo* tem para a rezadeira de terço. *Alívio* e a percepção da *presença de Deus no coração* durante a reza do terço e na participação da missa, são algumas representações que podem indicar uma consciência do corpo distinta da cognição cartesiana cuja ontologia é centrada no pensamento, alijando o corpo no que toca aos processos de produção da subjetividade e do conhecimento. A esse respeito Gilbert Durand pensa que *o cartesianismo reduz o cogito às cogitações* (DURAND, 1995, p. 22).

Quando dona Helena sente que esteja *nervosa*, esse estado influi sobre as suas atividades na cozinha. O bolo não *cresce*, o tempero não fica a seu gosto, o arroz

empapa. Quando está na cozinha, a rezadeira do terço recorre aos seus santos de devoção, São Benedito, Santo Antônio e Nossa Senhora Aparecida, para que estes intercedam junto a Deus em seu favor: *Senhor, ajuda-me, me protege, me guie no que eu estou fazendo.* E continua: *tem vezes que eu estou nuns nervos que eu não me agüento, nada dá certo.* Para essa rezadeira do terço parece existir uma continuidade entre seu *estado de espírito* e os desdobramentos corporais, neste caso o *nervoso*, e uma atividade cotidiana como o cozinhar. Pelo mesmo motivo, essa rezadeira do terço afirma que não gosta que outras pessoas *mexam* em suas panelas quando ela está cozinhando.

A benzeção de dona Mirian, restrita a crianças, parece ser uma maneira que essa rezadeira do terço encontrou para estabelecer um limite entre a sua vivência como uma *católica que benze* e as demais benzedeiras. Restringindo o seu campo de atuação à administração de bênçãos à crianças, dona Mirian quer diferenciar-se, sobretudo, dos umbandistas e dos espíritas: *minhas orações são da Igreja* (...) *nada de reza de espírito* (...) *onde não tem cruz, eu estou fora!*, afirma enfática, radicalizando o lugar do qual fala, como se fosse a instituição, a Igreja. A *caridade* é outro meio seguro para se reconhecer o verdadeiro dom: *benzimento cobrado não é valido*. As práticas religiosas de algumas das rezadeiras do terço – como a benzeção – voltam-se para uma realidade de outra natureza religiosa. Na imaginação criativa das rezadeiras do terço os sujeitos e as *coisas* se aproximam por participação e analogias cuja lógica é redundante. Já a imaginação dogmática desdobra-se operacionalizando cisões e exclusões: nós e os outros, o verdadeiro e o falso, o imanente e o transcendente. A imaginação dogmática e a imaginação criativa são formas distintas de se elaborar o mito salvacionista e a questão da alteridade

Na fala de dona Mirian, a Virgem Maria é o operador da diferença mais enfatizado: *hoje, tem uma discussão grande, que fala que ela* [a Virgem Maria] *tem*

onze ou doze filhos. Eu não aprovo! Aqui, a rezadeira do terço aponta em que ela se diferencia do Protestantismo ao defender a virgindade perpétua da Virgem Maria. A Escritura é também acionada para afirmar sua fé: *na Bíblia tem essa parte,* ou então, *é tudo bíblico,* e em outro momento, *tudo o que falamos aqui é bíblico.*

Quando perguntei à dona Mirian sobre o que ela achava das outras religiões, ela me revelou que: *hoje tem muita religião por aí, a religião católica é a primeira.* Para essa rezadeira de terço as orações da Igreja Católica, a cruz, a benção gratuita e a Virgem Maria são operadores da diferença que subjetivamente constituem em limites entre o *mesmo* e o *outro*. Limites muito tênues como veremos no exemplo do crente adventista que era benzedor segundo dona Mirian:

> Tinha um homem que era da Igreja [Adventista] do Sétimo Dia que era benzedor. Não tinha o que ele benzia para não curar! Tudo o que ele benzia ele curava, e ele era crente do sétimo dia. Quando foi um dia, ele foi ao banco, tirou todo o dinheiro dele e fechou a conta. Ele fez uma festa, mais uma festa! De comes e bebes, e chamou toda a família: filhos, genros, noras, netos e bisnetos, todos! Cunhados, cunhadas, irmãos! Tudo, ele chamou! Era para todos virem porque, na casa dele, ia ter uma grande festa! Comeram, beberam e festejaram o dia inteiro. À tarde, ele tomou um banho, trocou de roupa e disse: *Eu vou deitar um pouquinho*! Deitou para morrer. Deitou, quando foram ver, ele já estava morto. O pessoal que veio para a festa, ficou para o velório. Você vê? Parece que ele sabia que ia morrer. Ele se preparou, fez a festa, a despedida da família porque ele já ia para a outra *banda*. Como dizem *foi para a outra banda do mar*! Maurício, é tão bom a gente falar sobre isso! É bom a gente recordar essas coisas!

Em uma outra entrevistas que fiz com dona Mirian, ela contou-me que seu filho tinha um *encosto*, um *espírito mau* que o atormentava. Um dia ele estava indo ao trabalho, em sua bicicleta, e sentiu um grande peso, como se houvesse alguém ocupando a garupa. Ao passar por uma encruzilhada, ele sentiu ir embora todo aquele *peso*, essa *opressão espiritual*. Então, perguntei-lhe: *o que a senhora acha que aconteceu?* Ela disse-me que o diabo odeia a cruz e, por isso, ao passar por uma encruzilhada, o filho foi liberto do mal, que abandonou a bicicleta dele. Em seguida, a

experiente rezadeira de terço ficou em pé, de braços estendidos formando uma cruz, e disse, como já fiz alusão neste capítulo: *eu sou uma cruz! Nós já somos a semelhança de Cristo, a presença de Cristo!* Essa é a razão pela qual o diabo[11] odeia tanto o gênero humano segundo dona Mirian.

Esse simbolismo da cruz remete à própria condição da rezadeira do terço como mediadora das coisas consideradas sagradas, no jogo e nas tensões entre a instituição eclesial e a cultura religiosa popular. A cruz foi o instrumento de suplício do Cristo; ao sofrer, a divindade se aproximou da condição humana. Desta condição humana fazem parte os sofrimentos e angústias também vivenciados por essa devota na sua condição de analfabeta, pela doença nas pernas, pela subalternidade como *varredora de rua*, pela recente viuvez, pelos desentendimentos com vizinhos outrora amigos com quem estabeleceu as valorizadas relações de compadrio.

Para dona Estela: *desde que a pessoa acredite em Deus, todas as religiões são válidas*. Entretanto, essa rezadeira do terço é incisiva quanto à sua devoção à Virgem Maria: *uma vez perguntei para a minha cunhada quem era Maria e ela disse que seria uma mulher qualquer, mas, não! Ela foi escolhida por Deus há muito tempo para ser a mãe de Jesus.* A maior devoção à Virgem Maria é a reza do terço, pois, segundo uma

[11] Para Luther Link a palavra *diabo*, *diabolos* dos evangelhos, significa *acusador*, *difamador*. O *daimon* grego também foi usado para designar o anjo caído (LINK, 1998, p. 24). O nome Lúcifer não aparece na Bíblia. Foi Orígenes – e, mais tarde Santo Agostinho – quem interpretou um trecho do profeta Isaías onde se lê a respeito de certa *estrela da manhã*, portadora de luz, que caiu do céu e atribui-se o episódio ao diabo, o nome Lúcifer significa *portador de luz* (LINK, 1998, p. 18). Segundo santo Agostinho o pecado do diabo foi o orgulho, mas, Luther Link lembra que o livro apócrifo de Enoque aponta a luxúria como o erro do anjo. Ao desejar as filhas dos homens, os anjos fazem para si corpos para manterem relações sexuais com elas (LINK, 1998, p. 33-34). Uma das representações mais comuns é a do diabo munido de um garfo (forcado), imagem que remete ao Poseidon dos gregos e que deriva do deus babilônico do tempo, Adad, cuja arma é um relâmpago tripartido (LINK, 1998, p. 18). Outra representação, tão popular quanto à primeira apresentada, é o diabo como um sátiro. São Jerônimo, ao traduzir a Bíblia para o latim, verteu *se'irim*, *peludos*, no hebraico, para *sátiros*, que são demônios cheios de luxúria e desejo (LINK, 1998, p. 54). Gilbert Durand diz ainda que acompanham os *se'irim* outras duas classes de demônios, os *ciyyim*, os *ladradores*, *gritadores* e os *ochim*, os *uivadores* (DURAND, 1997a, p. 84). Hoyo Marin acrescenta que Lúcifer é o chefe dos demônios e foi o mais elevado entre todos os anjos (MARIN, 1965, p. 74). Outro dado interessante nos é apresentado por Roberto Gambini sobre as representações do diabo no Brasil colonial. Segundo o autor, os indígenas – mediante a influência dos jesuítas – acabaram por associar os espíritos da floresta por eles temidos como o Curupira, o Jurupari, o Boitatá, o Anhangá, o Ipupiara ao diabo cristão (GAMBINI, 1988, p. 164).

história muito corrente entre os católicos que foi confirmada por muitas rezadeiras, inclusive dona Estela: *a cada Ave Maria que a gente reza, uma rosa desbota na coroa de Nossa Senhora.* De maneira semelhante, dona Emilia também afirma: *dizem que cada terço que a gente reza é uma rosa que a gente coloca aos pés de Nossa Senhora.*

Dona Estela não acredita em *reencarnação*, pois, *caso contrário, não haveria ressurreição.* E completa: *todas as religiões são válidas*. Entretanto, a devoção mariana e a afirmação dogmática referentes à ressurreição dos mortos a ligam ao Catolicismo Romano. A *promessa* também é um ritual interessante para a compreensão das relações entre o Outro divino (Deus, Jesus, Virgem Maria, os santos e santas, os anjos) e a dádiva. Várias rezadeiras de terço não gostam de fazer promessas, dizem que não se deve entrar em um acordo com a divindade nos termos apontados por dona Estela: *promessa não é certo, é uma troca que você está fazendo com Deus, você está forçando a Deus, nós temos que pedir e acreditar.*

Dona Ana é a rezadeira de terço que mais se aproxima da ortodoxia do Catolicismo no que toca à afirmação e ao conhecimento de alguns dogmas de fé, a saber: a Imaculada Conceição e assunção aos céus de Maria, o sentido e o significado da devoção às imagens religiosas. Hoje, ela não acredita mais em simpatias e nem faz promessas, mas já fez muitas; não acredita em reencarnação, nem em *encostos* e tampouco em *almas penadas*. No entanto, segundo essa mesma rezadeira: *Deus é igual para todos, Deus deu Jesus para a humanidade inteira, Deus não faz distinção das pessoas, cada um tem uma idéia diferente, uma fé diferente, não é?* Ela afirma conviver muito bem com a irmã que é evangélica pentecostal, membro da Igreja do Evangelho Quadrangular:

> Cada um tem sua idéia diferente, sua fé diferente, não é? Porque se o outro vai para outra igreja a gente tem que sentir que aquele é um irmão da gente, é filho de Deus mesma coisa que a gente, está vivendo a fé dele lá na Igreja dele. Tem

> minhas irmãs que são de outra igreja, uma é daquela Igreja Quadrangular, outra é de uma igreja que eu não sei o nome. Agora, eu e minha irmã de Araraquara somos firmes na nossa Igreja.

Em outra ocasião, indaguei dona Ana sobre o significado de sua devoção à Virgem Maria e ela me explicou que: (...) *ela foi o primeiro sacrário, aquele que recebeu a Jesus* (...) *é a mãe que se pôs a caminho da caridade* (...) *é um exemplo, não é?* A Virgem Maria é um exemplo para dona Cida, mas esta rezadeira do terço ainda ensina que não se deve ajoelhar diante de imagens de Nossa Senhora: *quando eu falo com ela* [a Virgem Maria] *eu olho para esses quadros aí* [com imagens da Virgem Maria]*, são simples imagens, mas, eu falo assim: Ó Senhora! A sua imagem está aqui, fique aqui presente junto de mim!*

A temática da angústia nos ajuda a compreender esse sentimento que aparece nas rezadeiras do terço que pesquisei um mote para o desenvolvimento de suas trajetórias culturais e simbólicas em formas religiosas nas quais se apresentam. O filósofo polonês Leslek Kolakowski, numa crítica à compreensão reducionista do sagrado, afirma que a religião não é somente um conjunto de mitos, ritos, crenças, tabus e dogmas. Para ele, a religião abarca também uma dimensão cognitiva-existencial, já que o fenômeno religioso é constituído de práticas e lógicas que permitem ao fiel elaborar o que é percebido como destituído de sentido (KOLAKOWSKI, 1982, p. 12). Todas as correntes do Cristianismo esforçam-se em conciliar a bondade divina e a condição humana, isto é, a idéia da existência de um Deus solidário e totalmente bom que, mesmo assim, permite o mal e o sofrimento do gênero humano neste mundo e no vindouro para os condenados aos tormentos infernais. É no momento da aflição, da imponderabilidade que o sagrado se manifesta (KOLAKOWSKI, 1982, p. 35-36).

As Ciências Humanas reconhecem que a religião engendra práticas sociais, orienta o comportamento dos fiéis, estrutura a realidade, isto é, confere inteligibilidade

às relações entre o mesmo e o outro: *os outros são aqueles dos quais a gente não se distingue, e entre os quais se encontra* (...) *a coexistência é uma das estruturas do ser no mundo* (AUGRAS, 1994, p. 56). Para alguns sociólogos, como Pierucci e Prandi, a religião é *criativa* e *efervescente*, é um *complexo cultural variado* que oferece respostas: 1. ao sofrimento; 2. à dor; 3. à fragilidade da condição humana, 4. à injustiça; 5. aos problemas de sentido. Contudo, tal compreensão parece colocar as experiências religiosas – como a conversão, a possessão por um orixá, o transe glossolálico, a descoberta de um dom – fora da esfera do sagrado, transcendendo seus domínios. A efervescência religiosa só é possível mediante experiências limítrofes como as crises existenciais, falta de segurança, confronto com a morte, perdas emocionais (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 16-17)[12].

A iniciação na prática de rezar o terço é uma resposta cultural à angústia gestada no cotidiano em um mundo percebido como destituído de sentido pelas rezadeiras do terço. Os rituais praticados por essas devotas são instrumentos de mediação e de apropriação do real, dotando-o de valores e significados cujo sentido é o *eufemismo*, que é o atenuar das trevas exteriores em um cosmo intencional. Intencionalidade que não se reduz a este mundo, envolve ainda a crença no céu, no inferno e no purgatório. A rezadeira do terço é a mediadora entre todos esses mundos e as forças que deles emanam – sejam anjos, demônios, encostos, almas do purgatório, santos, a Virgem Maria, Jesus, Deus – e os seres humanos.

[12] Num texto intitulado *Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo*, Peter Fry e Garry Howe classificam os hospitais, as clínicas psiquiátricas, os alcoólicos e narcóticos anônimos, as Igrejas, os terreiros, os centros espíritas como respostas culturais a vários tipos de aflições relacionadas a: 1. doenças; 2. desemprego; 3. relacionamentos interpessoais. Para os autores, a adesão a cultos, agências e Igrejas implica na vivência daquilo que é percebido como angustiante (FRY; HOWE, 1975, p. 75). Sofrimento que é matizado pela experiência religiosa e mítica, como mostram as investigações do psicólogo existencial Rollo May. Autor que compreende o mito como uma das formas de se apreender um mundo destituído de sentido (MAY, 1993, p. 03).

XIV. Espaço e Tempo Sagrados: o rosário como revelação do mundo divino

As categorias religiosas por meio das quais o Catolicismo Romano torna o cosmo compreensível são conhecidas por muitos brasileiros, ainda que não participem institucionalmente da religião cristã. Falar em céu, inferno, purgatório, alma, Espírito Santo, Jesus Cristo, Deus Pai, Virgem Maria ou nos santos seria desnecessário em um país majoritariamente cristão. No entanto, em minha apresentação dessas categorias religiosas enfatizo a dinâmica imaginal que opera na subjetividade das rezadeiras do terço, isto é, o lugar dessas representações no interior do sistema simbólico dessas devotas.

São quatro as divindades principais no Catolicismo Romano – O Pai, O Filho, O Espírito Santo e a Virgem Maria Carl Gustav Jung e Gilbert Durand ao investigar o numinoso feminino na figura de Maria, transcenderam as concepções sobre o dogma da Trindade e instituíram uma *quaternidade* (JUNG, 1999, p. 58-59; DURAND, 1995, p. 101-102). O cosmo católico também se desdobra em uma quadratura: Céu, Inferno, Purgatório e a Terra, o mundo no qual vivem os seres humanos que ainda estão vivos é o eixo dos outros três nos quais vivem anjos, os santos, as divindades, demônios, as almas dos condenados. Para Badia, as *divindades plurais*, a *Trindade* ou a *tetrindade* são símbolos cíclicos do imaginário (BADIA, 1999, p. 91).

Michel Maffesoli coloca as categorias de *tempo* e de *espaço* como o fundamento na constituição do cotidiano. O Tempo e o espaço para o autor são expressões de uma realidade repleta de outros antagonismos e paradoxos por meio dos quais os sujeitos vão se construindo. Michel Maffesoli denominou essa dinâmica de elaboração de uma nova identidade de *enraizamento dinâmico* (MAFFESOLI, 2001, p. 86). Penso que não seja arbitrária a escolha das casas das rezadeiras do terço como local de suas reuniões

religiosas. Longe da arquitetura das catedrais e das paróquias, numa palavra, sem um templo como local de culto, é que as rezadeiras do terço vão construindo a *espacialização da sociedade* que é, segundo Maffesoli, uma das formas de se ritualizar o cotidiano, buscando a resolução dos dilemas que têm como substrato o problema da finitude humana, esse afrontamento do destino como nos fala esse autor:

> (...) a espacialização da socialidade, tal como se pode vê-la a partir da imagem do *domus*, da cidade, do pais, etc., tempera ou serve de antídoto à angustiante passagem do tempo. É nesse sentido que a socialidade ou o cotidiano que ela exprime é inteiramente centrada no presente. A espacialidade é o tempo em retardo, é o tempo que tentamos frear, e daí a importância da ritualização na vida cotidiana que, pela repetição, representa ou faz a mímica do imutável. A cidade ou a casa, como sedimentação das histórias passadas, do tempo decorrido, servem então de pólos atrativos, eles são fortalezas sólidas nessa luta permanente que é o afrontamento do destino. É aí que convém buscar o fundamento do apego afetivo ou passional que liga o indivíduo ou o grupo a qualquer que seja o território (MAFFESOLI, 2001, p. 86).

Maffesoli coloca a casa como um dos espaços que podem suscitar a sensação de segurança em um mundo que parece cada vez mais acelerado. A casa, enquanto espaço cotidiano, é importante porque nela que se processa a comunicação: *longe das estruturas econômicas ou políticas, a comunicação, função essencial, inscreve-se nos lugares mais humildes, nas situações mais banais* (MAFFESOLI, 2001, p. 92). Essa comunicação se faz em vários níveis: 1. entre os *vivos*, as rezadeiras do terço, outros grupos e sujeitos da religião, os doentes, os clientes da benzeção; 2. entre os *vivos* e os *mortos*, as rezadeiras do terço, as *almas do purgatório*, as *almas penadas*, os santos; 3. entre os *vivos* e os *deuses*, as rezadeiras do terço como mediadoras entre as divindades do Catolicismo (Deus Pai, Jesus Cristo, Espírito Santo e a Virgem Maria) e os demais seres humanos; 4. entre os *vivos* e os *demônios*, as rezadeiras do terço *versus* os

encostos e as forças de fragmentação (a *inveja*, o *olho gordo* e o *quebranto*) que agem por meio dos seres humanos mal intencionados.

Essa discussão sobre os espaços sagrados também envolve a compreensão da estrutura do cosmo da rezadeira do terço em reinos intercambiáveis, a saber: 1. o Céu; 2. o Inferno; 3. o Purgatório; 4. o Planeta Terra. Ao contrário da forma como o Protestantismo entende o tempo e o espaço – isto é, de maneira absolutamente estática, pois, não há possibilidade de comunicação entre os reinos citados e nem de torças simbólicas entre vivos e mortos[13] – as concepções das rezadeiras do terço a respeito do espaço e do tempo as colocam como mediadoras entre os reinos que compõem o cosmo católico.

XV. A Demarcação do Tempo no Ano Litúrgico

Para Badia o *controle do tempo pela repetição* ou o *calendário* são símbolos cíclicos (BADIA, 1999, p. 91). A Igreja Católica Apostólica Romana organiza o ano, o tempo portanto, em períodos relacionados ao nascimento, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, isto é, os *mistérios de Cristo.* O catecismo diz que *o ano é transfigurado pela liturgia* (CATECISMO, 2000, p. 329). São cincos os *tempos* que remetem a obra salvífica do Cristo: 1. *Advento*, relembra a primeira vinda de Jesus ao mundo e anuncia o seu retorno para julgar a todos os homens e mulheres no Juízo Final; 2. *Natal*, celebra a encarnação do Filho de Deus e, neste período, Maria é honrada como a Mãe de Deus; 3. *Quaresma*, é um tempo de preparação, reflexão e de penitência cujo objetivo é a melhor participação da páscoa; 4. *Páscoa*, é o principal período do ano

[13] A título de exemplo posso afirmar que para o protestante é impossível, ilegítima e herética a comunicação entre vivos e mortos. Ou então, posso citar o dogma Calvinista da predestinação que estabelece a eleição desde a eternidade de alguns crentes para a salvação e do restante da humanidade para perdição eterna no inferno.

litúrgico segundo o magistério da Igreja e comemora a redenção humana por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo[14]; 5. *Tempo Comum*, neste período vários aspectos da vida e da obra de Jesus são relembrados, entre os quais, seus milagres e sermões (MISSAL, 1984, p. 02).

Durante o ciclo litúrgico anual a Igreja celebra a memória dos santos e das santas[15]. O Concílio Vaticano II reformulou este calendário deslocando algumas festas para outros meses ou até mesmo suprimindo devoções consideradas lendárias. A esse respeito, Gilbert Durand afirmou que *em nome da historicidade, dois mil anos de história são sacrificados no altar do aggiornamento* (DURAND, 1995, p. 56-57). É o ano litúrgico que orienta os ritmos da vida de oração. Em certos períodos, na Quaresma especialmente, os fiéis são orientados à uma forma de oração mais introspectiva, meditativa como a oração do terço. Quanto a oração, alguns manuais religiosos sugerem o exercício da *escuta* da Palavra de Deus alternada a momentos de *silêncio* e de *reflexão*.

Segundo Maffesoli: *o catolicismo compreendeu bem essa função do rito como fator de negociação face ao desamparo humano* (MAFFESOLI, 2001, p. 116-117). O calendário litúrgico e a administração dos sacramentos marcam etapas na vida do devoto, *são como outros tantos viáticos que permitem a deambulação existencial* (MAFFESOLI, 2001, p. 117)[16]. Em outras palavras, isso significa que os rituais

---

[14] De acordo com o documento *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Vaticano II: *A santa mãe Igreja considera seu dever celebrar, em determinados dias do ano, a memória sagrada da obra de salvação do seu divino esposo. Em cada semana, no dia que ela chamou domingo, comemora a ressurreição do Senhor, como a celebra também uma vez por ano, unida à memória da sua paixão, na Páscoa, a maior das solenidades* (SACROSANCTUM CONCILIUM, 2002, p. 69).

[15] Sobre a devoção aos santos e santas no ano litúrgico lemos em um dos documentos do Concílio Vaticano II: *A Igreja, segundo a tradição, venera os santos e as suas relíquias autênticas, bem como as suas imagens. Pois as festas dos santos proclamam as grandes obras de Cristo nos seus servos e oferecem aos fiéis os bons exemplos a serem imitados* (SACROSANCTUM CONCILIUN, 2002, p. 72).

administrados pela Igreja Católica ao longo do ano litúrgico oferecem meios e formas de se posicionar religiosamente diante do mundo e da existência. As repetições ou redundâncias que aparecem ao longo do calendário litúrgico e na reza do terço objetivam *anular o tempo e as angústias que ele é portador* (MAFFESOLI, 2001, p. 118). Olhando as rezadeiras do terço a partir dessas considerações, temos que a imaginação dessas devotas tem como função dissipar as disjunções subjetivas, aquilo que é sentido, captado em profundidade, isto é, vivenciado como um dilema.

Como exemplo, na opinião de dona Ana, a quaresma é o período no qual o diabo mais tenta as pessoas. Isso se deve ao fato de que muitos fazem penitência durante essa época do ano litúrgico. Deixar de comer algo do qual muito gostam, propor-se a rezar mais, fazer caridade. Os demônios surgem com o intuito de instigar os fiéis a abandonarem tais propósitos por meio da preguiça, gula, avareza. Encontrei católicos que diziam não acreditar no diabo. Outros acreditam que a fé impede-o de agir sobre suas vidas: *quem tem fé não é amolado por ele, não é perseguido*, afirma dona Estela.

XVI. A Iniciação à Reza do Terço e a *Figura Tradicional do Homem*

Encontramos em Gilbert Durand – no livro *Ciência do homem e tradição*, o conceito de *figura tradicional de homem*, onde ressalta que o enraizamento do indivíduo é uma tarefa a ser desempenhada coletivamente (DURAND, 2008, p. 54). É nesse sentido que para Michel Maffesoli, a figura do homem tradicional implica na compreensão de uma destinação coletiva. Para este autor, o homem tradicional de Gilbert Durand só existe em referência a uma comunidade, isto é, o enraizamento do individuo só ocorre no momento no qual o sujeito se percebe como participante de uma

[16] Para Jung, o fiel católico é amparado pela Igreja nos rituais de confissão e reconciliação, o que pode conduzir ao equilíbrio de tensão psíquica (JUNG, 1984, p. 54). Essa eficácia do ritual foi perdida pelo Protestantismo segundo o autor (JUNG, 1984, p. 26).

comunidade de destino (MAFFESOLI, 2001, p. 84). Em um outro nível, o epistemológico ou meta-teórico, Denis Domeneguetti Badia aponta que a figura do homem tradicional *permite pensar e repensar a unidade do homem e a unidade da Ciência do Homem* (BADIA, 1999, p. 50).

A iniciação das rezadeiras do terço – e a angústia religiosa suscitada mediante esse processo de *fazer-se* uma especialista nas coisas sagradas – pode ser compreendida tendo como pano de fundo a noção durandiana de *figura tradicional do homem* que para o autor implica:

1. na ausência das cisões entre o *mesmo* e o *outro*, na superação dialógica da racionalidade disjuntiva socrática do *verdadeiro* e do *falso*. O homem e a mulher *participam* do mundo ao serem iniciados, daí que o cosmo não é mais percebido como a extensão do humano, ele passa a constituir a subjetividade o que define o reencantamento do mundo: *todas as práticas iniciáticas são práticas que visam um "compromisso", um sortilégio" no cosmo, na visão completa do universo e no lugar reservado ao homem* (...) o *homem tradicional é um "antropocosmo" a quem nada do cósmico é estranho* (DURAND, 2008, p. 32-37; DURAND, 2001, p. 09).

2. em um tipo de conhecimento sistêmico que busca a unicidade. Ao contrário da Ciência Clássica que, em nome de uma suposta melhor compreensão, divide o cosmo para melhor analisá-lo, disso decorrem as disciplinas setorizadas como a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia, a Biologia, a Física. O problema surge quando se estabelece um status de realidade para as divisões que são, na verdade, pressupostos metodológicos. Isto significa que aquilo que diz respeito à epistemologia é tomado como ontológico na ciência do Ocidente. O homem tradicional se recusa subjetivamente

a aceitar essa postura, o seu saber é vivenciado (DURAND, 2008, p. 37-38). No caso das rezadeiras do terço é o dogma e outras representações do Catolicismo que são reconduzidos (reinterpretados) e passam a constituir o sistema simbólico das devotas, isto é, adquirem sentido e são operacionalizados no cotidiano.

3. na tendência a valoração do diferente, da alteridade e a conseqüente supressão das absolutizações simbólicas. O pensamento do homem tradicional abre-se para a diversidade. Para a figura do homem tradicional, o outro não se reduz ao mesmo, mas, a presença daquele insta a consciência deste a assimilá-lo em sua positividade, e não de acordo com os padrões e valores do seu próprio grupo de referencia como faz a lógica do etnocentrismo (DURAND, 2008, p. 38-44). Penso que exista essa tendência em atenuar a diferença entre as rezadeiras do terço, no entanto, a abertura para a alteridade e a conseqüente supressão e/ou relativização das absolutizações simbólicas não pode ser plenamente estabelecida dentro dos quadros institucionais da Igreja católica enquanto única religião verdadeira, do ponto de vista das devotas.

4. em atribuir um *sentido vivencial* ao cosmo, isto é, as coisas pensadas são percebidas simbolicamente, *experimentadas*, pelo homem tradicional como parte de um todo que o pensamento racional não pode desvelar. Disso decorre a idéia de mistério e de segredo a ser revelado por meio da contemplação ou com o recurso a métodos divinatórios. E mais uma vez o paralelo com o cientificismo positivista é muito fecundo, pois, a ciência clássica tem o apoio em fatos e todos esses fatos são passíveis de uma análise que empreende uma verdadeira cruzada contra o que se considera crendices, enfim, busca eliminar a dimensão do mistério do mundo e do homem. De outro modo, o homem tradicional admite a presença do incognoscível sem, no entanto, perceber-se

como fragmentado, admitindo a possibilidade de se compreender o mundo até certo ponto (DURAND, 2008, p. 44-51). Para as rezadeiras do terço existem coisas que podemos conhecer e outras não, esses são os *mistérios*. Até mesmo o que está ocultos para muitos seres humanos é revelado para a devota em seus rituais como o que é feito para saber se a criança está com quebranto, lombriga ou susto.

5. em uma postura que afirma a *expansão da vida* em detrimento de uma *vontade de poder*. O homem tradicional é *apaziguado*, isto é, ele vive subjetivamente a unicidade regente do cosmo (DURAND, 2008, p. 51-52). Talvez, um dos depoimentos de dona Mirian seja exemplar no sentido acima exposto: *um homem pediu para o coisa* [o diabo] *dar riqueza. No fim das contas ele viu que era um monte assim de folha seca. E era dinheiro, só que quando ele caiu na real era tudo folha seca. É pecado você querer mais do que Deus está te dando.*

6. em uma estrutura de imaginário onde há o predomínio das imagens de inversão, que buscam transmutar o conteúdo afetivo de certas representações pertubadoras. Daí que o pensamento do homem tradicional é um *êxodo*, é um reconduzir: *a razão de ser do homem, de seus atos assim como de seu pensamento, é reconduzir para além da queda, para além da separação* (DURAND, 2008, p. 52-54). O degredo dos filhos de Eva, como aparece na oração da Salve Rainha, simboliza a condição das rezadeiras do terço enquanto migrante. De igual modo, o símbolo do degredo também desvela uma forma de pensamento que tende à unicidade. A recondução imaginal, esse êxodo da imaginação, aspecto fundamental da figura tradicional do homem, é que exploro no quinto capítulo desta tese.

CAPÍTULO 05
Dos Mistérios do Rosário à Pluralidade da Pessoa

> Na verdade, quem poderá escrever o que esse Espírito dá a conhecer às almas inflamadas no seu amor? Quem poderá exprimir por meio de palavras o que lhes dá a experimentar? E quem, finalmente, dirá os desejos que nelas desperta? Decerto, ninguém o pode. De fato, nem as próprias almas nas quais isto se passa podem exprimi-lo. Este é o motivo de empregarem figuras, comparações e semelhanças, para com elas esboçar apenas algo do que sentem; e da abundância do espírito transbordam segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razões, explicá-los (SÃO JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 576).

A epígrafe acima foi retirada da obra do místico católico do século XVI, São João da Cruz. Existe uma incrível confluência que esta passagem guarda com o paradigma do imaginário antropológico, especialmente no que toca a interpretação dos símbolos – os símbolos se desvelam mutuamente – e ao conhecimento sensível ou vivenciado. Assim, questiono: qual o sentido e o significado atribuído pela rezadeira do terço para a recitação do rosário e de outros rituais por elas operacionalizados? Quais os sentidos rito-lógicos e mito-lógicos que orientam as condutas dessas devotas diante do sagrado? Existe ruptura, continuidade ou co-implicações entre a compreensão do sagrado desses grupos de reza do terço e a da ortodoxia eclesial? Quais os símbolos que permitem as rezadeiras do terço classificarem fenômenos vividos como fontes de angústia religiosa? Como esses rituais, enquanto instrumentos culturais, possibilitam as devotas interferirem em uma realidade percebida como opressora? Na base destas questões que apresento trago uma compreensão de que não são somente as condições materiais que engendram a consciência. Tampouco parece ser uma estrutura repressora, por meio do recalque, é que suscitaria e regularia toda a subjetividade humana. Procuro elucidar aqui quais as lógicas e as imagens que engendram e fundamentam a realidade

por meio das estruturas antropológicas do imaginário, tecendo a lógica religiosa da rezadeira do terço diante dos dilemas enfrentados por elas.

A estrutura deste capítulo comporta a discussão dos seguintes itens:

I. Das Representações Sociais à Consciência Mítica
II. A Narrativa Visionária
III. A *Devotio Moderna*
IV. Da Mandala ao Rosário
V. Os Mistérios do Rosário enquanto *Imagens Stimuli*
VI. Ritual e Lógica Contraditorial
VII. Rituais de Cura
VIII. Ritual da Romaria
IX. *Evocatio*: a prece re-interpretada

I. Das Representações Sociais à Consciência Mítica

Para conduzir a discussão de que as imagens engendram a realidade, retomo como eixo deste capítulo, a discussão do terceiro capítulo no que toca à angústia de morte que se apresenta em imagens como a do degredo, da doença e do diabo e de como a resolução dessa angústia se processa ou rebate na consciência humana[1]. Nesse sentido, retomo a afirmação de Gilbert Durand de que a função da imaginação é dar sentido à morte, é religar *o mundo e as coisas ao coração da consciência* (DURAND, 1997a, p. 432-434). Quando as rezadeiras do terço fazem as suas orações, essas devotas buscam reconstruir aquilo que foi fragmentado nas relações cotidianas, seja a doença, o desemprego, a assistência médica precária, a falta de estudo, e assim, elas vão tecendo a alma coletiva.

[1] Sobre o processo criativo da consciência humana, há uma bela metáfora literária de Eça de Queiros na obra *A Relíquia*: *Sou anterior aos deuses transitórios: eles dentro de mim nascem; dentro de mim duram; dentro de mim se transformam; dentro de mim se dissolvem: e eternamente permaneço em torno deles e superior a eles concebendo-os e desfazendo-os no perpétuo esforço de realizar fora de mim o Deus absoluto que em mim sinto. Chamo-me a Consciência* (QUEIROS, 1995, p. 202).

As rezadeiras do terço apreendem simbolicamente a todo o tipo de dificuldades que estamos sujeitos e oferecem uma interpretação e uma resolução desses dilemas nos quadros da religião que praticam. Nesse sentido, o lugar do qual fala a rezadeira do terço é o Catolicismo, isto significa que as divindades católicas – Deus Pai, Jesus Cristo, o Espírito Santo, a Virgem Maria, os santos – ou os *demônios* e os *encostos* ou até mesmo *pessoas invejosas* ou *ruins*, respectivamente, estão por trás de: 1. acontecimentos considerados positivos como uma benção alcançada, um dom concedido, o emprego almejado, a dívida liquidada, a cura de uma doença; 2. acontecimentos considerados negativos como o alcoolismo, a criminalidade, a violência, a prostituição.

As considerações acima delineadas colocam para o pesquisador a questão da causalidade dos fenômenos. Sabemos que esse debate que não é neutro, e se realiza em um contexto no qual a presença do outro é sempre requisitada, pois, a legitimação de toda postura técnica, de um ponto de vista, de um método, de uma ciência sempre se faz em referência à uma alteridade. As rezadeiras do terço estão condicionadas socialmente pela presença da instituição eclesial e, nesse sentido, constroem sua legitimidade em relação aos não-católicos, e no interior do próprio Catolicismo essas devotas têm que consolidar sua especialidade, o rezar. A rezadeira do terço também dialoga com o modelo biomédico, sobretudo, aquelas que praticam, ainda que de modo velado, a benzeção, como ensina Oliviera para quem a benzedeira é um *sujeito social situado entre a religião e a ciência popular*, apta a lidar com a *angústia*, as *aflições* e as *doenças* (OLIVEIRA, 1992, p. 16-17).

Num outro registro teórico, Wilhelm Reich ensina que o dilema divino é, na verdade, o desdobramento da obscuridade do humano em relação a si mesmo enquanto

ser finito. Para este autor, a figura mítica de Jesus Cristo é central para a compreensão em profundidade do ser humano *enigma do homem*[2]:

> Cristo tornou-se símbolo do sofrimento e da redenção do pecado do Homem, porque ninguém mostrou tão claramente como ele as virtudes da Vida viva, e ninguém foi assassinado de uma maneira tão ignóbil, tão vergonhosa. Na história de Cristo, o homem tentou, em vão, compreender e resolver o enigma de sua existência miserável (REICH, 1982, p. 50).

É nesse sentido que, ao recitar os mistérios do rosário, a rezadeira do terço coloca em relação uma vasta dinâmica simbólica na qual descortina-se sua condição de finitude e os recursos simbólicos que ela dispõe para enfrentar, cotidianamente, seus dilemas. Os dados de minha pesquisa apontam que enquanto as rezadeiras do terço têm como eixo compreensivo da realidade a hipótese transcendental, isto é, a existência factual de deuses, espíritos e demônios, de outro modo, as Ciências Sociais pensam tais entidades como fatos sociais, as divindades existem, dizia Marcel Mauss, existem enquanto fenômenos sociais, são representações sociais (MAUSS, 2005, p. 107). Essa postura foi originalmente afirmada por Émile Durkheim ao consolidar a Sociologia

[2] No livro *O Enigma do Homem* (*Le Paradigme Perdu*, no francês), Edgar Morin afirma que a Ciência do Homem permanece em obscuridade. É nesse sentido que uso o termo *enigma do homem*, isto é, o desconhecimento do ser humano em relação a si mesmo. O escritor Jorge Amado, no romance *Os pastores da noite*, também qualifica o mistério humano. O autor baiano parece sugerir que o maior segredo a ser decifrado é o da condição humana: *Em cada ladeira um ebó, em cada esquina um mistério, em cada coração noturno um grito de súplica, uma pena de amor, gosto de fome nas bocas de silêncio, e Exu solto na perigosa hora das encruzilhadas.* (...) *Varávamos os distantes caminhos, os mais estreitos e tentadores, chegávamos às fronteiras da resistência do homem, ao fundo de seu segredo, iluminando-o com as trevas da noite, enxergávamos seu chão e suas raízes. O manto da noite cobria toda a miséria e toda a grandeza e as confundia numa só humanidade, numa única esperança* (AMADO, 1983, p. 13). Em seus livros os orixás, os caboclos, os guias e os encantados interferem e modificam os rumos das ações e dos desejos dos homens e das mulheres do mesmo modo que os deuses gregos nas obras *Ilíada* e *Odisséia*, como um Homero brasileiro conforme afirmou Monique Augras (AUGRAS, 1983, p. 94). Na obra acima citada, o tema da finitude humana aparece na personagem *Jesuíno Galo Doido*, um homem que, depois de morto, ressurge como um *encantado* dos *Candomblés de Caboclo* que dançava de forma magnífica, curava diversas enfermidades e resolvia diversos problemas, sobretudo, os relacionados a casos amorosos (AMADO, 1983, p. 293-294).

como uma ciência, isto é, uma disciplina com um método próprio e um objeto específico.

Nesse intento de conferir à Sociologia o caráter de disciplina científica, Émile Durkheim vai eleger como seus interlocutores os *sociólogos biologistas* que defendiam a existência de leis sociais à semelhança das leis biológicas; a *psicofisiologia* que considerava a consciência como um epifenômeno de processos cerebrais (DURKHEIM, 1970, p. 15-16). Outro interlocutor de Durkheim foi o filósofo e psicólogo americano William James. Para Durkheim a psicologia pragmática de William James reduzia a consciência humana a um conjunto de *vias de condução na intimidade dos tecidos cerebrais* que constituíam a memória. (DURKHEIM, 1970, p. 19). Na verdade, William James pensava as manifestações subjetivas, como o êxtase religioso, no interior de um gradiente de estados de consciência ainda desconhecidos:

> A nossa consciência desperta normal, a consciência racional como lhe chamamos, não passa de um tipo especial de consciência, enquanto em toda a sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. (...) Nenhuma explicação do universo em sua totalidade poderá ser final se deixar de lado essas outras formas de consciência. (JAMES, 1991, p. 242).

Para James o todo o conhecimento humano está co-implicado na compreensão de outras lógicas e formas de cognição distintas do racionalismo científico. Disso posso inferir que a aquilo que denominamos *o real* está condicionado às formas cognitivas e metodologias distintas por meio da quais nos servimos para interpretar tal realidade e isso se dá em vários níveis de sentido como o histórico, o sociológico, o psicológico, o econômico, o biomédico, o poético, o antropológico. Reduzir a experiência humana à sua dimensão racional – no sentido fornecido pelo dualismo cartesiano que estabelece a conexão linear do pensamento como única fonte possível, legítima e confiável de

conhecimento em detrimento da construção da corporeidade e do conhecimento sensível – é alienar o homem do conhecimento sobre si.

No mesmo sentido acima exposto, apresento abaixo uma bela citação do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung que revela como ele introduz algumas questões que a Escola Francesa de Sociologia também procurou responder, entre as quais: 1. a causalidade dos fenômenos nas relações que se estabelecem entre o indivíduo e a sociedade; 2. a metamorfose ontológica que se processa nos indivíduos e nos grupos regidos por forças sociais. Tais forças sociais irrompem e suscitam estados de consciência distintos dos experimentados no cotidiano pelos indivíduos:

> Julgo um equívoco funesto considerar a psique humana como algo de puramente pessoal e explicá-la exclusivamente de um ponto de vista pessoal. (...) É surpreendente a transformação que se opera no caráter de um indivíduo quando nele irrompem as forças coletivas (JUNG, 1984, p. 17).

A citação acima é também uma pista para discutirmos a pluralidade da *pessoa* pelo viés da constituição da consciência humana. Esses estados *outros* de consciência de que falam James e Jung são vivenciados, sobretudo, nas reuniões religiosas de reza do terço e vários autores da Escola Francesa de Sociologia a eles fizeram referência e denominaram de formas distintas, a saber: 1. *estado de consciência sobrenatural* (DURKHEIM, 1977, p. 25); 2. *estados religiosos específicos* (DURKHEIM, 2000, p. xvi); 3. *estados afetivos sociais* (MAUSS, 2003a, p. 170); 4. *categoria afetiva do sobrenatural* (LÉVY-BRUHL, 1963, p. xv). O que desejo enfatizar é que: importantes autores das Ciências Sociais preocuparam-se em *explicar* que há forças estruturantes da consciência humana. No caso de compreendermos as representações sociais das rezadeiras do terço como algo externo a essas devotas, como poderíamos considerar os elementos criativos por elas engendrados e que se substantificam nas práticas rituais por

elas conduzidas? Qual seria o lugar da agência humana na teoria durkheimiana das representações sociais?

Durkheim preocupado em responder quais as forças que estruturam a consciência humana vai afirmar que a subjetividade dos grupos e dos indivíduos é composta de *representações* (DURKHEIM, 1970, p. 16). Essas representações se produzem agindo sobre o corpo e sobre o espírito humanos (DURKHEIM, 1970, p. 30), isto é, as representações estão na base da ação dos seres humanos, seja no comportamento em grupos ou individuais. O que difere as representações sociais das representações individuais é o fato de que aquelas são independentes e exteriores em relação aos indivíduos, isto é, não existe continuidade entre a consciência individual e a consciência coletiva. Esta é de natureza diversa daquela e, por isso, requer um método distinto de análise, o sociológico (DURKHEIM, 1970, p. 38).

Dessa forma, a sociologia clássica já estabelecia a vida em sociedade como o substrato e a causa por trás dos fenômenos que irrompem na consciência humana. Como já aludi em outro capítulo, para Émile Durkheim as categorias religiosas como os deuses, os espíritos e os demônios são *forças coletivas transfiguradas* a quem os seres humanos cultuam, isto é, ao reverenciar a divindade, o homem está dirigindo a sua adoração à sociedade e ao seu grupo de pertencimento (DURKHEIM, 1970, p. 44-45; 1977, p. 04-06). A *alma coletiva* do grupo, sua *consciência coletiva* tem como substrato e modelo a sociedade segundo o autor (DURKHEIM, 2000, p. 232, 277).

Nesse contexto, a Escola Francesa de Sociologia pensava o homem como um ser dual, cindido em sua essência. Émile Durkheim formulou uma questão interessante nesse sentido: *porque razão somos um monstro de contradição que jamais pode se satisfazer-se completamente*?[3] A resposta durkheimiana afirma a participação

[3] (cf. DURKHEIM, 1977, p. 08).

simultânea da subjetividade do ser humano em *dois círculos de vida interior* ou em *dois sistemas de estado de consciência*, a saber: o do indivíduo e os dos grupos. Para esse autor, as duas formas de pensamento não compartilham a mesma origem, portanto, possuem peculiaridades e formas de funcionamento distintas e orientam os sujeitos em sentidos opostos (DURKHEIM, 1977, p. 09).

No interior da teoria de Durkheim das representações sociais existe o pressuposto da anterioridade da sociedade sobre a atuação do indivíduo. Aquela precede e determina a ação deste. No mesmo sentido, existe uma determinação do pensamento, isto é, a consciência coletiva, em relação às representações corporais, a consciência individual. Em minha pesquisa pude observar que existe gênese recíproca, entre o grupo e os sujeitos, na constituição do imaginário. Como vimos no capítulo anterior, a rezadeira do terço é produzida e reproduzida (na iniciação) entre as tensões institucionais e a autonomia religiosa da devota, não há determinações ou anterioridade de qualquer tipo. A subjetividade das rezadeiras do terço é o produto de uma complexa confluência do psiquismo individual, da dimensão biológica e do meio sócio-cultural, que Gilbert Durand denominou de trajeto antropológico.

Retornemos à Escola Francesa de Sociologia. Marcel Mauss, também discutindo a constituição da subjetividade humana, afirmava a existência de dois reinos: o *reino da consciência individual* e o reino da *consciência coletiva* (MAUSS, 2003c, p. 318). Num primeiro momento, a contribuição deste autor nos permite pensar a confluência dos sentimentos do *indivíduo* com os sentimentos do *grupo* (MAUSS, 2003a, p. 163), uma vez que para o autor tanto a magia como a religião são questões que envolvem sentimentos (MAUSS, 2003a, 155), como também, nesses fenômenos sociais são idéias inconscientes que agem (MAUSS, 2003a, p. 150). Outro expoente da escola francesa de sociologia, Robert Hertz, pensava a dualidade humana ancorada em representações do

corpo humano, especificamente na diferenciação entre o *lado direito* e o *lado esquerdo*, no texto *A proeminência da mão direita*. Todas as outras representações sociais decorrem desta primeira, a ambigüidade do sagrado é vista na extensão da ambigüidade humana, cuja origem são as representações sociais sobre o corpo (HERTZ, 1980, 124).

Ainda que Marcel Mauss e Robert Hertz em suas teorias procurem matizar as dualidades inerentes à teoria social de Durkheim, as expressões dualistas nestes autores permanecem opondo o pensamento sensível de um lado e o pensamento conceitual ou inteligível, por outro. Essas dualidades se objetivam e construções teóricas que opõem magia e religião, indivíduo e sociedade, por exemplo. O pensamento cindido desdobra-se em uma ética ou moral também dualista, socrática, isto é, dividida entre o *certo* e o *errado*, entre o *sagrado* e o *profano*. Nessa perspectiva, o corpo é o lugar dos sentidos e das ações voltadas para este mundo e a alma pertence ao mundo conceitual, racionalista, já que a alma é composta por representações sociais (DURKHEIM, 1970; 1977, p. 02-03).

Como então pensar as rezadeiras do terço que apresentam uma forma de conhecimento analógico, que opera no jogo entre os pares opositores para que se possa suscitar um terceiro termo que considere elementos de ambas as partes que o originaram? Como compreender um sujeito social cujo comportamento e práticas religiosas cotidianas parecem obedecer a uma lógica distinta das apresentadas pelas teorias da Escola Francesa de Sociologia? Existe a possibilidade de se estabelecer relações entre a agência humana e as teorias das representações sociais para se compreender o seguinte depoimento de dona Helena sobre o ritual de oferecer café a São Benedito?

> Eu faço o café, o primeiro café que eu dou é para São Benedito. Porque dizem que São Benedito é o protetor das cozinheiras e como eu gosto muito de cozinha sou muito devota a ele. Todas as coisas de cozinha eu recorro a ele: – Ai, meu

> São Benedito! Interceda junto ao Pai por nós, aqui na cozinha! (risos) Às vezes você fica apurado (em apuros), então eu peço, peço para ele: meu São Benedito, com a graça de Deus tudo vai bem nessa casa. Temos paz, saúde, alegria e muito dinheiro. Amém! Então, o primeiro cafezinho eu coloco lá. É uma fé que eu tenho sobre ele. Primeiro é Deus, não é? Ele (São Benedito) só vai interceder por nós.

Neste estudo, houve a necessidade de se recorrer a um referencial teórico que abarcasse a lógica subjacente às afirmações como essa de dona Helena. O ritual conduzido por essa rezadeira do terço parece estar atrelado ao ritual de consagração da eucaristia do Catolicismo institucional. Tal como o vinho quando consagrado se torna o sangue de Jesus Cristo, o café oferecido por essa devota ao santo de sua veneração transforma-se em símbolo do seu trabalho como cozinheira. O ritual do café tornaria sagrada a sua profissão, diferenciando-a de outras cozinheiras. É justamente essa postura de dona Helena diante do seu trabalho que afirmo ser um reencantamento do mundo desde o interior das rezadeiras do terço. De outro modo, vemos re-significado o ritual da eucaristia que é conduzido pelo sacerdote e, aqui, é uma leiga que, à sua maneira, consagra o café que passa do universo das coisas profanas para o mundo das coisas sagradas. Na verdade, o sagrado e o profano se co-implicam no ritual dessa rezadeira do terço.

Assim, os conceitos de *participação mística* e de *categoria afetiva do sobrenatural* de Lucien Lévy-Bruhl são fundamentais para que se comece a compreender a lógica profunda inerente a alguns rituais das rezadeiras do terço. Lucien Lévy-Bruhl, diferentemente de Émile Durkheim, Marcel Mauss e Robert Hertz, atribuía às sensações (como a dor, o sofrimento e o prazer) um papel fundamental na construção das representações sociais e na percepção de si mesmo e do outro. Para ele, o que distingue a nossa racionalidade da racionalidade do *homem primitivo* é um estado de percepção no qual se integram subjetivamente o indivíduo (o mesmo, a identidade) e o

seu entorno (o outro, a alteridade). A essa outra forma de cognição Lévy-Bruhl denominou *participação mística* (LÉVY-BRUHL, 1971, p. 26). Enquanto que para Émile Durkheim e Marcel Mauss *a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens* (DURKHEIM; MAUSS, 1999, p. 184) e para Robert Hertz as representações sociais são desdobramentos da percepção dual do corpo humano (HERTZ, 1980, 124), Lucien Lévy-Bruhl afirma que o homem primitivo vai ordenar o cosmo de acordo com a quantidade de *poder* que existe em todos os níveis e reinos naturais. Em Durkheim, Mauss e Hertz as representações sociais são construções mentais, da ordem do pensamento. De forma diferenciada, Lévy-Bruhl constrói as representações sociais como que pertencendo à ordem do *sensível*. Para este importante autor, a inteligibilidade não se reduz à atividade do pensamento em desconexão com o corpo, mas em suas co-implicações. Por exemplo posso retomar, em um novo nível de sentido, um depoimento de dona Helena sobre o seu trabalho de cozinheira. Essa rezadeira do terço diz que quando ela não está bem, está preocupada ou muito cansada parece que o bolo não cresce, algum alimento passa do ponto ou queima. Ela assim explica a causa desse fenômeno:

> Eu acho que é nervoso. Quando eu era criança alguém me disse que tem dia que o bolo não presta por a gente estar assim e assim e tal. Nervosa, coisas assim, não pode. Tem vezes que eu estou nuns nervos que eu não me agüento, nada dá certo. Sei lá porque, as coisas que eu faço na cozinha, tanto aqui em casa como no meu serviço [dona Helena trabalhou muitos anos como cozinheira de escola] faço com amor, sempre me concentrei naquilo e sempre peço a Deus. Quando estou na minha cozinha, estou sempre pedindo: Senhor, me ajuda, me proteje, me guie no que eu estou fazendo e já peço pro meu São Benedito e minha Nossa Senhora da Aparecida e meu Santo Antônio, por que eu tenho os três lá [em um altar na cozinha]. Intercede junto ao pai por mim e me deixe vencer essa batalha.

Essa forma de dona Helena pensar pode ser classificada como uma *inteligibilidade sensível*, como ensina Lévy-Bruhl. O depoimento dessa rezadeira do

terço desvela uma lógica que não opera por meio de das cisões entre coisas animadas e coisas inanimadas. Existe para essa percepção da devota uma continuidade entre o mesmo e as coisas, no caso a atividade de preparar os alimentos. O que a rezadeira do terço está sentindo pode *contaminar* objetos e alimentos manipulados. No caso dessa rezadeira do terço ela não faz distinção entre um trabalho profano e secular e o serviço ou o culto à divindade. Tudo pertence ao universo das coisas numinosas.

Não poderia deixar de mencionar a *categoria afetiva do sobrenatural* que é uma outra forma de subjetividade, vivenciada especialmente nos êxtases e na contemplação, que não opera de forma disjuntiva, mas, sim integrativa (LÉVY-BRUHL, 1963, p. xix, xxxii). Não há para Lévy-Bruhl nenhuma espécie de anterioridade gradativa de valor entre a lógica dos *homens primitivos* e a nossa forma de pensamento, são apenas maneiras distintas de se compreender o mundo. Segundo Roberto Cardoso de Oliviera, a categoria afetiva do sobrenatural é uma forma de pensamento regido pelo afeto e pela participação, e a nossa racionalidade cartesiana tem como pressupostos a conceitualização e a disjunção cognitiva (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1991, p. 119).

A respeito da polêmica em torno de um suposto viés evolucionista em Lévy-Bruhl, o antropólogo George Devereux afirma que aquele autor foi *um gênio injustamente esquecido* (DEVEREUX, 1978, p. 153). Também comentando a obra de Lévy-Bruhl, Denis Cuche aponta que a existência dessas outras racionalidades, coexistentes muitas vezes em uma mesma sociedade, explicaria a existência das diversas culturas (CUCHE, 2002, p. 62). Ainda para Denis Cuche: *todo o esforço de Lévy-Bruhl consistia em refutar a teoria do evolucionismo unilinear e a tese do progresso mental* (CUCHE, 2002, p.59). A consciência mítica comporta elementos aparentemente distintos como o *sensível* e o *inteligível*, o *conceito* e a *participação*.

As considerações de Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica – no que toca ao refazer os elos duais da pessoa ou ao equacionar o sensível e o inteligível – são importantes para compreendermos que à semelhança das narrativas ou evocações xamânicas, a reza do terço fornece modelos de pensamento, uma vez que a base empírica do ritual descrito por Lévi-Strauss no texto *A eficácia simbólica* é um *encantamento* oral tal qual uma prece (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 215). No entanto, esta ainda é uma maneira reducionista de elaborar a questão de como se processa a dissipação das dualidades humanas, pois, toda essa dinâmica está centrada ou tem como eixo o *pensamento* enquanto desdobramento da realidade social. Aqui, as estruturas mentais ainda reproduzem a estrutura da sociedade: *A cura põe em relação esses pólos opostos* [o interno e o externo, o indivíduo e a sociedade], *assegura a passagem de um a outro, e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele próprio projeção do universo social* (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 211).

Em outro registro teórico, o estruturalismo figurativo de Gilbert Durand apresenta o conceito de *trajeto antropológico*, no qual o ser humano em sua totalidade contribui para a formação dos símbolos. Corpo, psiquismo e meio social convergem na estruturação da subjetividade e do imaginário. Não há projeções de um nível a outro, como do meio social ao cultural ou psíquico. Existe, sim, uma gênese recíproca dos fenômenos mediante uma causalidade dialógica que se processa na tensão entre as várias dimensões do humano (DURAND, 1997a, p. 41), como vimos no capítulo anterior. Assim, as redundâncias, como as inúmeras repetições de temas e imagens que aparecem nas reuniões de reza do terço, objetivam a experiência simbólica vivida da *transdução*, que é uma recondução ao símbolo, um sentir ou, melhor, um apreender em profundidade. Sobre o conhecimento transdutivo e as redundâncias simbólicas, Paula Carvaho afirma que: *o problema da alteridade sempre renasce e invalida as teorias*

unidimensionais. Aquilo que não sabemos ritualizar, considerar, gerir, acaba sempre ressurgindo, e cada vez mais exigentemente quanto mais tempo tenha sido denegado (PAULA CARVALHO, 1988, p. 117).

Assim, a transdução pode ser classificada como uma forma, entre outras, de conhecimento (como o conhecimento dedutivo ou indutivo) produzido no interior de uma determinada cultura. Nas Ciências Sociais, Lévy-Bruhl articulava o conceito de cultura às muitas formas por meio das quais a consciência humana poderia se manifestar. Consciência e cultura estão, assim, co-implicadas. Tanto para Cuche quanto para Edgar Morin, a construção do ser humano, isto é, o processo de hominização, tem em sua dinâmica um refluxo da dimensão biológica e instintual e a conseqüente ascensão dos sistemas culturais (CUCHE, 2002, p. 09-10; MORIN, 1975, p. 83)[4]. Para Cuche, o conceito de cultura compreendido como a matriz de modelos de vida e de pensamento, apesar das constantes reformulações e diferenciações teóricas, é bem aceito nas Ciências Sociais (CUCHE, 2002, p. 11). Este autor nos chama atenção para outro aspecto fundamental dos processos culturais: a questão do inconsciente social. Os seres humanos desconhecem as causalidades e os condicionantes que nos impulsionam à ação, seja ela individual ou coletiva: *a cultura* (...) *está relacionada a processos extremamente complexos e, na maior parte das vezes, inconscientes* (CUCHE, 2002, p.15).

Como se dá essa articulação entre cultura e consciência entre as rezadeiras do terço que pesquisei? Ao longo desta tese tenho enfatizado o caráter racionalista e

[4] Para Edgar Morin, apesar de a cultura ser fundamental no processo de hominização, o humano não se reduz aos processos culturais, sendo, na verdade, a humanidade uma construção dialógica entre as causalidades sociais, biológicas e psíquicas, como vemos em um trecho do texto *O Enigma do Homem* a seguir: (...) *a hominização não poderia ser concebida somente como uma evolução espiritual, nem somente como uma evolução sociológica, mas sim como uma morfogênese complexa e multidimensional, resultante das interferências genéticas, ecológicas, cerebrais, sociais e culturais.* (...) *Isto não significa que a cultura substitui o código genético. Ao contrário, o código genético do hominida desenvolvido e, principalmente, do sapiens produz um cérebro cujas possibilidades organizadoras são cada vez mais aptas à cultura, isto é, à alta complexidade social* (MORIN, 1975, p. 61-83).

dogmático do Catolicismo erudito. A cultura religiosa produzida e reproduzida por esse viés eclesial ortodoxo tem como eixo a apreensão intelectual dos símbolos de fé, os dogmas. De outra maneira, poderia citar uma outra forma de ser católico em nosso país que está em franco crescimento, a Renovação Católica Carismática. Este movimento religioso enfatiza a vivência dos dons espirituais, entre esses a glossolalia e os dons de cura. Já para a rezadeira do terço nenhum dogma faz sentido se não for apreendido em profundidade, isto é, ao invés de ser entendido intelectualmente, o símbolo de fé tem que ser vivenciado. E isso é feito mediante a ritualização do cotidiano, no reencantamento do mundo. Ou ainda, para usar uma bela expressão de Oliveira, a vivência cotidiana do sagrado opera a *profanação do sagrado* e a *sacralização do profano*, momento no qual as fronteiras entre essas dimensões da realidade são matizadas (OLIVEIRA, 1992).

Assim, acredito ter me afastado, como também faz Denis Cuche, da compreensão iluminista do conceito de cultura. O significado atribuído pelo Iluminismo à cultura estava relacionado ao conhecimento humano setorizado em disciplinas, isto é fragmentado em sua essência e produzido por uma *humanidade*, a européia, que tinha como missão conduzir outros seres humanos ao seu *status* civilizatório. Disso decorre o outro significado de cultura, o de civilização, marca da reflexão francesa, que é idéia de que o processo civilizatório deve ser entendido como o nível último e de excelência da experiência humana e de suas instituições, leis e educação (CUCHE, 2002, p. 21-22).

Para Adolpho Crippa a cultura implica em modelos, estilos ou ainda possibilidades de ação e de comportamento que se impõem à consciência e ao inconsciente dos seres humanos. Segundo o autor, o conceito de cultura está articulado ao conceito de identidade (CRIPPA, 1975, p. 10-11). Crippa submete a compreensão da cultura e da identidade à questão mítica e da condição humana: *A situação existencial e*

valórica do homem no mundo e na história esclarece-se imediatamente à luz das imagens e dos símbolos que emanam da riqueza do mundo por eles delineado (CRIPPA, 1975, p. 13). Para este autor, a cultura e o mito podem ser compreendidos como: 1. modelo / paradigma de comportamento; 2. concepção do mundo; 3. projeção do humano no tempo e no espaço; 4. transcendência do humano para além do tempo e do espaço (êxtase religioso, por exemplo); 5. conjunto de interdições e de limites; 6. matrizes estruturantes da consciência e da existência (CRIPPA, 1975, p. 15).

Em acordo com o conceito de Crippa de cultura, não posso afirmar que exista uma cultura católica no singular. Existem matrizes culturais distintas no interior do que poderíamos denominar de macro cultura católica. Cada grupo e movimento que compõe o Catolicismo oferecem ao devoto uma forma de se posicionar religiosamente no mundo. Cada visão de mundo vai apresentar uma forma diferenciada de *tempo* e de *espaço*. Como também as categorias religiosas como a de céu, inferno, purgatório, alma, salvação, pecado podem não significar uma mesma coisa para os vários grupos no interior da Igreja. Os sacramentos também podem ser relativizados quanto a sua importância, no entanto, segundo os meus dados de campo, parece existir entre as rezadeiras do terço uma valorização da vivência do sagrado em detrimento da participação regular nos sacramentos.

Os dados coletados em trabalho de campo me levam a questionar as oposições, muitas vezes tão estanques, como as de *representações coletivas* e *representações individuais*, de sagrado e de profano, da Escola Francesa de Sociologia. A religião vivenciada pelas rezadeiras do terço tem como ancoramento a dialogia existente entre os *vários níveis do vivente* (os níveis biológico, psíquico e sócio-cultural) que estruturam e fundamentam a subjetividade humana. A realidade sócio-cultural e a realidade interior da rezadeira do terço não são dados estáticos, essas realidades estão impregnadas por

uma realidade imaginal, dinâmica, que opera em vários níveis de sentido, nos quais se processa a confluência entre o psiquismo, os reflexos corporais e os condicionantes de ordem sócio-cultural, isto é, o trajeto antropológico de Gilbert Durand.

Maurice Merleau-Ponty em seu texto *Fenomenologia da Percepção* já afirmava a dualidade humana como estrutura do ser, ao afirmar que: *posso viver mais coisas do que as que me represento* (...) *existem em mim sentimentos aos quais não dou seu nome e também felicidades falsas em que não estou por inteiro* (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 398). Essa mesma dualidade foi denominada por Monique Augras como a *estrutura permanente do ser* (AUGRAS, 1983, p. 18). Já para Ortiz-Osés, essa duplicidade pode oferecer uma identidade que se desdobra em um mundo também dividido (ORTIZ-OSÉS, 1993, p. 100). Para as rezadeiras do terço não há incompatibilidade entre as suas práticas religiosas e as diretrizes doutrinárias do Catolicismo institucional. Existe sim uma continuidade entre essas duas maneiras de ser católico. É possível transitar pelos vários níveis de sentido ou possibilidades de ser católico, ao menos é o que demonstra a presença das rezadeiras do terço no interior da Igreja.

Será Mircea Eliade quem afirmará que o pensamento simbólico é capaz de *circular* pelos diferentes *níveis do real* ou *níveis de sentido*, refazendo as dualidades de que falam Merleau-Ponty e Augras. Para este autor, o símbolo *identifica, assimila, unifica planos heterogêneos e realidades aparentemente irredutíveis*. A experiência mágico-religiosa também permite a metamorfose do homem em um símbolo, isto é, o ritual têm como objetivo e fundamento a modificação do estado ontológico daqueles que dele participam (ELIADE, 2002, p. 372). Tal postura encontramos em Gaston Bachelard, citado na Introdução desta tese, quando esse autor coloca a imagem no centro dos processos cognitivos do ser humano: *a imagem nos desperta do nosso torpor, e esse despertar se anuncia num cogito* (BACHELARD, 2001a, p. 146). É essa

forma específica de pensamento pautado por imagens que observei entre as rezadeiras do terço. O *fazer-se* rezadeira do terço implica na gestação de uma nova subjetividade. Essa nova forma de se apreender o mundo tende a aglutinar o que anteriormente era fragmentado, como, por exemplo, a experiência da migração que essas devotas tiveram que elaborar simbolicamente.

Para Mircea Eliade existem estruturas por meio das quais o sagrado pode se manifestar e, essas estruturas são modalidades complementares e integráveis da experiência religiosa. Para cada uma das estruturas do sagrado existem estruturas da consciência que lhes são correspondentes (ELIADE, 2002, p. 03). É nesse sentido que o conhecimento dos deuses e das manifestações religiosas diz muito sobre as formas de pensamento e subjetivação humanas, a *estrutura da consciência* daqueles que vivenciam o sagrado. Em outro registro epistemológico, Rubem Alves, ao discutir o processo de conversão religiosa, afirma que a reestruturação da subjetividade do neófito está articulada à renovação do cosmo; nas palavras do autor: *a estruturação do mundo é concomitante à da consciência* (ALVES, 1998, p. 149).

De acordo com o filósofo Adolpho Crippa o mito se dirige a um horizonte da consciência humana que é anterior à formulação racional; para ele a *consciência mítica* antecede às possíveis classificações deterministas e historicistas do sagrado (CRIPPA, 1975, p. 41). A consciência mítica opera uma percepção específica da realidade, ela busca a unicidade de todo o cosmo, de todos os níveis de realidade e os meios possíveis de intervenção humana nessa realidade. Ainda segundo Crippa, é no sentido anteriormente exposto que a consciência mítica pode ser compreendida e classificada como uma *consciência religiosa* (CRIPPA, 1975, p. 57). A característica fundamental dessa estrutura da consciência que Crippa denominou *consciência mítica* ou *consciência religiosa* é a *participação*:

> A consciência mítica é a possibilidade radical de ver e de relacionar pessoas e grupos, fatos e acontecimentos, objetos naturais, terra e céu, passado e presente, o antes e o depois. A unidade cósmica do universo e o equilíbrio de todos os elementos e forças que se encontram e desencontram no universo manifesta-se possível e inteligível somente a partir da experiência mítica (CRIPPA, 1975, p. 42-43).

A inteligibilidade que o mito suscita na consciência não é intelectual e nem mesmo conceitual e sim um *ato vital, uma atitude radicalmente existencial* (CRIPPA, 1975, p. 19). O mito é *dilemático*, como vimos em Gilbert Durand (DURAND, 1983, p. 10), isto é, as proposições míticas são apresentadas de uma forma que instauram paradoxos à consciência e a resolução dos dilemas apresentados é a condição básica para a nossa sobrevivência. Adolpho Crippa, aproxima-se da perspectiva de Lucien Lévy-Bruhl e da Escola de Grenoble ao afirmar que a consciência mítica coexiste junto à racionalidade cientificista ocidental:

> A experiência mítica, que possibilita o aparecimento de um mundo de realidades significativas, não desaparece com o advento e o triunfo da consciência lógica, da mesma maneira que não desmorona aquele mundo de significações, que se revelam e se impõem por si mesmas à consciência e no qual, de fato, todos procuram instalar-se para poder viver (CRIPPA, 1975, p. 39)

A consciência mítica para Crippa caracteriza-se pelas *qualidades emocionais* intrínsecas à dinâmica da cognição e da subjetivação. Para este autor a percepção da realidade é acompanhada dos sentimentos de *alegria ou tristeza, angústia ou excitação, exultação ou depressão* (CRIPPA, 1975, p. 35). Antes mesmo da conceituação e da reflexão intelectual, a consciência mítica possibilita uma percepção direta do real que é vivenciada visceralmente[5] pelos seres humanos, isto significa que essa consciência não

[5] A mitologia universal está repleta de exemplos dessa experiência corporal do sofrimento. Posso citar os exemplos retirados da mitologia hindu e judaico-cristã: Arjuna, herói da epopéia hindu Bhagavad-Gita,

é experimentada pelos indivíduos de forma exterior e nem por imposição do meio social. A cognição mítica é parte estruturante da nossa consciência (CRIPPA, 1975, p. 37-38). A consciência mítica por suas características de conjunção pode ser classificada como uma *consciência religiosa*, no sentido de que ela re-liga o ser humano ao cosmo (CRIPPA, 1975, p. 57).

Crippa ainda afirma que a alma coletiva está na raiz dos processos de subjetivação da realidade: *a consciência humana é uma consciência mítica e a consciência mítica é uma consciência religiosa porque ligada à sacralidade que envolve a realidade no seu vir-a-ser. A ontogênese é sempre uma teofania* (CRIPPA, 1975, p. 57). Na ontogênese, a natureza da realidade é construída nas relações entre o mesmo e o outro. Para a alma religiosa, a ontologia está fundada na consciência mítica, na ascensão dos deuses enquanto símbolos e nos seres humanos enquanto potenciais devotos. Essa construção da realidade é feita quando da iniciação da rezadeira do terço, onde todas as coisas estão imbricadas em um todo coerente e inteligível. Inteligibilidade que abarca também o caos, a entropia. A desordem é um elemento essencial na produção e na reprodução da rezadeira do terço enquanto fomentadora de cultura popular. A essa desordem no interior do sistema simbólico dessas devotas é o que

---

vacila diante do exército inimigo por causa de uma visão sobrenatural. Ele via a face de seus familiares nos soldados adversários e, por isso, recusava-se a lutar, obrigação de sua casta, os xátrias: *sinto os membros do meu corpo tremer e minha boca secar.* (...) *meus pêlos estão arrepiados,* (...) *minha pele está ardendo.* (...) *Já não tenho mais capacidade de continuar aqui. Estou esquecendo-me de mim mesmo e minha mente está girando. Eu só vejo motivo para o infortúnio* (BHAGAVAD-GITA, 2006, p. 58-60). Após dizer isso, Arjuna pôs de lado o seu arco e suas flechas e sentou-se, pesaroso, em seu carro de batalha. Até que seu pajem revela sua verdadeira forma, trata-se de Krishna que ensina a *yoga* e a doutrina da transmigração das almas e aconselha o herói a lutar e cumprir sua tarefa. O que Arjuna prontamente obedece, cumprindo com o seu dever de casta. No interior da tradição judaico-cristã, a figura mítica de Jó tornou-se a personificação da dor, do sofrimento e da paciência diante dos dilemas. A personagem *era um homem íntegro que temia a Deus e que se afastava do mal*. Num instante, é materialmente arruinado, seu gado morre, seus filhos e filhas vêem a falecer em um terrível acidente e, o próprio Jó acaba por adoecer. Seus amigos afirmam que ele tem culpa do estado em que caiu, pois, como um justo poderia ser alvo de tão grande infortúnio? No entanto, Jó acredita sofrer sem causa aparente. Diante dessa imponderabilidade, ele afirma: *Esperei felicidade, veio-me a desgraça; esperei luz, veio-me a escuridão. Fervem dentro de mim as entranhas sem parar, dias de aflição vêm ao meu encontro* (JÓ, 2004, Cap. 30, vers. 26-27). Por sua resignação diante das adversidades, Jó é recompensado por Deus com o dobro de tudo o que antes possuía.

denomino de angústia religiosa. Sem a presença da angústia religiosa não haveria a reprodução cultural das rezadeiras do terço.

Como vimos anteriormente, as rezadeiras do terço ao buscar o sentido e o significado de suas experiências frente ao imponderável tecem uma complexa rede de nexos causais cujo eixo é a transmutação criativa de tudo o que é percebido como *o mal*. Portanto, a reflexão mítica e a angústia religiosa são inerentes à consciência das rezadeiras do terço. O saber dessas devotas é uma modalidade de conhecimento que opera em vários níveis de sentido o que permite interpretá-la de acordo com as diversas formas, perspectivas e metodologias das Ciências Sociais. A propriedade e a dinâmica da reflexão mítica é a recondução do outro (a alteridade) ao sistema de referência ou à consciência do mesmo (a identidade). A presença do outro implica na redefinição da subjetividade do mesmo e essa nova identidade é construída mediante a presença de intenso sofrimento. E para sobreviver em meio urbano as rezadeiras do terço tiveram que romper com a perspectiva unidimensional da pessoa, re-configurando suas subjetividades em direção à pluralidade da pessoa.

II. A Narrativa Visionária

Um dos desafios teóricos nesta pesquisa foi compreender a complexidade de um sujeito social como a rezadeira do terço que, num primeiro momento, se apresentou com uma maneira específica de narrar acontecimentos, de contar causos, de lembranças de um passado no meio rural. A fala entrecortada, a mudança de tema nas respostas a questões diretas e objetivas se apresentaram ao pesquisador como um imenso labirinto que carecia de um fio condutor para ser transposto. Com o tempo fui adentrando nesse universo complexo que é o sistema simbólico da rezadeira do terço. A intuição me

conduziu a questionar se as narrativas sobre a experiência de migração, os causos contados e a prática da reza do terço obedeciam a uma mesma lógica interna. Os dados de campo me conduziram a investigar a possibilidade de uma lógica cuja dinâmica fosse regida por imagens.

Nesse intento, algumas considerações de Adolpho Crippa, apontam que a narrativa mítica propõe um sentido e uma interpretação para o mundo e para o ser humano (CRIPPA, 1975, p. 17). Dessa forma, poderíamos pensar a recitação do rosário realizada pelas rezadeiras do terço por meio de uma das conjunções de *símbolos rituais* e de *símbolos iconográficos* (DURAND, 1995, p. 14-15), cuja vetor[6] é a dramatização da angústia religiosa, isto é, *colocar em jogo as valorizações negativas e positivas das imagens* (DURAND, 1997a, p. 283). Isto significa dizer que o ritual de reza do terço tem como função: 1. ordenar a realidade por meio de símbolos que operam, ao nível profundo da consciência, a conjunção dos contrários; 2. fazer com que a rezadeira do terço se reconheça no interior das narrativas que são os mistérios do rosário. Os símbolos rituais compreendem todo o gestual que confere sentido ao corpo e aos objetos manipulados, como o cálice da consagração durante a eucaristia, os ramos de inúmeras plantas usadas nas benzeções, o terço ou o rosário.

De outro modo, os símbolos iconográficos são imagens. Podem ser uma pintura, uma escultura ou uma representação mental. Essas três manifestações da iconografia são importantes nesta pesquisa sobre a angústia religiosa entre as rezadeiras do terço. Estes símbolos possuem um conteúdo projetado para além de si. Com um *sentido de recondução*, ou como ensina Georg Simmel ao caracterizar o *estado religioso do ser*,

---

[6] Sobre as orações, rezas e jaculatórias serem entendidas como viáticos ou vetores da imaginação simbólica cito um trecho do livro *As razões do corpo* de Antonio Gentili: *É significativo que as Escrituras hindus definam o mantra por excelência – OM – como o arco que permite que a flecha da alma chegue ao seu objetivo, que é Deus* (...) *Trata-se de uma definição que se aplica perfeitamente à jaculatória, cujo significado é jaculo (dardo)* (GENTILI, 2001, p. 94).

condição na qual o fiel *projeta* seus desejos rumo ao transcendente e de lá espera o retorno em forma de plenitude espiritual (SIMMEL, 1997, p. 18). Uma vez que a reza do terço é uma experiência simbólica vivida, uma técnica de contemplação, ela mobiliza todo o imaginário cristão, colocando-o em movimento (como recondução imaginal ou como o *estado religioso do ser*, como em Georg Simmel).

É no sentido acima exposto que a prática ritual do rosário ou terço pode ser compreendida como uma das muitas possibilidades de *recitação* ou *narrativa visionária* como a pensava Henry Corbin, e que no Catolicismo se faz por meio da contemplação das figuras e das imagens consideradas sagradas pelo Cristianismo; nesse caso, sobre o nascimento, a vida, a morte e a glorificação de Jesus Cristo e da Virgem Maria. A prática ritual do terço permite vivenciar as diversas experiências de angústia reconduzindo-as a um campo de representações que opera um desenlace dos sentimentos de dilaceração. Isso se dá no interior de um movimento ou processo ritual que vai da imponderabilidade do mundo à intencionalidade do cosmo. Henry Corbin aponta que o *lugar* dessa dinâmica de produção de sentido é o *mundus imaginalis* espaço que, segundo o autor, *os espíritos se corporificam e os corpos se espiritualizam* (CORBIN, 1960, p. 35). Gilbert Durand, apoiado nas reflexões de Henry Corbin sobre o Islã iraniano, assim define o *mundus imaginalis*:

> O ‘alâm al-mithal’ – que é barzakh, “intermediário” – é o local psíquico e pneumático onde acontecem a recorrência e a conversão, aquele local onde “se espiritualizam os corpos” e onde se corporificam as noções, os impulsos significativos. Este local – palidamente pressentido por Kant – onde os conceitos, ou mesmo as idéias adquirem corpo, tornam-se “sensíveis”, se não aos sentidos, pelo menos ao coração, mas onde reciprocamente os acontecimentos do tempo, os acidentes do espaço, as percepções e as sensações adquirem sentido. Em uma palavra, local das realidades “especulativas” – em “espelho” – que dá fundamento ao movimento recorrente da ambigüidade (DURAND, 2008, p. 156)[7].

[7] Além dessa definição de Gilbert Durand, há ainda a caracterização precisa de José Carlos de Paula Carvalho: *O mundus imaginalis é: 1. a dimensão do “entre dois”(é “barzakh”, espelho, mundo do*

Além dessa definição de Gilbert Durand, há ainda a caracterização precisa de José Carlos de Paula Carvalho sobre o conceito de *mundus imaginalis*:

> O mundus imaginalis é: 1. a dimensão do "entre dois"(é "barzakh", espelho, mundo do símbolo e do seu caráter anfibólico, de sua onto-lógica contraditorial, de sua ambivalência, ambigüidade e equivocidade polissêmicas), entre o sensível e o inteligível; 2. o lugar da "spissitudo spiritualis" (Cudworth e os platônicos de Cambrige) e dos corpos sutis; 3. o lugar do não onde ("ou-tópos" ou "na-kojâ-abâd"; 4. o "espaço potencial", a "liminality" e a "transicionalidade" efetivas e eficazes, onde se dão as revelações, profecias, visões místicas, etc.; 5. o espaço-tempo da Presença, das Formas Imaginais, Simbólicas e Teofânicas (a "dimensão da Face": de Cristo, do Anjo, do Imâm, como diz Corbin; 6. o tempo existencial e a meta-história, plataformas da hierognose e da teognosia; 7. o "mundo da Alma" e da "Imaginadora"(A Imaginação Ativa que pro-duz as epifanizações). Em suma, é o mundo dos arquétipos e dos símbolos como realidade da Presença, diz-nos Corbin (PAULA CARVALHO, 1989a, p. 122).

O mundus imaginalis é uma dimensão da realidade por meio da qual os conceitos, categorias e dogmas religiosos ganham sentido e significado cotidianos, isto é, passam a fazer parte da subjetividade da rezadeira do terço. O abismo existente entre o racionalismo eclesial e a vida cotidiana da devota é re-elaborado, a rezadeira do terço passa a ter um papel ativo na construção de sua própria religiosidade, isto é, as categorias religiosas do Catolicismo ganham um sentido vivido específico para a devota. É justamente aqui que se desvela outro aspecto da agência humana na construção do imaginário antropológico: na apreensão desse sentido vivido que a recondução imaginal fornece à rezadeira do terço. Os símbolos do imaginário não são forças exteriores aos indivíduos como pensava Durkheim sobre a dinâmica das

---

símbolo e do seu caráter anfibólico, de sua onto-lógica contraditorial, de sua ambivalência, ambigüidade e equivocidade polissêmicas), entre o sensível e o inteligível; 2. o lugar da "spissitudo spiritualis" (Cudworth e os platônicos de Cambrige) e dos corpos sutis; 3. o lugar do não onde ("ou-tópos" ou "na-kojâ-abâd"; 4. o "espaço potencial", a "liminality" e a "transicionalidade" efetivas e eficazes, onde se dão as revelações, profecias, visões místicas, etc.; 5. o espaço-tempo da Presença, das Formas Imaginais, Simbólicas e Teofânicas (a "dimensão da Face": de Cristo, do Anjo, do Imâm, como diz Corbin; 6. o tempo existencial e a meta-história, plataformas da hierognose e da teognosia; 7. o "mundo da Alma" e da "Imaginadora"(A Imaginação Ativa que pro-duz as epifanizações). Em suma, é o mundo dos arquétipos e dos símbolos como realidade da Presença, diz-nos Corbin (PAULA CARVALHO, 1989a, p. 122).

representações coletivas. Do mesmo modo, os símbolos não são coercitivos como também pensava Durkheim a respeito das representações coletivas. A rezadeira do terço participa da produção e da reprodução de sua cultura.

A experiência da meditação por meio de imagens e da recondução no imaginário cristão não é algo específico das rezadeiras do terço. A recondução imaginal assim aparece no texto *Imitação de Cristo* de Thomas Kempis: *Procura, pois, desviar teu coração das coisas visíveis e transportá-lo às invisíveis* (KEMPIS, s/d, p. 12). Do mesmo modo, Inácio de Loyola, nos *Exercícios Espirituais*, é enfático: (...) *não é o conhecimento intelectual apenas, mas a compreensão e absorção interior dos ensinamentos que contenta e satisfaz a alma* (LOYOLA, 2004, p. 30). São João da Cruz assim expõe o mesmo tema: (...) *um lugar solitário e mesmo agreste facilita mais a oração, pois o espírito, não sendo retido e limitado pelas realidades visíveis, sobe em vôo seguro e direto para Deus* (SÃO JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 422).

Também a título de exemplo, o Catecismo da Igreja Católica ensina que: *a meditação mobiliza o pensamento, a imaginação, a emoção e o desejo.* (...) *a oração cristã deve procurar ir mais longe: ao conhecimento do amor do Senhor Jesus, à união com Ele* (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2002, p. 694). No livro *A história do rosário*, Anne Vail ressalta a importância da prática contemplativa, da calma interior e do recolhimento na oração ao se recitar o rosário (VAIL, 1998, p. 43). Aloys Klein, escrevendo sobre a importância do terço para a meditação cristã, diz que: *a oração do rosário, com o seu ritmo bem articulado, possui a capacidade de separar o orante do mundo exterior sensível e guiá-lo para o silêncio, o recolhimento* (KLEIN, 1980, p. 272). Para as rezadeiras do terço o silêncio, o recolhimento, a concentração, a memorização, o ritmo das palavras, a alternância correta dos responsais e, sobretudo, a

meditação ou a construção das imagens mentais correspondentes aos mistérios do terço são fundamentais para se recitar o rosário.

O ícone remete às produções mais primevas do espírito humano, as quais Edgar Morin denominou *noológicas*. A pintura rupestre era um ritual mágico para se obter êxito na caça, o que lança a imagem para além do que está representado, é uma ação sobre um outro. Pinturas, artefatos e amuletos são veículos pelos quais se abrem as portas da imaginação do *homo sapiens*. O simbolismo primitivo é um operador cognitivo uma vez que aponta um vínculo criado por meio de imagens entre o indivíduo e o meio cósmico. O autor conclui que o ícone é o elo entre o imaginário (dimensão noológica), o pensamento mágico e o rito (MORIN, 1975, p. 106-108).

A minha investigação aproxima a recitação do terço de uma *gnose*, pois, é conhecimento de si e do mundo, do mesmo e do outro, e a angústia religiosa como potencializadora desse processo de subjetivação enquanto *intuição imaginal* ou *imaginação criativa*, ou ainda, o *conhecimento pelo coração*, a *visão interior* (DURAND, 2008, p. 129). Essa postura é diferente do modo como a sociologia clássica dos fenômenos religiosos pensava o ritual, a mitologia e a magia, isto é, como forma de coerção do meio social, à exemplo das representações sociais em Durkheim, para quem a religião é algo eminentemente social. O processo de reinterpretação dos símbolos religiosos, conduzido pelo indivíduo, não era tão importante, a ênfase recaia sobre a explicação de como o meio exterior poderia engendrar comportamentos e atitudes potencializados em vivências de coletividade como, por exemplo, durante um culto religioso. Entretanto, o sagrado também se manifesta desde o interior do ser humano. As angústias, medos, esperanças e fantasias vivenciadas pelas rezadeiras do terço fecundam a simbologia religiosa, ampliando com esses sentimentos o universo explicativo da alma religiosa desde seu interior.

No entanto, a ortodoxia eclesial define que há três formas de se dirigir ou prestar um culto: 1. *cultus latriae* (latria), devido somente a Deus (Trindade); 2. *cultus duliae* (dulia), devido aos santos; 3. *cultus hyperduliae* (hiperdulia), devido a Virgem Maria (BEINERT, 1980, p. 34). O culto aos santos e as santas, portanto, é uma de se dirigir ao sagrado e a divindade por meio de um mediador. A palavra *santo* no grego, *hághios*, e no latim, *sanctus*, sugerem a noção de um limite. O termo equivalente para *santo* no idioma hebraico é *qadosh*, que significa *separado*, *aquilo que é posto de lado* (BEINERT, 1980, p. 34). O santo é um limite. Ele deve ser imitado, ele é um exemplo. O santo são símbolos que remetem a outro símbolo, que é Jesus: *a genuína veneração dos santos está muito longe do culto da personalidade*. (...) *quem invoca um santo, invoca todos os santos, e em todos dirige-se sempre unicamente a Deus* (BEINERT, 1980, p. 41-42).

O que faz de alguém um santo? O caminho até a canonização pode durar vários anos. O processo envolve viagens até o Vaticano, coleta de testemunhos, laudos médicos, entre outros expedientes para se atestar a legitimidade de um milagre, por exemplo. De acordo com Monique Augras, são quatro passos que conduzem à condição de santo: 1. *servo de Deus*, já pode ser invocado em oração; 2. *venerável* e *mártir*; 3. *beato*, para ser reconhecido como tal, deve ao menos ter um milagre reconhecido; 4. *santo*, são exigidos dois milagres (AUGRAS, 2005, p. 15-16). Um exemplo interessante é o do sacerdote Maximiliano Kolbe, denominado *apóstolo de Auschwitz*, canonizado em 1982 pelo então Papa, João Paulo II. São Maximiliano pediu a um soldado que o matasse no lugar de outro prisioneiro que tinha mulher e filhos. Foi o martírio que o conduziu à canonização (GORDON, 1999. p. 109-116). Nos grupos de reza encontrei devotos de santo Antônio, de são Benedito, de são Judas Tadeu, de santo Expedito, de

são José e, sobretudo, de Nossa Senhora Aparecida. Vários fiéis têm mais de um santo de devoção.

Como exemplo dessa recondução ao símbolo na recitação-narrativa visionária no interior do culto aos santos, dona Helena me disse que algumas pessoas da família dela zombam de sua devoção a são Benedito, pois, todas as manhãs ela oferece ao santo uma xícara de café. O santo é de gesso, portanto, não toma o café, diz a rezadeira do terço, mas, *o que vale é a minha intenção.* Dona Helena em seu ritual combina os elementos da *magia talismânica* e da *magia auditiva* apontados, como vimos, por Frances Yates a respeito da magia renascentista. A imagem, a prece e o alimento (café) têm como objetivo controlar o fluxo das graças e bênçãos divinas. O importante para o católico romano não é essa ou aquela devoção e, sim, o caminho trilhado, a intencionalidade mágica, o *viático* que reconduz ao numinoso. Encontrei junto ao grupo que pesquisei essa concepção: muitas pessoas me disseram que a esculturas não significam nada, que elas são só uma lembrança, que não se deve ajoelhar diante delas. O importante é a *intenção*, o *vetor*, o sentido simbólico vivenciado pela rezadeira do terço. Essas pessoas enfatizam uma lógica, a lógica da recondução imaginal.

De forma bela e precisa, Denis Domeneghetti Badia afirma a respeito dessa dinâmica da recondução imaginal que a recitação visionária é *uma recondução que tem um teor de uma experiência simbolicamente vivida e uma experienciação da imagem-ícone-símbolo onde a operatividade icônica é uma eficácia simbólica e uma eficácia imaginal do numinoso* (BADIA, 1999, p. 40-41). Para Paula Carvalho a recondução imaginal é uma eficácia simbólica na medida em que sua dinâmica implica em integrar à consciência eventos ainda não classificados e percebidos como ininteligíveis que são re-interpretados ou re-significados simbolicamente (PAULA CARVALHO, 1986, p. 136-137). Como afirma o próprio Henry Corbin, a recondução imaginal é uma

operação mental, mas não se reduz ao pensamento, uma vez que se caracteriza por transmutar e reconduzir realidades e relações sentidas e vivenciadas do exterior (meio social) para o universo interior e subjetivo do humano (CORBIN, 1960, p. 28, 34). Enfim, a recondução imaginal pode operar a apropriação simbólica de eventos tidos como perturbadores, portanto, ininteligíveis e que passam a fazer parte da vida interior e da alma humana. Isto é o que Paula Carvalho denomina *tornar-se vivência* e envolve três níveis:

> (...) a operatividade (a "eficácia simbólica" de Lévi-Strauss relida à Soliê, ou como o fizemos) do Compreender envolve um processo simbólico em três níveis, quais sejam, o nível A (doutrina teórica, certeza teórica, o saber), o nível B (doutrina teórica tornada evento pessoal e certeza ocular, testemunho e experienciação) e o nível C (reconduzir o dito ao nível A como "sabedoria, Sophia", profundo conhecimento experienciado, tornando todo Dito um "evento da Alma", re-citando de tal modo que o evento se dê no "Malakat" ou "mundus imaginalis", dando-se o Encontro com a Presença, a resposta à teofania, às Formas Imaginais prototípicas, sejam elas, em nosso caso, o Cristo, o Anjo ou o Imâm) (PAULA CARVALHO, 1989a, p. 121-122).

Um outro exemplo, sobre a eficácia simbólica dos fenômenos numinosos, são os desenraizamentos da subjetividade aos quais as rezadeiras do terço foram submetidas e como elas foram se constituindo enquanto especialistas da religião popular ao se perceberem no interior das representações religiosas do Catolicismo, no caso desta pesquisa, por meio da imagem do degredo como aparece na oração da Salve Rainha.

A agência humana não é excluída nessa dinâmica da recondução, a religião popular ou os sujeitos populares de cura participam do engendramento do imaginário da angústia religiosa. Nesse sentido, Oliveira afirma que *a benzedeira mobiliza no cliente uma reflexão sobre os problemas e sobre o mundo* (OLIVEIRA, 1998, p. 57); como também, para benzer são necessárias uma *grande capacidade de memorização* e *muita concentração* (OLIVEIRA, 1992, p.75, 78), o que nos remete à características da

narrativa visionária. Carlos Rodrigues Brandão aponta ainda que: *os relatos das histórias da Bíblia, dos santos ou da Igreja são alterados de modo a que então reinventem a memória erudita do passado, passada entre os pobres como o padre conta do púlpito, mas agora segundo os padrões subalternos de imaginar a história sagrada e as suas próprias histórias* (BRANDÃO, 1986, p. 211).

Como não recordarmos da conjunção simbólica entre Ar – Palavra – Visão, apresentada por Gilbert Durand? Para este autor, palavras mágicas, encantamentos, mantras, narrativas ou recitais visionários têm como objetivo domar o universo. Os mantras hindus correspondem à essência da divindade, ao se recitar tais palavras o *ser* do deus é orientado a agir nesta ou naquela direção. O ícone e a oração são suportes, veículos que trazem em si o sentido simbólico a ser dinamizado na construção do mesmo e do outro (DURAND, 1997a, p. 155-157). Do mesmo modo, todos os rituais das rezadeiras do terço são substantificações de sensações e percepções que obtiveram sentido, isto é, foram agregadas ao sistema simbólico da devota. Essa dinâmica do imaginário – que é a dinâmica do trajeto antropológico – tende a *atenuar a diferença*, a alteridade, ao ordenar, ao religar aspectos do real percebidos como ininteligíveis.

Gaston Bachelard nos remete a um quadro similar no que toca à experiência da leitura de romances literários e a vivência da angústia:

> Mas a melhor prova da especificidade do livro é que ele constitui ao mesmo tempo uma realidade virtual e uma virtualidade do real. Somos colocados, quando lemos um romance, numa outra vida que nos faz sofrer, esperar, compadecer-nos, mas ao mesmo tempo com a impressão complexa de que nossa angústia permanece sob o domínio da nossa liberdade, de que nossa angústia não é radical. Todo livro angustiante pode então proporcionar uma técnica de redução da angústia. Um livro angustiante oferece aos angustiados uma homeopatia da angústia. Mas essa homeopatia age sobretudo numa leitura meditada, na leitura valorizada pelo interesse literário (BACHELARD, 2001a, p. 25).

A experiência de leitura citada por Bachelard pode ser colada em paralelo com a prática da reza do terço, pois, rezar o rosário implica na leitura, meditação e vivência simbólica de trechos da Bíblia, como mostra o depoimento de dona Ana sobre os mistérios do terço:

> ele [Jesus] se pôs se igualando com a humanidade. Depois, o milagre nas bodas de Cana que ele estava junto da Virgem Maria. Então, ele transformou a água em vinho. Depois, ele foi anunciar que o reino de Deus estava próximo. Mas, o reino de Deus estava a frente com ele, não é? Estava a frente dele que era o próprio Jesus. Ele trouxe esse reino para nós. Depois, foi a transfiguração, que Jesus, quando a gente reza esse mistério a gente pede muito a transfiguração nossa, das vestes brancas do nosso próprio coração, a libertação dos nossos pecados. Depois, vem a instituição da eucaristia, para servir aos apóstolos. Eu acho isso maravilhoso! (...) Quando eu rezo esse mistério doloroso eu chego até a chorar, porque é muito lindo! É Jesus se entregando pela humanidade (...) dizem que não é para a gente sentir isso, mas, eu sinto. É uma dor que dá na gente.

Ao recitar o rosário as rezadeiras do terço afirmam um sistema de valores, que opera por meio dos símbolos e das categorias religiosas e, concomitantemente, fazem uma *exegese da alma*, isto é, problematizam o *mesmo*, sua identidade, diante das exigências do *outro*, a alteridade. Da mesma maneira que a Escritura fornece os modelos simbólicos de comportamento que são re-interpretados pelas rezadeiras do terço, o rosário apresenta, de maneira condensada, esses mesmos modelos. Caberá à devota enfatizar este ou aquele aspecto de um determinado símbolo, como é o caso da Virgem Maria. Em alguns casos, encontrei rezadeiras do terço que enfatizavam a postura resignada da mãe de Jesus que, em tudo, obedecia ao chamado divino. Outra perspectiva apontava a ausência de mácula na Virgem de Nazaré, o pecado para a rezadeira do terço é algo a se evitar, pois, em Maria não se encontrou pecado. Também encontrei rezadeiras do terço que viam em Maria uma mulher que se dedicou à caridade, o que obriga a devota a imitar esse comportamento.

III. A *Devotio Moderna*

Compreender a *devotio moderna* será de grande valia para a nossa percepção da importância desse movimento religioso para a recondução do símbolo no interior do Catolicismo. Para o historiador Jean Delumeau a espiritualidade do século XV, isto é, a *devotio moderna*, era caracterizada por: 1. distanciamento da liturgia tradicional; 2. predileção pela procissão e manifestações dos flagelantes à missa; 3. preferência do rosário à comunhão (DELUMEAU, 1989, p. 67). Mircea Eliade aponta como início da *devotio moderna* o movimento ascético fundado por Gerhart Groote (1340-1384) denominado *os Irmãos da Vida Comum*. Os fiéis, em sua grande maioria leiga, meditavam sobre a encarnação de Jesus Cristo e os mistérios da Eucaristia, era uma maneira de vivenciar a religião de forma simples e acessível. A *devotio moderna* influenciou diretamente a reforma protestante do século XVI (ELIADE, 1984, p. 240).

Gilbert Durand destaca a importância da *devotio moderna* na reabilitação do imaginário no interior do Catolicismo. As representações de fé nesse movimento como as apresentações teatrais dos mistérios do rosário ou as estações do caminho da Cruz e, sobretudo, a figura singular de São Francisco de Assis e a ênfase que este santo dava a contemplação da natureza e da criação. Enfim, para esse autor a *devotio moderna* é fundamental por inspirar outros movimentos e práticas religiosas contemplativas (DURAND, 2001, p. 19-20).

Gilbert Durand ainda afirma que a prática da reza do terço possui características da *devotio moderna*, cujo eixo era a valorização a experiência religiosa do indivíduo sem, contudo, afastar-se da ortodoxia eclesial. Gilbert Durand ainda aproxima o rosário, por suas características de circularidade, à análise junguiana da mandala enquanto símbolo de conjunção dos opostos. Para Le Breton, as imagens mentais do fiel ao recitar

as rezas operam uma eficácia semelhante à contemplação das relíquias cristãs da Idade Média, trata-se de *uma metonímia que encarna o corpo místico da Igreja* (LE BRETON, 1998, p. 38).

Além disso, segundo Jean Delumeau, essa tendência a manifestações particulares da religião é uma resposta à angústia suscitada pelo problema da salvação individual. A devoção moderna enfatiza a morte de Cristo em detrimento de sua ressurreição. Gilbert Durand afirma que durante o período que antecedeu a Reforma Protestante, surgiram os cultos a Nossa Senhora das Dores[8], a Nossa Senhora das Graças e a Nossa Senhora do Bom Socorro que eram devoções voltadas para práticas e interesses individuais. Concomitantemente, a devoção ao rosário é criada e difundida pelo religioso dominicano Alain de La Roche (DELUMEAU, 1989, p. 64; DURAND, 1995, p. 102).

Essa mesma forma de espiritualidade se difunde por meio dos manuais espirituais *A Imitação de Cristo*[9], de Thomas Kempis e os *Exercícios Espirituais*[10] de Inácio de Loyola, que são voltados para a vida contemplativa do indivíduo. A introspecção, o conhecimento do *homem interior* é estimulado por ambos os autores: *Não há melhor e mais útil estudo que conhecer-se perfeitamente e desprezar-se a si*

[8] A imagem de Nossa Senhora das Dores mostra a Virgem Maria com sete espadas transpassadas em seu coração, denominadas as sete dores de Nossa Senhora. Cada ferimento tem um significado específico retirado das Escrituras e da tradição da Igreja, a saber: 1. a profecia de Simeão que afirmava os sofrimentos do Filho de Maria, Jesus Cristo; 2. a fuga da sagrada família para o Egito, pois, Herodes buscava a morte do menino Jesus; 3. o desaparecimento do menino Jesus durante a festa da páscoa em Jerusalém; 4. o encontro de Maria e Jesus a caminho do Calvário; 5. Maria observando o sofrimento e a morte de Jesus na cruz; 6. Maria recebe o corpo do seu Filho tirado da cruz; 7. Maria observa o corpo de Jesus ser depositado no sepulcro. Gilbert Durand assinala que a devoção às dores de Nossa Senhora foi difundida pela ordem religiosa *Servidoras de Maria* e autorizada pelo sínodo de Colônia em 1423 (DURAND, 1995, p. 101).

[9] Obra cuja autoria é atribuída ao monge agostiniano Tomás de Kempis ordenado em 1412. É um livro introspectivo, voltado para a vida espiritual interior. Inácio de Loyola recomendava sua leitura.

[10] Texto formalmente aprovado pela Igreja Católica Romana em 1548. Trata-se de um manual de orientação e práticas espirituais como o jejum, poucas horas de sono e, principalmente, a oração contemplativa dos sofrimentos de Jesus Cristo na cruz, dos tormentos do inferno, da dor causada pelos pecados e, na etapa final do processo, o triunfo de Jesus sobre o diabo e a morte.

mesmo (KEMPIS, s/d, p. 12); *os exercícios espirituais são orientações que permitem realizar um auto-exame da consciência, meditar, contemplar, orar verbal ou mentalmente e realizar ações espiritualizadas* (LOYOLA, 2004, p. 29).

Há ainda desdobramentos dessa forma de percepção do sagrado entre os místicos cristãos espanhóis do século XVI, entre os tais, destaco São João da Cruz e Teresa d'Àvila: *Não é pequena lástima e confusão não nos entendermos a nós mesmos, por nossa culpa, nem sabermos quem somos* (TERESA D'ÁVILA, 2005, p. 20); auto-conhecimento que só é possível mediante sofrimento intenso, de acordo com São João da Cruz: *aqueles que têm capacidade e mais força para sofrer são purificados com mais intensidade e presteza* (SÃO JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 484).

A angústia e o sofrimento também são celebrados religiosamente na Igreja Oriental. A figura do *Cristo Quenótico* – do grego *kénose*, esvaziar a si mesmo – desvela a conjunção entre o Deus transcendente e ressurreto e o *homem de dores* que oferece a própria vida em sacrifício pela humanidade degenerada (BEHR-SIGEL, 1993, p. 259-260)[11]. Os denominados padres do deserto, impulsionados pela figura arquetípica do Cristo Quenótico, vão dedicar-se às técnicas ascéticas como a abstinência sexual, moderação alimentar ou jejum, limitação do sono (BEHR-SIGEL, 1993, p. 75). Serafim de Sarov, talvez, o mais célebre santo e místico da tradição oriental na Igreja Ortodoxa Russa, colocava o sofrimento no centro de sua religiosidade segundo Behr-Sigel: *o sofrimento foi, para são Serafim, apenas a condição para chegar a alegria maior, sobrenatural* (BEHR-SIGEL, 1993, p. 146).

Daí também a oração do coração, no importante texto das narrativas peregrino russo, que rezava: *Senhor Jesus, tem misericórdia de mim, pecador* (ANÔNIMO, 1978,

---

[11] O Documento de Aparecida (V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe) afirma que *nossos povos* [da América Latina e do Caribe] *se identificam particularmente com o Cristo sofredor* (...) *o sofrimento humano é uma experiência especial da cruz e da ressurreição do Senhor* (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2007, p. 123, 188).

p. 29; BEHR-SIGEL, 1993, p. 196). A *kénose*, a encarnação do *Logos*, enquanto evento hermenêutico, segundo o filósofo Gianni Vattimo, *é um fato arquetípico de secularização* (VATTIMO, 2004, p. 86). Já para Paula Carvalho trata-se de um exemplo típico de recondução simbólica, onde a divindade se humaniza e onde o homem se torna divino. Trata-se de uma descida do deus e de uma ascensão do homem (PAULA CARVALHO, 1989, p. 127). Gilbert Durand também pensa que, simbolicamente, a encarnação da divindade seja um aspecto não de secularização como afirma Vattimo, mas, de reabilitação da imagem:

> Graças à encarnação do Cristo em face da antiga tradição iconoclasta do monoteísmo judeu estava criada uma das primeiras reabilitações das imagens no Ocidente cristão. Pois, à imagem do Cristo, a imagem concreta da santidade de Deus, logo acrescentar-se-ia a veneração das imagens de todas as pessoas santas (aquelas que tivessem atingido certa semelhança com Deus), da Virgem Maria, mãe de Cristo (théotokos, "a mãe de Deus"), seguida pelas do precursor João Batista, dos apóstolos e, por último, de todos os santos (DURAND, 2001, p. 17).

A reabilitação da imagem conduzida pela encarnação do *Verbo Divino*, como aponta Gilbert Durand, coloca o ser humano no centro do dilema sagrado. Daí a aproximação do fiel da divindade se daria por meio do sofrimento e da percepção da condição humana. A vida subjetiva das rezadeiras do terço é *forçada* à recondução por meio dos condicionantes da vida objetiva como as doenças, o sofrimento, a percepção da finitude. De acordo com Wilhelm Reich, os sofrimentos humanos nos ligam, em um nível profundo, aos sofrimentos do Deus que se fez homem:

> Todas as vidas devem passar pelo Gólgota e pelo Getsêmani. Cada homem e cada mulher traz no profundo de sua alma as cicatrizes profundas de sua experiência primitiva no Gólgota, a lembrança visível e vibrante de dores e sofrimentos anteriores: é o sofrimento provocado pela destruição da Vida no

> organismo, por que todo homem e toda mulher passou, que os une a Cristo (REICH, 1982, p. 153-154).

As características da *devotio moderna*, como a valoração da vida contemplativa, somadas à importância que os santos e padres da Igreja Ortodoxa Russa deram ao sofrimento religioso, compreendido como uma forma de se aproximar da divindade, o Cristo Quenótico, e as verdadeiras investigações interiores conduzidas pelos místicos espanhóis do século XVI me levam a afirmar que as rezadeiras do terço não trazem elementos absolutamente originais para a fé católica. Elas são mediadoras de um complexo feixe de relações que podem se estabelecer entre homens e as divindades. Através da recitação do rosário essas devotas podem interferir nos vários mundos que formam o cosmo católico, intercedendo pelas almas do purgatório ou presenteando a Virgem Maria, que se encontra no céu, com mais uma rosa em sua coroa de flores.

IV. Da Mandala ao Rosário

As mandalas são figuras usadas na meditação lamaísta. Para Carl Gustav Jung, as mandalas são *um sistema quaternário, uma "quadratura circuli" (quadratura do círculo), cujos símbolos procedem da dogmática lamaísta* (JUNG, 1991, p. 105; ORTIZ-OSÉS, 1987, p. 263). No centro da mandala encontra-se *uma figura de supremo valor religioso* (JUNG, 1991, p. 108; DURAND, 1997a, p. 246-247). É um símbolo (*imagem psicagógica*) que opera a recondução (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 585). A mandala é um *quaternion* de oposições que se complementam em uma unidade. Gilbert Durand aponta como exemplo de uma mandala a seguinte composição: a Trindade cristã – Pai, Filho e Espírito Santo – junto da Virgem Maria. Mandala em forma de cruz cujo centro permite uma *síntese figurada pelo cinco* (DURAND, 2008, p.

236-237). Chevalier e Gheerbrant afirmam que a mandala é um operador de síntese, de conjunção dos contrários, cuja eficácia se dá num duplo movimento: *conservar a ordem psíquica, se ela já existe; restabelecê-la, se desapareceu. Nesse último caso, exerce uma função estimulante e criadora* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 585-586).

A simbologia da mandala está relacionada às metáforas iniciáticas do labirinto floral (jardim), da casa acolhedora, ao sentimento de intimidade e de segurança. Faz parte do que Durand denomina *fantasia geométrica* (DURAND, 1997, p. 247-248). É uma constante antropológica encontrada em sociedades tradicionais e que tende ao ascetismo mágico (DURAND, 1995, p. 100-102). Para Mircea Eliade, a mandala é uma imagem ou representação do mundo (*imago mundi*) composta por um panteão. Esse símbolo ritual tem por objetivo fazer com que o iniciado percorra seus vários níveis meditativos à semelhança da entrada em um labirinto (ELIADE, 2002, p. 300).

A dimensão subjetiva da mandala também pode manifestar-se ou substantificar-se por meio das representações espaciais ou territoriais, de acordo com a forma que se ocupa e se tece relações em/com um determinado lugar. Nesse sentido, Roberto Gambini cita a forma de ocupação do território feita por algumas tribos indígenas no Brasil. As casas comunais, a organização circular são manifestações concretas de uma subjetividade, são verdadeiras substantificações dos processos simbólicos (GAMBINI, 1988, p. 194). Além da ocupação do território em forma de mandala, o autor ainda se refere à *dança da morte*, que era um ritual indígena que consistia no sacrifício de um homem que ficava no centro de uma ciranda de mulheres. Cercavam-nos barreiras em forma de cruz, o que compunha a construção dessa mandala (GAMBINI, 1988, p. 177-179).

Numa outra perspectiva, Émile Durkheim, ao estudar o sistema totêmico australiano, define o totem como um emblema, um brasão (DURKHEIM, 2000, p.

107)[12]. Um dos ritos iniciáticos que permite a participação do jovem na vida religiosa, de uma das sociedades australianas investigadas pelo autor, consiste em desenhar em seu corpo o símbolo totêmico (o brasão) do grupo ao qual pertence (DURKHEIM, 2000, p. 112-113). O que me permite pensar que a própria pessoa, por meio do corpo, presentifica e encarna a divindade. Ela transfigura-se no seu outro numinoso. As fronteiras entre o *dentro* e o *fora* são matizadas. Como não lembrar a já citada afirmação de uma de minhas entrevistadas que, ao levantar-se e estender os braços, afirmou enfaticamente: *Eu sou uma cruz! Nós já somos a semelhança de Cristo, a presença de Cristo!*

As considerações de Émile Durkheim citadas acima confluem com o pensamento de outro expoente da Escola Francesa de Sociologia, Robert Hertz, para quem existe uma *geometria do sagrado* cuja base é o corpo humano. As representações sociais têm em sua origem base as representações sobre o corpo: *O eixo que divide o mundo em duas metades, uma radiante e outra escura, atravessa também o corpo humano e o divide entre o império da luz e o da escuridão. Direito e esquerdo se estendem além dos limites de nosso corpo e abarcam o universo* (HERTZ, 1980, p. 112-113).

Pelo acima exposto, acredito que o rosário seja uma das formas de mandala. A Encíclica Apostólica sobre o rosário, *Rosarium Virginis Mariae*, escrita por João Paulo II em 2002, não deixa dúvidas a este respeito. Quanto ao conteúdo das orações do rosário, esse texto afirma: *o rosário é quase um compendio da mensagem evangélica, o*

[12] Cito Émile Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*: *Entre os Warramunga, ao final das cerimônias mortuárias, enterram-se os ossos do morto, previamente dessecados e reduzidos ao pó; ao lado do lugar onde são assim depositados, uma figura representativa do totem é traçada no chão. Entre os Mara e os Anula, o corpo é colocado numa peça de madeira côncava, igualmente decorada com desenhos característicos do totem. Na Nova Gales do Sul, Oxley encontrou gravadas em árvores, próximas do túmulo onde um indígena fora enterrado, figuras as quais Brough Smyth atribui um caráter totêmico. Os indígenas do alto Darling gravam em seus escudos imagens totêmicas. Segundo Collins, quase todos os utensílios são cobertos de ornamentos que provavelmente têm a mesma significação; encontram-se figuras do mesmo gênero em pedras* (DURKHEIM, 2000, p. 109).

terço converge para o crucificado, seu âmago é a oração cristológica, com ele [o rosário] *o povo freqüenta a escola de Maria*. Sobretudo, a recitação do terço possui uma função pedagógica e iniciática:

> Enunciar o mistério, com a possibilidade até de fixar contextualmente um ícone que o represente, é como *abrir um cenário* sobre o qual se concentra a atenção. As palavras orientam a imaginação e o espírito para aquele episódio ou momento concreto da vida de Cristo. (...) a fim de dar fundamentação bíblica e maior profundidade à meditação, é útil que a enunciação do mistério seja acompanhada pela *proclamação de uma passagem bíblica alusiva.* (...) *A escuta e a meditação alimentam-se de silêncio*. Por isso, após a enunciação do mistério e a proclamação da Palavra, é conveniente parar, durante um côngruo período de tempo, para fixar o olhar sobre o mistério meditado (ROSARIUM VIRGINIS MARIAE, 2004, p. 42-44, destaques do autor).

A forma do terço ou rosário também evidencia a semelhança entre esse objeto e a mandala. Trata-se de um círculo dividido em quatro mistérios e que, no centro, trás o símbolo de tortura, de suplício e de morte da principal divindade do catolicismo romano e de toda a cristandade.

V. Os Mistérios do Rosário enquanto *Imagens Stimuli*

Os mistérios são estímulos simbólicos, são *imagens stimuli* (DURAND, 2001, p. 44). É da essência do mistério ser algo obscuro, caso contrário, deixa de ser mistério. Todas as religiões possuem seus mistérios, seus segredos[13]. Como ensina Etienne Higuet, apoiado em Paul Tillich, a palavra mistério tem sua origem no grego *muein* que pode significar *fechar os olhos* ou *fechar a boca* numa atitude ritual que conduz o fiel

[13] Curiosamente, a tradição zen-budista possui um tipo de meditação denominada *koan*, que são imagens-enigmas a serem decifradas não pelo intelecto, mas, pelo homem em sua totalidade. A finalidade dessa prática é o conhecimento de si mediante uma percepção cognitiva centrada no corpo por meio da contemplação e do êxtase (FROMM et all, 1970, p. 62-63; JOHNSON, 1990, p. 28-29).

para além da cognição ordinária (HIGUET, 1984, p. 21)[14]. Os mistérios do terço devem ser pensados à maneira dos mitos, isto é: 1. como padrões simbólicos, portanto, culturais; 2. como chaves simbólicas (operadores cognitivos) que podem conferir inteligibilidade ao mundo; 3. como disposições do espírito humano que tendem a instaurar o paradoxo, a dramatização da angústia religiosa. Especialmente, segundo Gilbert Durand, se devem observar as redundâncias aperfeiçoantes pelas quais os símbolos procuram, mutuamente, esclarecer-se em suas aproximações, ou melhor, afinidades temáticas. Essa repetição busca conduzir o símbolo à uma significação plena potencializando as configurações culturais (DURAND, 1995, p. 13).

Vale recordar que a recitação do terço coloca toda uma memória religiosa em movimento, revivendo-a ritualmente. A dinâmica imaginal da reza visa reabilitar miticamente o mal e a morte, temas presentes na materialidade do terço que, além das pequenas contas, possui na sua extremidade uma cruz, instrumento de tortura e de suplício. É a mitologia judaico-cristã que fornece as categorias simbólicas para a rezadeira do terço se colocar existencialmente no interior do dilema divino. O ritual de reza do terço é uma prática complexa, cuja causalidade e lógica não se deixam apreender pelo determinismo e unilateralidade de um racionalismo positivista.

[14] Sobre este aspecto das orações contemplativas, o manual ilustrado *Santo Rosário Meditado* distribuído pela Arquidiocese de Campinas orienta o fiel *a contemplar a cena ilustrada durante a anunciação do mistério, e, enquanto se reza cada Ave-Maria, correr com os olhos as poucas palavras que sugerem pensamentos e afetos relativos ao mistério a ser meditado.*

VI. Ritual e a *Lógica Contraditorial*

> Vale a pena observar pacientemente o que se processa em silêncio na alma (JUNG, 1991, p. 111).

Georg Simmel – apoiado em Nicolau de Cusa e na definição de Deus desse filósofo como *coincidentia oppositorum*, isto é, a coincidência dos opostos que é uma função unificante da subjetividade – afirmava que a religiosidade opera a reconciliação das forças que tomam o ser humano e que são opostas e, muitas vezes, incompatíveis (SIMMEL, 1997, p. 36). Não poderíamos aqui entender que a religiosidade, enquanto uma função unificante da subjetividade como a define Simmel, transcende a contradição que Émile Durkheim observava entre as representações coletivas e as representações individuais? E como essa religiosidade opera a unicidade entre todas as coisas? Penso que seja por meio do ritual e da reflexão mítica.

Para Adolpho Crippa o mito é a fonte da qual se nutrem a doutrina religiosa (o dogma), a liturgia, a moral e os códigos e modelos de comportamento e de pensamento. Portanto, o ritual para este autor pressupõe uma identidade entre todas as coisas e entre todos os reinos que compõem o real (CRIPPA, 1975, p. 16-19). Da mesma maneira que as estruturas da consciência repetem uma estrutura do sagrado, a rito-lógica reproduz uma mito-lógica como ensina Adolpho Crippa: *a consciência mítica é a possibilidade radical de ver e de relacionar pessoas e grupos, fatos e acontecimentos, objetos naturais, terra e céu, o passado e o presente, o antes e o depois* (CRIPPA, 1975, p. 42-43).

Assim, poderíamos afirmar que o rito é um instrumento cultural que objetiva o enfrentamento coletivo da imponderabilidade e a vivência da lógica dos contraditórios como a pensa Michel Maffesoli, isto é, *o contraditório vivido como tal* (MAFFESOLI,

2001, p. 25). Sobre a lógica contraditorial, vale lembrar a definição de Gilbert Durand do conceito de dilema: *o dilema é uma proposição onde o por e o contra são afirmados sem que sem que possa haver decisão. A maior parte dos mitos começa desse modo: são dilemáticos* (DURAND, 1983, p. 10). Uma das funções do mito é fazer com que os sujeitos se percebam no interior de uma narrativa e, mediante os recursos e elementos fornecidos pela reflexão mítica reconduzam a sua subjetividade à resolução das oposições comuns a todo sistema simbólico.

Pares simbólicos como o Bem e o Mal, a Vida e a Morte, a Saúde e a Doença, a Dor e o Prazer são colocados em nexo causal que permite pensar e sentir cada uma dessas categorias de forma a instaurar a unicidade, isto é, isso não significa que a reflexão mítica busque a *síntese* e sim a *dialogia*, cada um dos elementos é pensado em sua contradição inicial. Como disse João Guimarães Rosa: *viver é muito perigoso... querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar* (ROSA, 2006, p. 16-17).

As categorias religiosas só adquirem sentido para a rezadeira do terço ao se substantificarem em um ritual. Ao contrário do Protestantismo, que em seu processo de desencantamento do mundo – ou segundo Carl Gustav Jung, *des-animação* do mundo (JUNG, 1984, p. 88) – não reconheceu a eficácia dos rituais do Catolicismo e, por esse motivo, eliminam o confessionário, e colocam o indivíduo no centro da trama divina sem este saber como salvar-se. Em Max Weber, tal condição criaria um *pavoroso espasmo do sentimento de pecado* (WEBER, 2004, p. 93). O católico por sua vez, pode contar com a graça sacramental oferecida pela Igreja. O ritual de reconciliação e de penitência – a confissão – que opera a presentificação da divindade que concede o perdão, a certeza de salvação liberando uma grande tensão e culpa, independentemente das disposições do sacerdote, ou seja, a eficácia ritualística da confissão é uma eficácia

mágica (WEBER, 2004, p. 106; JUNG, 1983, p. 251). Por sua vez, as rezadeiras do terço percebem-se alijadas em suas relações com o sagrado devido à ação institucional da Igreja Católica. Em decorrência disso, aquilo que Jung considerava instrumentos de liberação de tensão como os sacramentos acima citados, para algumas rezadeiras, tais sacramentos, principalmente a confissão, são percebidos como instrumentos de controle e de dominação.

No tocante às rezadeiras do terço, quando me refiro à lógica contraditorial, quero somente enfatizar a presença do politeísmo no interior do monoteísmo. Ambos os sistemas estão em constante tensão em nossa sociedade, como demonstrou Rita Laura Segato em seu estudo sobre os Xangôs:

> politeísmo e monoteísmo, no Brasil, convivem sem destruírem-se como universos separados concomitantes e, até, antagônicos, porém por onde as mesmas pessoas transitam sem conflito (...) poderíamos descrever como duas modalidades de sincretismo ou imbricação mútua de dois mundos, o politeísta e o monoteísta (...) (SEGATO, 2005, p. 283).

Essa confluência dos contrários só é possível mediante a prática ritual, como pensava Mircea Eliade, a vivência ritual dos ritmos cósmicos significa viver cotidianamente as múltiplas e contraditórias tensões (ELIADE, 2002, p. 268). Ainda de acordo com Mircea Eliade, o mito pode diluir-se (sobreviver de forma diminuída, nos termos do autor) nas *supertições*, nos hábitos antigos, sem, no entanto, perder a sua força simbólica (ELIADE,2002, p. 354).

Não seria o ritual de reza do terço uma forma condensada do mito cristão? Todos as atitudes das rezadeiras do terço tendem a se tornar um ato religioso, no sentido que estabeleci na Introdução desta tese, isto é, é religiosa toda a atitude que busca o diálogo entre os contrários. Assim compreendido, o termo religioso pode ser aplicado a

todo o movimento da alma humana no sentido da unicidade. E, a partir do momento em que algo é tratado como sagrado, tal rito já se constitui em um símbolo e, por esse motivo, é passível de várias leituras em níveis distintos, como ensina Mircea Eliade:

> tudo o que não é diretamente consagrado por uma hierofania torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo (...) Um dos traços característicos do símbolo é a simultaneidade dos sentidos que ele revela (...) Um símbolo revela sempre, qualquer que seja o seu contexto, a unidade fundamental de várias zonas do real (ELIADE, 2002, p. 363, 367-368).

Afirmei anteriormente que a tendência da religião em se particularizar é uma resposta à angústia engendrada pelo mito salvacionista. Essa particularização, ou melhor, essa vivência também se processa por meio da criação de rituais. Quando a rezadeira do terço busca tornar inteligível o não-classificado, o informulável, é que pude verificar como a angústia religiosa está na origem de práticas rituais extremamente criativas e originais. Diante dessa angustia original levanta-se todo um aparelho imaginário para enfrentá-la e domá-la. Conforme já apontei, segundo Edgar Morin o ícone é o mediador entre o pensamento mágico, os rituais e o imaginário (MORIN, 1975, p. 106-108).

No início desse capítulo, apresentei ao leitor o sentido de recondução, isto é, a dinâmica da imaginação criadora que projeta – para além do ícone (pintura, arte sacra) e das imagens meditativas, como os mistérios do rosário ou da imagem de escultura –, desejos, sentimentos, afetos em um ritual como é o caso da oração, portanto, de ampla significação coletiva, como já apontou Marcel Mauss. O material de campo que colhi junto à rezadeiras do terço sugere que, a respeito das esculturas religiosas, o principal interlocutor dessas devotas são os evangélicos. Elas afirmam, como faz dona Ana, que não se deve ajoelhar diante das esculturas. Em resposta aos constantes ataques e acusações de idolatria por parte dos *crentes*, evangélicos de todas as correntes, elas

mostram qual o sentido de suas devoções: *a imagem é o material*. *Na minha cabeça, eu rezo pela santa. Não é pela imagem. Isso aí* [dona Helena aponta para a sua imagem de são Benedito] *é uma lembrança. É como a fotografia de uma pessoa.* Outro depoimento de dona Ana é muito esclarecedor no tocante às relações entre a devoção aos santos e a Virgem Maria e a dinâmica da recondução imaginal:

> Quando eu falo com ela [Virgem Maria] eu olho para esses quadros aí [Nossa Senhora de Fátima e Nossa Senhora Aparecida], são simples imagens, mas, eu falo assim: Oh! Senhora! A sua imagem está aqui, fique aqui presente junto de mim, traga seu Filho, Jesus, para acompanhar a minha filha, para que ela não tropece em nada, nos caminhos da vida dela.

A fala acima foi a uma resposta à questão: *o que a senhora costuma pedir quando reza o terço?* Isto é, não foi uma questão direta sobre as esculturas religiosas. A oração citada por dona Ana é carregada de um sentido metafórico profundo. A filha dessa rezadeira do terço é cega, daí o *acompanhar* e o não permitir que a filha tropece nos *caminhos da vida* assumirem um sentido literal e outro simbólico.

Como já aludi, os mistérios do terço sugerem: 1. modelos simbólicos a serem imitados; 2. rituais que devem ser cumpridos; 3. acontecimentos que precisam ser memorados. Sobretudo, os mistérios operam uma *função de esperança*, uma *função fantástica*. Que é a construção de um sentido que é dado coletivamente na dramatização (tensão) das oposições e contradições. Ao re-interpretar ou colocar em jogo os dogmas de fé o fiel elabora sua sociabilidade, que não surge de modelos cristalizados, mas, nasce do embate de forças, da dinâmica especifica do simbolismo. A interpretação dos símbolos religiosos implica na compreensão das articulações dos dogmas de fé às realidades cotidianas como a experiência da dor, do sofrimento, da doença, do desemprego, da falta de sentido. Essa perspectiva é ampliada pela análise dos casos, das

histórias, dos sonhos considerados divinamente inspirados, como aponta outro depoimento de dona Mirian:

> Fui filha de Maria por nove anos. No dia do meu casamento eu entreguei minha faixa azul [a vestimenta tradicional das filhas de Maria é uma túnica branca e uma faixa azul usada em torno da cintura]. Me deu caxumba e essa caxumba desceu, em mulher pára assim [dona Mirian coloca as mãos sobre os seios]. Fiquei muito ruim e aí eu fiz um pedido de entregar a minha faixa azul no meu casamento. Eu entrei com a faixa vestida de noiva com véu e grinalda. Quando acabou o casamento a nossa presidente veio e tirou a faixa e a enrolou, eu peguei aquela faixa e coloquei na Nossa Senhora Aparecida. Foi uma intenção para que eu não ficasse defeituosa. Foi uma graça que eu alcancei. Oito dias antes veio um homem e me benzeu, porque eu não engolia nem água. Já estava a quatro dias sem tomar água, com febre altíssima. Por causa dessa caxumba o meu pescoço se igualou com o meu queixo. E esse homem veio e me benzeu com uma espiga de milho, ele debulhou essa espiga e só deixou a ponta dela sem debulhar. Com aquele sabugo, aquele toco de milho ele me benzeu. E foi benzendo, fazendo o sinal da cruz e benzendo. Onde não tem cruz eu estou fora. E foi benzendo, quando ele acabou de benzer, eu tomei água com uma colher, meia colher de água no canto da boca. Já deu para engolir um pouco. No outro dia cedo já estava desinchada que dava gosto. É mais uma graça, não é? A fé remove montanhas.

Os mistérios também servem de vínculo simbólico entre o fiel e a instituição, a Igreja, como também é um operador da diferença, pois, várias pessoas me afirmaram que os mistérios são bíblicos, são retirados da Bíblia: (...) *é só prestar atenção no fundamento da católica, ela é a primeira. E eu entendo do que os meus avós e bisavós passaram, foi a primeira. Foi a primeira religião. Hoje, tem umas cem religiões por ai!* Essa última afirmação é de muito interesse para o pesquisador. A mesma pessoa que diz que os mistérios são todos bíblicos – o que legitima do ponto de vista da Igreja e dos fiéis o uso ritual do terço –, que somente a Igreja Católica Apostólica Romana é a *primeira religião*, a única legítima, não encontra problema algum em ser benzedeira, coisa que a Igreja aceita com certas restrições. Ela mesma me confidenciou que foi advertida pelo padre de sua paróquia. Este a indagou se ela não recebia *espíritos*, *guias*

ou *caboclos* e ela disse-lhe que não, que as rezas dela eram rezas da Igreja. Quando por mim questionada a respeito da reencarnação ela responde:

> Eu não falo nem que sim e nem que não. Eu vi um espírita falar disso. Uma menina morreu e dali, mais de ano, a mãe teve outra filha. Eles mudaram de casa, isso eu ouvi da boca de um espírita, eles mudaram para outra casa e, quando a menina estava com cinco ou seis anos ela e a mãe passaram em frente a casa onde a outra filha dela tinha morrido e tinha uma arvore em frente essa casa, não sei se era um pé de laranja, era uma arvore que a menina [que morreu] brincava muito embaixo daquela arvore. Elas estavam passando e a menina parou e falou: Mãe! Olha a arvore que eu brincava de baixo! É no livro Allan Kardec, eu não vi o livro, mas o espírita leu e contou lá em casa. Eu era mocinha nova nessa época. Eu guardei essa historia comigo. Então eu não sei viu! Não falo nem que sim, nem que não! Nunca parei para pensar se pode existir ou não.

Parece que essas história e *casos acontecidos* servem de modelos morais e éticos, à semelhança das músicas caipiras de que nos fala Carlos Rodrigues Brandão ao investigar a religião popular na cidade de Itapira: *quem quiser conhecer os fundamentos da ética católica do camponês, que escute a música caipira e a música sertaneja* (BRANDÃO, 1986, p. 170-171). Seria o caso também de pensarmos os *causos*, as *fofocas*, operando à maneira dos mitos no sentido de que apresentam à rezadeira do terço um modo de ser no mundo específico e valorizado pela cultura religiosa popular. No entanto, como se processa essa dinâmica?

Ao se recitar o terço, a tensão do trajeto antropológico se manifesta na conjunção entre o psiquismo imaginante ou meditativo, e o corpo cognoscente em suas *ressonâncias* ou *homologias*, para usar a terminologia de Levi-Strauss em *A eficácia simbólica*. A imaginação criadora é um desdobramento de todas as dimensões do vivente. A imaginação criadora também envolve uma reflexão sobre si mesmo, é um conhecimento hermético, iniciático, como mostra o depoimento de dona Ana: *Quando a gente reza esse mistério* [o mistério da transfiguração de Jesus no monte Tabor] *a gente*

pede muito a transfiguração nossa, das vestes brancas do nosso próprio coração, a libertação dos pecados.

A idéia de que Jesus Cristo sofreu pelos pecados de todos os seres humanos é muito corrente entre as pessoas com as quais tive contato durante meu trabalho de campo. Os sofrimentos de Jesus não são os únicos a serem mencionados, a Virgem Maria e os santos também padeceram muito em vida. Certa vez, ao questionar uma rezadeira do terço sobre as possíveis causas do sofrimento no mundo, ela respondeu que se o próprio Cristo inocentemente sofreu, mesmo sendo o Filho de Deus, porque nós não teríamos que sofrer? Essa mesma devota, atribuindo uma significação estrutural para o sofrimento, conclui: *Daqui* [São Carlos] *é fácil ir até Araraquara. Primeiro é reto e plano, depois, tem uma subidinha, depois, tem descida e descida é bom para andar. Na nossa vida é igual, não pode ser só bom, não é? Tem a parte boa e tem a parte ruim.* Diante disso, como não pensar em Aloys Klein quando esse autor afirma um sentido ontológico de construção da alma coletiva?

> (...) quem reza o rosário da maneira devida sente-se chamado pessoalmente, sente-se preso e inserido no destino e no curso da vida do Redentor. A nossa vida feita de altos e baixos, de desenvolvimento, maturação e entardecer, encontra aqui uma explicação que a eleva, uma interpretação sem igual. Por isso podemos dizer que o rosário é uma oração extremamente importante sob o perfil existencial (KLEIN, 1980, p. 270).

A crítica feita por Gilbert Durand à lógica das causalidades lineares, que é um dos aspectos do positivismo, leva em conta uma questão fundamental do pensamento sociológico weberiano que aparece no clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a saber: como uma corrente religiosa, o protestantismo, que surgiu sob a égide do combate ao ritual e às imagens religiosas, acaba por suscitar uma forma de se posicionar diante do mundo, uma ética, cuja significação cultural é orientada para a

produção de novos ídolos em uma sociedade de consumo? Essa indagação é um dos exemplos do que Durand denomina *consequências paradoxais* (DURAND, 2008, p. 236-237). Para o historiador das religiões Mircea Eliade essa lógica não-linear, a *coincidentia-oppositorum*, a coincidência dos contrários, é a base para a *totalização dos fragmentos* fundantes de uma nova lógica que, consequentemente, redunda em novas formas de se posicionar ante as tensões das várias dimensões que constituem o ser humano (ELIADE, 2002, p. 341-342).

O lugar dessa confluência dos opostos é o cotidiano segundo Michael Maffesoli. A lógica contraditorial é vivenciada na constituição do humano cotidianamente: 1. nas vinculações sociais e míticas; 2. na elaboração da identidade; 3. nos mecanismos de pertencimento e de legitimação sociais (MAFFESOLI, 2001, p. 18-19). A subjetividade é construída nas tensões entre o afastamento do outro – em um contexto religioso, por meio da demonização, da desqualificação e da repressão a certos serviços como a benzeção –, e a aceitação da alteridade que envolve a atenuação da diferença, considerando-a legítima e parte estruturante do real (MAFFESOLI, 2001, p. 40; 1985, p. 103).

VII. Rituais de Cura

A primeira oração que dona Helena aprendeu foi uma reza a São Benedito. Todos os dias pela manhã essa senhora prepara o café e oferece uma xícara ao santo, recitando a reza que aprendera com uma amiga de trabalho: *meu São Benedito, com a graça de Deus, tudo vai bem nessa casa. Temos paz, saúde, alegria e muito dinheiro, Amém!* Essa rezadeira de terço elegeu o santo negro como objeto de sua devoção por este ser o padroeiro das cozinheiras, trabalho que exerceu profissionalmente desde que

chegou a São Carlos, ainda muito jovem. Ela criou uma reza para a proteção dos familiares que vão sair de casa para trabalhar, estudar ou passear: *em volta dessa pessoa, três anjos evangelistas, São Pedro, São Paulo e São João Batista!* Em seguida pede-se a Nossa Senhora Aparecida: *cubra com seu manto o caminho, tanto do que está imundo como do que ele/ela encontrar pelo caminho!*

Dona Mirian concordou em me revelar alguns dos rituais e rezas para diversos males que acometem as pessoas que a procuram. Na verdade, tratam-se de verdadeiras técnicas de investigação da realidade da doença e da cura no interior da cultura popular, cuja lógica é distinta do modelo racionalista cartesiano, abstrato e conceitual. Para a dor nos olhos: *Santa Izabel perguntou a Santa Luzia: o que cura dor de zóio? Água e arruda, um Pai Nosso e uma Ave Maria.* E explica que na primeira vez que se reza, molha-se um galho de arruda na água e faz-se o *sinal da cruz* sobre a pessoa com dor de olhos. Na segunda e terceira vez, dois e três galhos, respectivamente, e a água é aspergida em forma de cruz sobre a pessoa. Reza-se um Pai Nosso, uma Ave Maria e, novamente, a oração de Santa Izabel e de Santa Luzia para a saúde dos olhos.

Para lombriga, ela mede com uma linha o tamanho da criança dos pés à cabeça e de um braço a outro: *os braços abertos e a altura são uma só. Você sabia disso?* A rezadeira do terço toma aquelas medidas, que são as medidas da criança, *chama* pelo seu nome e reza um Pai Nosso e uma Ave Maria. Depois, ela corta essa linha em pequenos pedaços que são depositados em um prato com água preparado de antemão. Ela continua: *se tem lombriga* [a linha] *mexe que você fica admirado! Parece que está viva, e se não tem, não mexe*. No último pedaço da linha a ser cortado ela diz novamente o nome da criança que está recebendo a benzeção e diz: *eu te benzo em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, amém*. Para dona Mirian, as linhas que mexem no prato

com água são a vitalidade dos vermes que estão no ventre da criança. Simbólica e ritualmente, a rezadeira retira a vida das lombrigas.

Essa rezadeira do terço diz conhecer outras formas de simpatias e rezas. Dentre elas, destaco o terço dedicado à Nossa Senhora do Bom Parto que deve ser rezado em grupo na presença da parturiente: *Virgem antes do seu santíssimo parto, Ave Maria!* E as acompanhantes respondem: *Santa Maria!* Reza-se uma Ave Maria e em seguida: *Virgem durante o seu santíssimo parto, Ave Maria!* Segue-se a resposta dos outros participantes: *Santa Maria!* Uma segunda Ave Maria e o fim do terço: *Virgem após o seu santíssimo parto, permanecendo ela sempre virgem, Ave Maria!* E respondem todos: *Santa Maria!* Essa reza é um bom exemplo de como a cultura popular se apropria das resoluções dogmáticas, no caso a da virgindade perpétua de Maria, mãe de Jesus Cristo. Notemos aqui uma re-significação do conhecimento abstrato e racionalista dos dogmas religiosos, visando auxiliar não só o parto, mas todo o período de gestação. Nessa reinterpretação ou recondução destes dogmas há uma releitura vivencial e cotidiana a partir e através das experiências simbólicas das rezadeiras do terço, dotando-os de sentido e de intencionalidade.

Dona Estela, coordenadora do grupo Nossa Senhora da Caridade, experiente rezadeira de terço e benzedeira de crianças, afirma: *a vida do jeito que está a gente tem pânico, não é medo mais!* Ela benze *quebranto*, *mau olhado*, *inveja*, *susto* e *lombrigas*. Em seus rituais de benzeção ela faz questão de enfatizar que não usa arruda, só usa óleo e as orações da Igreja como o Pai Nosso e a Ave Maria, um dos limites entre a sua prática e a das demais benzedeiras. Para o quebranto, a inveja e o mal olhado ela coloca num prato água e óleo de cozinha, reza um Pai Nosso e uma Ave Maria. Para saber se a criança tem *lombriga* ou *susto*, dona Estela coloca uma vasilha com água sobre a cabeça da criança na qual despeja, aos poucos, chumbo previamente derretido em uma panela.

Caso a criança tenha *vermes*, o chumbo toma a forma de várias *lombriguinhas*. De outra maneira, se for *susto*, o chumbo se *esfarela*, se *estraga*.

O episódio iniciático mais importante para dona Estela foi o aprendizado de uma simpatia para *dores* e *mau jeito* nas costas ensinada pela sua mãe. O ritual consiste em misturar cinzas de uma fogueira e sal em uma panela com água fervente; depois, despejar o conteúdo em um prato diante da pessoa doente e aplicar o líquido na região dolorida. Dona Estela conta que em certa ocasião um amigo de seu marido reclamou muito de dores nas costas e ela fez essa simpatia. A pessoa melhorou das dores e insistiu muito com essa rezadeira para que ela aceitasse um *pagamento* em dinheiro, mas, dona Estela recusou a gratificação. Depois disso, ela só atende seus familiares.

De maneira semelhante ao pensamento hermético apresentado por Frances Yates – cuja característica era a continuidade dos reinos mineral, vegetal e animal, isto é, todos participavam da mesma substância que nutria o cosmo (YATES, 1988, p. 82) – a rezadeira do terço atribui significado e alma aos objetos classificados como comuns por outras pessoas, como tesouras, linha, chumbo como vimos acima. Agindo por semelhança e analogia, a devota estabelece relações simbólicas entre plantas, objetos e o corpo humano debilitado[15].

[15] Essa não é uma característica específica das rezadeiras do terço, o sociólogo Reginaldo Prandi apresenta no texto *Herdeiras do Axé* um extenso quadro com os *atributos básicos dos orixás no candomblé (Nação queto).* As divindades africanas em território brasileiro têm sexo, um elemento natural que os define, uma patronagem, um assentamento específico, são regidas por um elemento mítico, cores das roupas e das contas, preferência por animais sacrificiais, um número que as representa no jogo de búzios, comidas e dias específicos ao longo da semana em que se observam certas restrições, objetos usados nos rituais, tabus aos quais os filhos deste ou daquele orixá devem observar e, para finalizar, a figura sincrética com o Catolicismo. Exemplo: Exu é um mensageiro, orixá do sexo masculino, seu elemento natural é o minério de ferro, patrono da comunicação, da transformação e potência sexual, seu assentamento são os garfos de ferro enterrados, tem o fogo e a terra como elementos míticos, vermelho e preto são as cores de suas vestimentas e contas, recebe galos e bodes pretos em sacrifício, a farofa com dendê é apreciada por esse orixá, o número um e o número sete o representam nos búzios, o seu dia é a segunda-feira, seu objeto ritual é um bastão, seus filhos não podem caregar as coisas na cabeça e, no sincretismo, Exu é o diabo (PRANDI, 1996, p. 45-49).

VIII. Ritual da Romaria

Resta-me ainda uma palavra sobre as romarias[16]. Talvez, o primeiro autor a caracterizar sistematicamente a romaria enquanto um ritual foi Rubem César Fernandes no seu texto *Os cavaleiros do Bom Jesus*. Para o autor, o fiel católico compreende a romaria como uma penitencia, portanto, o eixo simbólico dessa forma de devoção é a valorização do sofrimento (FERNANDES, 1982, p. 20). Essa forma de viagem ou deslocamento ritual também engendra uma nova identidade, segundo o autor, participar da romaria opera *a transformação de pessoas comuns da periferia de Campinas em Cavaleiros do Bom Jesus*; *um ato ritual que nos daria ingresso à esfera dos personagens que compõem o mundo sagrado* (FERNANDES, 1982, p. 33). Outro dado da pesquisa desse autor muito interessante para esta tese é a compreensão do autor de que o cavaleiro do Bom Jesus possui uma percepção de que possuem uma dívida junto á divindade que só pode ser saldada com a prática ritual da romaria, o que remete simbolicamente a uma busca sagrada incompleta, mas, praticada com devoção (FERNANDES, 1982, p. 49).

A romaria congrega elementos que já discuti em outros capítulos como a iniciação, o sofrimento religioso, a penitência, a transformação do status ontológico no contato com o sagrado, a dádiva e a dívida. Participei de várias romarias com as rezadeiras do terço, sobretudo, para o Santuário de Aparecida de Babilônia na cidade de São Carlos. Entre as rezadeiras do terço, encontrei os mesmos significados apontados por Rubem César Fernandes para o ritual da romaria. Curiosamente, as romeiras seguem de ônibus até o Santuário de Aparecida de Babilônia que fica a oito quilômetros da cidade de São Carlos. Muitos outros católicos percorrem todo o percurso a pé, saem

[16] As romarias são muito praticadas em São Carlos. Segundo o jornal local, *A Folha*, um grupo de ciclistas de São Carlos partiria desta cidade rumo à Aparecida do Norte durante a semana santa (A FOLHA, 02/04/2011, p. 1b).

logo na madrugada do dia quinze de Agosto e participam de uma das várias missas celebradas naquele local. As rezadeiras do terço, com quem viajei de ônibus até o santuário, descem do ônibus a uns trezentos metros do santuário. Distância que percorrem a pé, isto basta a elas para que se configure o sacrifício necessário para se obter o favor divino.

IX. *Evocatio*: a prece re-interpretada

Por quais motivos se reza o terço? São causas de ordem religiosa, como a preocupação com a salvação, com o *fim do mundo*? Ou seriam razões de ordem afetiva, como a separação conjugal, a morte de alguém mais próximo? Talvez, implicações de ordem sócio-econômica, como o desemprego, ausência de um serviço de saúde de qualidade? A importância de se conhecer as intenções pelas quais se reza o terço está no fato de que os pedidos são motes que põem em movimento toda a imaginação.

Temas como a consciência mítica, a narrativa visionária, a *devotio moderna*, a construção mítica do rosário, a meditação mandálica, a rito-lógica e a mito-lógica foram apresentados ao leitor por meio de um itinerário no qual procurei estabelecer relações entre o sagrado (ou o numinoso) e a lógica da recondução simbólica. Agora, diante do que foi exposto, penso que se faz necessária outra compreensão da prece de acordo com o referencial teórico-metodológico fornecido pelo estruturalismo figurativo de Gilbert Durand e pelas teorias que convergem com a Escola de Grenoble.

Nesse intento, a evocação, *evocatio* no latim, pode significar *convocação, chamar, produzir, acordar*. Já a palavra *recitare*, também de origem latina, remete a *citar, nomear, pronunciar uma fórmula, repetir, dizer de cor* (SARAIVA, 2006, p. 441, 1006). A evocação traz à memória, reproduz na imaginação da rezadeira do terço

episódios da vida de Jesus Cristo e da Virgem Maria, os denominados mistérios do terço. Nesse sentido, a evocação é uma entre outras formas[17] de recondução imaginal por articular: 1. *imagens* e *símbolos* de fé a serem contemplados (como é o caso dos mistérios do terço); 2. *vocalizações*; 3. um conhecimento de si mediante a experiência simbólica vivida que é compreender o *mesmo* e a *alteridade* no interior dos dilemas míticos, como mostra o depoimento de dona Mirian:

> Em primeiro lugar, você tem que afirmar o seu sentido. Olhar para lá e para cá, aí não é valido. Hoje, eu rezo o terço tudo decorado. São os mistérios, ladainha, é tudo. Na minha romaria, que faço há quinze ou treze anos, eu só pego o terço, o rosário para ir contando a ave-maria tem um livro[18] que eu deixo em casa guardado, ele está todo na minha cabeça.

Dona Mirian afirma que para rezar o *sentido deve estar firmado*, isto é, a rezadeira do terço precisa concentrar-se ao rezar. Essa devota ainda se diferencia das demais rezadeiras do terço ao dizer que reza *décor* ao invés de acompanhar as orações utilizando os devocionários, livros de orações e mistérios sempre à mão de quem participa das reuniões de reza do terço.

A evocação é uma disposição interior que, na mitologia judaico-cristã, está visceralmente relacionada à angústia religiosa gerada pela percepção da finitude e da efemeridade da existência, isto é, a condição mortal do ser humano. É o que demonstra

---

[17] A glossolalia pentecostal (a oração em línguas estranhas ou *dom de línguas*) também pode ser compreendida como uma outra forma de recondução imaginal que se manifesta em um contexto de religiosidade popular de orientação protestante. Todas as técnicas pentecostais para se suscitar a glossolalia, isto é, para que o neófito seja batizado com o Espírito Santo, são verdadeiras técnicas de recondução simbólica, entre as quais destaquei em minha pesquisa de Mestrado: 1. a repetição das palavras glória e aleluia; 2. respiração intensa; 3. mudanças no ritmo da oração; 4. gritos; 5. choro compulsivo (RICCI, 2006, p. 149).

[18] O livro citado por dona Mirian é *Massime Eterne* de São Alfonso M. de Liguori, é um texto publicado em 1906 com orações em latim e notas explicativas em italiano.

a figura arquetípica de Enós[19], do hebraico אנוש, que significa *mortal*, *homem mortal* e que, de acordo com a Escritura, foi o primeiro homem a evocar o nome de Deus em oração (GÊNESIS, 2004, cap. 04, vers. 26).

No romance *Grande Sertão: Veredas*, João Guimarães Rosa expressou que *o existir da alma é a reza* (...) *Ou o acordar da alma é que é?* (ROSA, 2006, p. 605). De maneira poética e brilhante, o escritor fala sobre o mesmo objeto que é analisado no texto de Marcel Mauss, *A prece* (MAUSS, 1979). A prece é um ritual no qual a angústia é dramatizada, atenuada no jogo de oposições e antagonismos. A oração é um *operare* da memória mítica onde se conjuga o passado, o presente e uma perspectiva de futuro: *falamos da vida de Jesus* (...) *falamos como que recordando a criança, o povo novo. Se ninguém rezar vai esquecer, vai acabar*, vaticina dona Mirian.

Marcel Mauss ao realizar a análise dos ritos orais como expressão da dimensão criadora do espírito humano e articulada ao contexto social dos povos e ao sistema de crenças que os engendrou (MAUSS, 1979: 142). O autor desvenda a subjetividade da alma religiosa que o estudo da prece proporciona. Na oração, o fiel formula pedidos, rende louvores, enaltece a divindade e, como nos lembra o próprio Mauss, *incita o deus a agir nesta ou naquela direção* (MAUSS, 1979: 143)[20]. Assim compreendida, a prece é

---

[19] (Cf. GÊNESIS, 1995 cap. 04 vers. 26). A Escritura ainda nos apresenta inúmeros trechos que exploram a condição humana frente à finitude, por exemplo: *Lembra-te de mim: quanto dura a vida? Para qual vazio criaste os filhos de Adão? Quem viverá sem ver a morte, para tirar sua vida das garras do Xeol* [sepultura]? (SALMOS, 2004, Cap. 89 vers. 48-49). *Somente um sopro são os filhos de Adão, apenas mentira os filhos do homem: se subissem na balança juntos seriam menos que um sopro* (SALMOS, 2004, Cap. 62 vers. 10). *O homem! Seus dias são como a relva; ele floresce como a flor do campo; roça-lhe um vento e já desaparece, e ninguém mais reconhece o seu lugar* (SALMOS, 2004, Cap. 103, vers. 15-16). *Tudo o que vem à mão para fazer, faze-o conforme a tua capacidade, pois, no Xeol* [sepultura] *para onde tu vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria* (ECLESIASTES, 2004, Cap. 9, vers. 10). *Idêntica é a entrada de todos na vida, e a saída* (SABEDORIA DE SALOMÃO, 2004, Cap. 07, vers. 06). A tradição cristã também afirma sobre o mesmo tema: *Por que o salário do pecado é a morte* (ROMANOS, 2004, Cap. 06, vers. 23). *Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão? O aguilhão da morte é o pecado* (I CORÍNTIOS, 2004, Cap. 15, vers. 55-56).

[20] *Pedi, e dar-se-vos-á*, afirmou Jesus Cristo ensinando seus discípulos a orar (MATEUS, 2004 cap. 07 vers. 07).

um mote da imaginação simbólica, criadora e fecundante. Como os sonhos[21], a oração perpetua a obra da criação, conduz a existência, doma o universo e o tempo. Neste aspecto, Mauss conflui com Mircea Eliade, para quem a alma religiosa torna-se plena de significação simbólica, portanto cultural, na medida em que torna inteligível o cosmo, reencanta o mundo, desde o interior do fiel (ELIADE, 2002, p. 374).

No texto *O sacrifício*, Hubert e Mauss nos ensinam que *a imaginação cristã se erigiu sobre planos antigos* (HUBERT; MAUSS, 2005, p. 100). Essa afirmação será ampliada pelo próprio Marcel Mauss em *A prece*, a Introdução do que seria sua tese de doutoramento, ao demonstrar o processo criativo da oração, que articula naquilo que o autor denomina de fato social total ao manipular dogmas e crenças num sentido utilitário e mágico. Como um rito, a oração deve ser compreendida nas relações que se estabelecem entre ela e os outros ritos, mitos e crenças que compõem um sistema simbólico religioso. Em forma e conteúdo a oração é uma elaboração coletiva, quem ora, no entanto, confere-lhe sentimentos no interior de um discurso que não é de sua criação, mas, de um grupo, de uma comunidade ou de uma Igreja. As várias formas que a prece pode assumir dão testemunho do seu caráter coletivo. A confissão, a súplica, a adoração são sempre dirigidas a um outro, seja ao sacerdote católico, aos santos e santas, aos anjos e arcanjos, à Virgem Maria ou a Trindade.

É nesse sentido que na oração, rituais e dogmas aparentemente desconectados ganham inteligibilidade para a rezadeira do terço. Quanto ao tema desta tese, penso a angústia religiosa como a chave para a compreensão das relações entre rito e crença estabelecidas pelas rezadeiras populares do terço. A prece denota como os devotos empregam de maneira específica os símbolos religiosos de grupo ou Igreja ao qual pertencem. Ela concentra um gradiente de símbolos que operam numa dinâmica

[21] (cf. BASTIDE, 1972, p. 45).

relacional. É a criação pelo Verbo que dirige a ação dos deuses e de outros seres espirituais. É uma narrativa, um discurso, uma palavra, o que aproxima a prece mais do pensamento do que do corpo na opinião de Mauss (MAUSS, 1979, p. 105-106).

Entretanto, o fato de ser uma narrativa não significa que a prece tenha como eixo o pensamento dual como sugere Marcel Mauss. É socialmente que a oração é legitimada, sua eficácia e seus resultados são elaborados cotidianamente nas relações sociais, o que não exclui certamente a subjetividade do indivíduo ante os processos cognitivos suscitados pela presença do outro. O benzimento, o passe espírita, a *oração forte* do crente pentecostal, as rezas do catolicismo popular *fecham* o corpo, *abrem* caminhos, combatem o *mau olhado* e a inveja, exorcizam *demônios*, *encostos* e outros *obsessores*. Em outros casos, curam o *quebranto*, o *mau jeito*, o *susto*, a *agitação*, o *estresse*, a *caxumba*. Isso significa que a prece ou a evocação (termo de minha preferência) não se restringe à fala, mesmo porque a recitação do terço envolve muito mais do que o pensamento. O ser humano em sua totalidade está envolvido na produção da evocação e dos símbolos que constituem o imaginário dessa prática ritual.

Talvez, nas ciências sociais, seja Roger Bastide quem primeiro relacionou condição humana e oração. O autor fala de um *sentimento de vazio* e do *sentimento da existência de uma falta ontológica* (BASTIDE, 2006, p. 175)[22]. Bastide, como Marcel Mauss, reconhece na prece um fenômeno complexo que abarca questões clássicas da

[22] A queda é uma mudança de estatuto ontológico do ser humano. De um estado de graça para a condição de *pecado original*. Sobre o pecado original e a queda vale citar Joseph Campbell: *Se não tivesse havido a Queda, não haveria necessidade de Redenção. A imagem da queda é, por isso, essencial ao mito cristão; enquanto os ritos, festivais e meditações da sinagoga apóiam-se na Lenda do Povo Escolhido. Na visão cristã toda a humanidade herdou, com a revolta do primeiro casal, uma corrupção da natureza, que obscureceu tanto seu entendimento quanto enfraqueceu sua vontade e inclinou-a para o mal* (CAMPBELL, 2008, p. 101). Marilena Chauí faz uma reflexão interessante sobre o lugar da idéia de pecado original na construção da sexualidade no ocidente cristão: *O pecado original (tanto no sentido de primeiro pecado quanto no de pecado da origem) é uma queda: separar-se de Deus, descobrir a morte e a dor, conhecer a carência e a falta*. (...) *O pecado original é originário porque descobre a essência dos humanos: somos seres finitos. A finitude é a queda*. (...) *O sexo é o mal por que é a perpetuação da finitude* (CHAUÍ, 1991, p. 84-85).

Antropologia como as relações entre o indivíduo e a sociedade, entre o mito e o rito, entre o sagrado e o profano. Como esse fenômeno está ligado a outros ritos, ele deve ser compreendido em referência ao sistema simbólico do qual participa e, em sentidos e significados que os fiéis atribuem às suas práticas rituais e cultos.

Bastide define a prece como um rito ambíguo; por um lado, ela pode ser formal e material; e, por outro, pode expressar um conteúdo afetivo e intelectual. Assim, é possível pensarmos em *objetos oração*, como o rosário católico que compõem-se de um instrumento que, para a alma religiosa, remete à crenças, a mitos e dogmas de fé que, por sua vez, suscitam medos, angústia, alegria, paz. Sentimentos que têm suas origens no corpo, como também pensava André Leroi-Gourhan para quem a ritualização do sofrimento por meio de privações fisiológicas diversas – como o jejum, a ausência de repouso e a abstinência sexual – pode se desdobrar em estados incomuns de consciência. Oração também se faz com o corpo, na dança e no êxtase. A finalidade desses ritos é alcançar tais estados de espírito, mas o seu registro inicial é no corpo, na alteração dos ritmos fisiológicos sobre os quais incidirão todas as técnicas para repeti-los (LEROI-GOURHAN, 1987, p. 88-89).

Não seriam as devoções populares aos santos um claro exemplo desses processos? A necessidade dos santos especialistas em certos tipos de demanda – casamento, dívidas, causas impossíveis, causas urgentes – parece ser uma resposta da imaginação simbólica frente a eventos tidos como perturbadores. Para Gaston Bachelard a imagem em si mesma é menos importante do que as relações que essa mesma imagem estabelece com outros símbolos e arquétipos do imaginário cultural dos grupos de reza do terço. O imaginário é essa dinâmica e não uma pluralidade de símbolos estáticos (BACHELARD, 2001b, p. 01). Segundo esse autor, as imagens são estruturadas de acordo com uma dinâmica simbólica singular que tende a agrupá-las em torno de eixos

temáticos que conferem inteligibilidade ao real. Esses eixos, ou como prefere Bachelard, os *hormônios da imaginação* são os quatro elementos, terra, fogo, ar e água (BACHELARD, 2001b, p. 12). O anseio da imaginação é instaurar uma *dialogia* entre o *entusiasmo* e a *angústia* ante os *desejos de alteridade* ou, como de forma bela conclui o autor relacionando os processos imaginais à construção de identidades: *imaginar é ausentar-se, é lançar-se a uma vida nova* (BACHELARD, 2001b, p. 03, 11).

O psicólogo William James, no texto *As variedades da experiência religiosa*, argumenta que a prece é um fenômeno religioso que se restringe à esfera da subjetividade e denota um dinamismo específico na busca pela salvação. Para o autor a oração mecânica, a simples repetição formal dos conteúdos religiosos, é destituída de valor psicológico profundo. Para além do dogmatismo e do racionalismo inerentes ao Protestantismo e ao Catolicismo, a prece é a *religião em ato*, é um *movimento da alma* (JAMES, 1991, p. 287-288). Nas religiões populares, as rezas constituem-se em um lugar único para a reinterpretação e a recondução dos símbolos religiosos, o que também é a expressão da subjetividade dos fiéis frente às imposições dogmáticas.

Penso que foi o uso de imagens e dos ícones nos cultos dirigidos à Maria e aos santos forneceu o modelo de *recondução simbólica* presente na reza do terço. Quando questionadas sobre o significado da adoração às imagens dos santos, das santas e de Maria, a maioria das rezadeiras respondeu-me que elas não rezam *para* a imagem e sim que essa imagem, (o ídolo) é uma *lembrança*, é como uma fotografia de uma pessoa da qual nos afeiçoamos. A imagem é um mediador cognitivo e um viático da imaginação simbólica. Alguns poderiam afirmar que o depoimento das rezadeiras do terço reproduz o discurso e a postura da ortodoxia eclesial sobre o uso ritual das imagens[23] sem, no

[23] No texto *Sou Católico: Vivo minha Fé*, a CNBB assume a seguinte posição quanto à veneração das imagens: *A imagem faz parte da linguagem humana, é a representação de alguma pessoa, coisa, idéia. Assim, o desenho de uma flor, as fotos de uma pessoa e a pintura de uma paisagem são imagens* (...). *A*

entanto, reconhecer que a mesma lógica, a recondução imaginal, faz parte da estrutura de uma técnica contemplativa como é o rosário católico. Ele é composto por vinte mistérios ou paisagens mentais e míticas, a partir das quais as rezadeiras reconduzem ou reinterpretam sua própria existência frente ao que é percebido como perturbador. Daí a evocação ser uma técnica de recondução, de construção e de emergência da alma coletiva.

Ver emergir no interior de uma religião monoteísta, como é o Cristianismo, um conceito de sagrado que se manifesta no cotidiano, é dar mostras de um processo de eufemização que visa operar a *antífrase*, isto é, a inversão do valor afetivo das imagens, das representações e lógicas excludentes ligadas à uma subjetividade cindida que suprime a alteridade. No entanto, não se trata da substituição de um regime da imaginação por outro, de uma estrutura das representações por outra. O que ocorre é um *processo de compromisso* como denomina Gilbert Durand (DURAND, 1997, p. 200). A maior expressão desse processo de compromisso no imaginário cristão talvez seja a figura da Virgem Maria, que é uma imagem de transição entre uma estrutura uraniana e uma estrutura lunar-terrestre, de acordo com a classificação de Mircea Eliade das manifestações e modelos do numinoso (ELIADE, 2002, p. 03).

Nessa dinâmica do eufemismo operacionalizada pelo imaginário religioso da rezadeira de terço, a angústia de morte ao invés de ser suprimida passa a ser vivenciada

---

Tradição cristã reconheceu reiteradamente o valor pedagógico e psicológico das imagens, como suporte para a catequese, para a oração e para a evangelização. Numa época em que a comunicação baseia-se, sobretudo em imagens, o uso das imagens cristãs pode ser uma grande contribuição para a evangelização. É claro, porém, que o católico não adora a imagem; venera aquele que é representado pela imagem. O católico adora somente a Deus (CNBB, 2007, p. 152-153). O Catecismo da Igreja Católica afirma sobre que o culto às imagens: *Foi fundamentando-se no mistério do Verbo encarnado que o sétimo Concílio ecumênico, em Nicéia (em 787), justificou, contra os iconoclastas, o culto dos ícones: os de Cristo, mas também os da Mãe de Deus, dos anjos e de todos os santos. Ao se encarnar, o Filho de Deus inaugurou uma nova "economia" das imagens. O culto cristão das imagens não é contrário ao primeiro mandamento, que proíbe os ídolos. De fato, "a honra prestada a uma imagem se dirige ao modelo original", e "quem venera uma imagem venera a pessoa que nela está pintada". A honra prestada às santas imagens é uma "veneração respeitosa", e não uma adoração, que só compete a Deus* (CATECISMO, 2000, p. 560-561).

no cotidiano. O mundo sofre uma transmutação concomitante à metamorfose da subjetividade, o mesmo e o outro ganham inteligibilidade na experiência do sofrimento percebido e compreendido em um contexto religioso. As provas e desafios enfrentados por essas devotas são manifestações de uma graça, um favor divino. A tomada de consciência do corpo é um dos sinais que assinalam a *trajetividade* de um regime do imaginário para outro (DURAND, 1997a, p. 202) ou, de maneira semelhante, desvela o que já indiquei anteriormente quanto à idéia de processo de compromisso.

Apesar de vivenciarem essa transformação da subjetividade, nem todas as rezadeiras do terço são capazes de atenuar o seu etnocentrismo, sobretudo, no que se refere ao seu grupo de pertencimento, a instituição católica. Entretanto, essa unilateralidade é a expressão da estrutura simbólica sob a qual foi engendrado o imaginário da rezadeira do terço. Como já aludi, essas devotas situam-se entre as tensões institucionais e a autonomia religiosa. Transcender essa condição etnocêntrica implicaria, a meu ver, no abandono da Igreja e na conseqüente prática autônoma da religião.

CONCLUSÃO

> Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e de maus. Coisas imensas no mundo. (...) O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia (ROSA, 2006, p. 343, 608).

O título desta tese foi inspirado na oração da Salve Rainha do Catolicismo. Talvez, essa seja a evocação que melhor qualifique a representação que as rezadeiras do terço têm de si mesmas. Nessa oração, as imagens vão se sucedendo desvelando a natureza da divindade que é *Mãe de Misericórdia*, *vida*, *doçura*, *esperança*, *advogada*, *clemente*, *piedosa*, referindo-se Virgem Maria. Por outro lado, os seres humanos suspiram, gemem e choram, pois, são degredados e encontram-se em um *vale de lágrimas*, seu estado é o de irremediável transitoriedade em contraste com a soberania e eternidade divinas. A natureza da humanidade, aquilo que denominamos de condição humana, é definida pelo sofrimento nessa evocação.

Essa angústia religiosa será combatida pelo imaginário mediante a produção de sentido que objetiva o enraizamento da rezadeira do terço. Esse enraizamento é processado por meio da lógica profunda do eufemismo, que busca atenuar e/ou inverter o sentido opressor, maléfico e fragmentado das imagens substituindo-os por um significado que religue dimensões aparentemente dissociadas ou integrando-os em outros níveis de sentido aqueles níveis percebidos como contraditórios. Assim compreendida, a causalidade dos fenômenos religiosos não se reduz e nem está restrita à uma única dimensão da experiência humana, isto é, o real se processa em um nível no qual o psiquismo, a fisiologia e os condicionantes sócio-culturais estão de tal forma imbricados que é impossível dissocia-los. Em decorrência disso, uma via possível de

compreensão da realidade construída pela rezadeira do terço é a da transversalidade dos níveis de sentido. Do gestual ao ritual, do fisiológico-postural às significações culturais da corporeidade, do psiquismo imaginante às manifestações do meio social, encontramos em todos esses níveis de sentido a condição de finitude do ser humano, horizonte último do conhecimento sobre o homem. Por enfrentar por meio de símbolos e arquétipos os dilemas humanos, é que o imaginário não pode ser compreendido como algo passivo. Esta pesquisa procurou demonstrar toda a cri-atividade do imaginário das rezadeiras do terço.

Estudei um grupo de devotas do Catolicismo popular composto em sua maioria por mulheres de origem rural que empreendem uma das muitas possíveis formas de se vivenciar o mito salvacionista da tradição judaico-cristã, particularmente, por meio da reza do terço. Essas rezadeiras do terço mobilizam os recursos culturais do Catolicismo popular, tais como o rosário e os rituais da benzeção, para a sua sobrevivência como grupo na cidade de São Carlos. Elas elaboram seus dilemas buscando a resolução das suas aflições e sofrimentos. O que observei durante a pesquisa toda foi a emergência de uma forma particular de consciência que procurava suscitar uma intencionalidade no interior de um mundo percebido como imponderável. A essa função ou dinâmica da consciência denominei angústia religiosa.

Nesta tese procurei compreender internamente como um grupo de devotas do Catolicismo, as rezadeiras do terço, produzia e reproduzia uma cultura religiosa específica, pautada por um conhecimento complexo e de difícil apreensão para o observador desatento. Observei como essas devotas construíam o seu saber em meio aos dilemas que a existência coloca a todos nós, seres humanos. E como respondiam criativamente a esses dilemas utilizando-se dos recursos oriundos de sua visão religiosa de mundo. Particularmente, chamaram-me a atenção os ritos por meio dos quais as

rezadeiras do terço teciam suas relações de reciprocidade se apropriavam simbolicamente do real. A angústia religiosa seria o mote do processo iniciático das rezadeiras do terço.

É nesse sentido que a noção de angústia religiosa não foi apenas construída pelo pesquisador dentro dos quadros do medo e do sofrimento, por meio dos quais as diversas instituições e os movimentos religiosos procuram recrutar seus adeptos, pessoas que acreditam ter alcançado a resolução de seus problemas, foram curados de doenças, conseguiram o emprego almejado. A angústia religiosa foi aqui compreendida fenomenologicamente. As próprias rezadeiras do terço criaram narrativas pautadas por um nexo causal cujo eixo é o sofrimento, tornando ricas e plenas de significado, suas histórias de vida e as formas por meio das quais elas puderam operar a metamorfose de suas subjetividades na construção de uma nova identidade.

Essa identidade de rezadeira do terço que abarca as dimensões instituíntes e as dimensões instituídas da realidade social, não como partes excludentes do real, mas, como manifestações estruturantes da consciência dessas devotas. É nesse sentido que os dogmas da ortodoxia eclesial são imbricados à vivência e criação de práticas rituais cotidianas regidas por outra lógica que não a do racionalismo abstrato do dogmatismo. A instituição, a Igreja é recomendada pelas rezadeiras do terço quando estas reconhecem a necessidade de se participar da eucaristia e da confissão auricular ou, então, quanto a importância e a autoridade da figura do sacerdote, do padre como figura do poder religioso institucional. No entanto, a autoridade da Igreja que incide sobre a rezadeira do terço também é matizada nas práticas de benzeção e da simpatia ou, então, em rituais cotidianos como o café que é oferecido por dona Helena a São Benedito. Essa postura das rezadeiras do terço, que oscila entre a instituição e a autonomia religiosa me fez situar essas devotas entre o simbolismo de Eva e o de Lilith.

A angústia religiosa das rezadeiras do terço consiste na resposta cultural às pressões que são engendradas pela presença da alteridade. Limite que se desvela mediante uma mito-lógica e uma rito-lógica, operacionalizadas por meio de símbolos e de arquétipos. Essa simbologia obedece à uma lógica profunda, que Gilbert Durand denominou de eufemismo. No interior da regência dos fenômenos pelas imagens, ou seja, nesse isotopismo dos símbolos, quando da resolução dos dilemas, a lógica do eufemismo atua como um *redutor* do significado inerente aos símbolos. Por exemplo, a intensidade da luz se transforma na intimidade aconchegante do calor, a queda se torna uma simples descida, a cruz deixa de ser um instrumento de tortura e passa a ser um objeto de devoção.

Vistas por muitos, inclusive católicos, como sendo *ignorantes* quanto aos assuntos religiosos; ou como *supersticiosas* por causa de suas práticas rituais, como a benzeção; ou ainda, como um elemento estranho ao Catolicismo, apesar de se dedicarem à devoção ao rosário, elas podem até ser acusadas por outros católicos de subverterem os *verdadeiros* significados de sua religião, as rezadeiras do terço seguem em sua tarefa de mediação dos dons divinos, intercedendo junto às divindades nos espaços reservados para a prática do Catolicismo que lhe é próprio, a saber, o Catolicismo da caridade que se manifesta, sobretudo, por meio da reza do terço. Esta *caridade* nada mais é do que um outro nome atribuído às relações sociais regidas por trocas simbólicas de reciprocidade e de lealdade entre homens, divindades, santos, anjos e demônios mediados pelas rezadeiras do terço.

Foi a partir do nível empírico da pesquisa da vida das rezadeiras do terço que procurei estabelecer nexos causais que dessem conta de uma percepção do mundo e do universo religioso que essas devotas atuam. Mesmo que nada apareça de novo ou de inédito em suas práticas rituais, a despeito da criatividade das rezadeiras do terço. Existe

a recorrência de comportamentos religiosos considerados heréticos do ponto de vista da ortodoxia eclesial, da mesma forma como se processaram os sincretismos e a religião popular no Brasil colonial como vimos no primeiro capítulo. Na verdade, segundo Lévi-Strauss referindo-se aos ritos natalinos, é o dinamismo cultural que permite essa recriação: (...) *fundem-se e refundem-se elementos muito antigos, introduzem-se novos, encontram-se fórmulas inéditas para perpetuar, transformar ou reviver usos de velha data* (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 21).

Esse sincretismo religioso como um dado cultural parece ser a substantificação de uma das forças que regem as rezadeiras do terço: a lógica dos contraditórios. Uma das expressões desta lógica é a presença da magia no interior da rigidez da religião institucionalizada. Seria possível pensar as rezadeiras do terço como um elemento de paganização do cristianismo? A minha questão se justifica pelo sentido primeiro que a palavra pagão possui e que é derivado do latim *paganus*, pode significar *homem do campo* (SARAIVA, 2006, p. 835) e que transformou-se na referência às práticas religiosas das pessoas simples que viviam no campo e que ainda não haviam se submetido à iniciação no Cristianismo. Embora esse sentido seja importante, ele é lacunar na literatura. Ele não aparece em Margarida Maria Moura (MOURA, 1986) quando da sua definição de camponês, apresentada no capítulo um desta tese.

Essa percepção da história denomino história imaginal. A partir de uma crítica ao historicismo procurei compreender o sentido e as formas por meio das quais as rezadeiras do terço se apropriavam da sua história e observei, neste sentido, a presença do recurso mítico como meio privilegiado para a resolução dos dilemas vivenciados por elas. Ao contrário do sentido teleológico linear que suprime a possibilidade de uma concepção de eterno-retorno. Fica a lição de Gilbert Durand: *a história, como a ciência ocidental forjou, obedece a uma metahistória arquetípica* (DURAND, 1995, p. 77).

Para Mircea Eliade, a psicanálise e o materialismo histórico erraram ao desprezar o sentido e o significado que as sociedades arcaicas atribuíam aos seus rituais. Da mesma maneira, a hermenêutica dessas duas posturas tinha como elemento interpretativo eixos que eram estranhos em relação às sociedades que eram analisadas, na psicanálise a repressão sexual, no materialismo histórico as relações de produção do capital (ELIADE, 2002, p. 36).

Finalmente, nesta tese, fiz um percurso que vem das representações sociais ao engendramento de uma consciência mítica. A consciência mítica é uma forma de cognição que objetiva a produção de sentido, em narrativas visionárias (como a recitação do rosário), que engendram e são engendrados pela consciência mítica. Assim, classifiquei a prática ritual da reza do terço como uma maneira de se pensar miticamente na Contemporaneidade. Diferencio-me de Marcel Mauss, quanto a pensar a recitação do rosário por meio do sentido sociologicamente reducionista da prece, e apoiado nas considerações de José Carlos de Paula Carvalho e de Frances Yates sobre a magia renascentista, compreendo a reza do terço como uma recondução ao pensamento simbólico por congregar *elementos visuais* e *elementos vocais*, contemplação e evocação dos mistérios de fé. Foi nesse sentido que classifiquei a devoção ao rosário como uma evocação.

Bibliografia

I CORÍNTIOS. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ALVES, R. **O enigma da religião**. São Paulo: Editora Papirus, 1988.

_____. **O que é religião**. São Paulo: Editora Loyola, 1999.

AMADO, J. **Os pastores da noite**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1983.

ANÔNIMO. **A epopéia de Gilgamesh**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARAÚJO, J.N.G. Angústia e cuidado. In: BESSET, V.L.(Org.). **Angústia**. São Paulo: Editora Escuta LTDA, 2002.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose:** a identidade mítica em comunidades nagô. etrópolis: Editora Vozes, 1983.

_____. **O ser da compreensão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

_____. **Alteridade e Dominação**: Psicologia e Cultura. Rio de Janeiro: Editora Nau, 1995.

AZZI, R. **Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, n° 1, v. 1, 1977.

_____. **A Cristandade Colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

BACHELARD, G. **Poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

_____. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

BADIA, D.D. **Imaginário e ação cultural**. Londrina: Editora UEL, 1999.

BASTIDE, R. Rêve et culture. In: **Le rêve, la transe et la folie**. Paris: Flammarion Éditeur, 1972.

_____. **O sagrado selvagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATAILLE, G. **Teoria da Religião**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

BAUMAN, Z. **O mal-estar na pós-modenidade**. Rio de Janeiro: Jorge-Zahar editora, 1998.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar:** a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BESSET, V.L. A clínica da angústia: faces do real. In: BESSET, V.L.(Org.). **Angústia**. São Paulo: Editora Escuta LTDA, 2002.

BHAGAVAD GITA. Brasília: The Bhaktivedanta Book Trust, 2006.

BIRMAN, J. **O mal-estar na Modernidade e a Psicanálise**: a psicanálise à prova do social. Revista de Saúde Coletiva. Rio de Janeiro, n° 15 (suplemento), p. 203-224, 2005.

_____. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

_____. **A biopolítica na genealogia da psicanálise**: da salvação à cura. História, Ciências, Saúde – Manguinhos. Rio de Janeiro, v.14, n.2, p.529-548, 2007.

BOFF, L. **Teologia do cativeiro e da libertação**. São Paulo: Editora Círculo do Livro, 1986.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BOSI, E. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, A. (org). **Cultura brasileira**: temas e situações. São Paulo: Editora Ática, 2004.

BOSS, M. **Na noite passada eu sonhei**. São Paulo: Summus Editorial, 1979.

_____. **Angústia, culpa e libertação**. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1975.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

BRANDÃO, C. R. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

_____. Memória do sagrado: estudos de religião e ritual. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

_____. Os deuses do povo. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A, 1986a.

_____. O outro: esse difícil. In: **Identidade e etnia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986b.

_____. **Festim dos bruxos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CAILLÉ, A. **Antropologia do dom**: o terceiro paradigma. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CAMPBELL, J. **O herói de mil faces**. São Paulo: Editora Cultrix/Pensamento, 2003.

_____. **As mascaras de Deus**: mitologia ocidental. Rio de Janeiro: Editora Pallas Athena, 2008.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CAVALCANTI, M.L.V.C. **O que é espiritismo?** São Paulo: Ediotra Brasiliense, 1985.

CAZENEUVE, J. **Sociologia do rito**. Porto: Editora RES, s/d.

CHAUÍ, M. **Notas sobre cultura popular**. Arte em Revista. São Paulo, n° 03, ano 02, 1980.

_____. **Repressão sexual**: essa nossa (des)conhecida. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.

CNBB. **Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica**. São Paulo: Editora Paulinas, 2002.

COMISSÃO GULBENKIAN. **Para abrir as ciências sociais**. São Paulo: Editora Cortez, 1996.

CONDRAU, G. **Angustia y culpa**: problemas fundamentales de la psicoterapia. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferencia Geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Edições CNBB; Editora Paulus; Editora Paulinas, 2007.

CORBIN, H. **Avicenna and the visionary recital**. New York: Pantheon Books, 1960.

CRIPPA, A. **Mito e cultura**. São Paulo: Editora Convívio, 1975.

DIGNATIS HUMANAE. In: Documentos do concílio ecumênico Vaticano II. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

DETHLEFSEN, T. **Édipo o solucionador de enigmas**: o homem entre a culpa e a redenção. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

DELUMEAU, J. **Le péche et la peur**: la culpabilisation em occident XIIIe – XVIIIe siècles. Paris: Libraire Arthème Fayard, 1983.

_____. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

_____. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DEVEREUX, G. Sonhos patogênicos nas sociedades não-ocidentais. In: CALLOIS, R.; GRUNEBAUM, G.E. **O sonho e as sociedades humanas**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1978).

DUBY, G. **Ano 1000 ano 2000 na pista de nossos medos**. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial, 1999.

DURAND, G. **A fé do sapateiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário:** introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.

_____. La noción de limite em la morfologia religiosa y em lãs teofanias de la cultura europea. In: **Los dioses ocultos**: Círculo de Eranos II. Colombia: Anthropos Editorial,1997b.

_____. **O imaginário:** ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel Editora, 2001.

_____. **Ciência do homem e tradição**: o novo espírito antropológico. São Paulo: Editora Triom, 2008.

DURKHEIM, E. Representações individuais e representações coletivas. In: **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1970.

_____. **O problema religioso e a dualidade da natureza humana**. Religião e Sociedade. São Paulo: n. 02, p. 01-27, 1977.

_____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ECLESIASTES. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

ECO, U.; MARTINI, C.M. **Em que crêem os que não crêem?** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1999.

EDINGER, E. F. **Bíblia e psique**: simbolismo da individuação no Antigo Testamento. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENOCH. **O livro de Enoch, o profeta**: a revelação dos anjos. São Paulo: Editora Madras, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

FARIA, J.F. **As origens apócrifas do cristianismo**: comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé. São Paulo: Editora Paulinas, 2003.

FERRY, L. **Vencer os medos**: a filosofia como amor à sabedoria. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRAZER, J. **The golden bough**: a study in magic and religion. Great Britain: Wordsworth Editions Limited, 1993.

FRY, P.; HOWE, G. N. **Duas respostas à aflição:** Umbanda e Pentecostalismo. Debate e Crítica. São Paulo, n. 06, p.75-95, 1975.

GAMBINI, R. **O espelho índio**: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1988.

GARAGALZA, L. **La interpretación de los símbolos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

GÊNESIS. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

GIDDENS, A. **As conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

GODELIER, M. A parte ideal do real. In: CARVALHO, E.A. **Godelier**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

_____. **O enigma do dom**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2001.

GURFINKEL, A.C. **Fobia**. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo, 2003.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HIGUET, G. O misticismo na experiência católica. In: **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

HOBSBAWN, E. **Era dos extremos**: o breve século XX 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOORNAERT, E. **Formação do catolicismo Brasileiro**: 1550 – 1800. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

HUIZINGA, J. **O declínio da idade média. Lisboa**: Editora Ulissea, 1996.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

JÓ. In: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

JUNG, C. G. **A Natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Interpretação psicológica do dogma da trindade**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Psicologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **O símbolo da transformação na missa**. Petrópolis: Vozes, 1984.

KAES, R. Realidade psíquica e sofrimento nas instituições. In: KAES, R. A.(et all.). **Instituição e as instituições: estudos psicanalíticos**. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo, 1991.

KOLAKOWSKI, L. **Religion**. If there is no God...On God, the Devil, Sin and other worries of the so called Philosophy of religion. New York: Oxford University Press, 1992.

LAPASSADE, G.; LUZ, M.A. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1972.

LAPLANTINE, F. **Antropologia da doença.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

LEENHARDT, M. **Do kamo**: la personne et le mythe dans le monde mélanésien. New York: Arno Press, 1978.

LE BRETON, D. **Anthropologie du corps et modernite**. Paris: PUF, 1998.

LEACH, E. O Gênesis enquanto um mito. In: DA MATTA, R. **Edmund Leach**. São Paulo: Editora Ática, 1983.

LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a palavra**: memória e ritmos. Lisboa: Edições 70, 1987.

LÉVI-STRAUSS. Raça e história. In: **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasilero, 1993.

_____. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996a.

_____. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996b.

_____. **O suplício do Papai Noel**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEWGOY, B. **Chico Xavier e a cultura brasileira**. Revista de Antropologia. São Paulo, n.01, v.44, 2001.

LORENZ, K. **Civilização e pecado**: os oito erros capitais do homem.Rio de Janeiro: Editora Artenova, 1974.

LUMEN GENTIUM. In: Documentos do concílio ecumênico Vaticano II. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

MACEDO, C.C. **Tempo de Gênesis**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

MAFFESOLI, M. **A sombra de Dionísio**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.

_____. **A conquista do presente**. São Paulo: Editora Argos, 2001.

_____. **A parte do diabo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2004.

_____. **Comunidade de destino**. Revista Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 12, n° 25, p. 273-283, 2006.

MAIA, M.S. Angústia de vida, angústia de morte: sobre os processos de subjetivação e contemporaneidade. In: BESSET, V.L.(Org.). **Angústia**. São Paulo: Editora Escuta LTDA, 2002.

MARIANO, R. **Neopentecostais:** sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, C.L. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

MARTINS, J. S. **A migração e a crise do Brasil agrário**. São Paulo: Editora Pioneira, 1973.

MAUSS, M. MAUSS, M. A prece. In: OLIVEIRA, R.C. (org.). **Mauss**. São Paulo: Editora Ática S.A, 1979.

_____. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.

_____. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b.

_____. Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c.

_____. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003d.

_____. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

MAY, R. **A procura do mito**. São Paulo: Editora Manole Ltda, 1993.

_____. **O homem a procura de si mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

MELLO E SOUZA, A. C. **Os Parceiros do Rio Bonito**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1964.

MELLO E SOUZA, L. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MESLIN, M. **A experiência humana do divino**: fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

MORAES, M.A. **A Cultura na Esteira do Tempo**. Revista São Paulo em Perspectiva, n. 15, v. 03, p. 102-112, 2001.

_____. **Errantes do Fim do Século**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

MORIN, E. **O homem e a morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

_____. **O enigma do homem**. São Paulo: Zahar Editores, 1975.

MOURA, M. M. **Camponeses**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOVAES, R.R. **Os escolhidos de Deus**: pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero – ISER, 1985.

OLIVEIRA, E. R. **Pânico, cogito corporal e condição humana.** Comunicação apresentrada no XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, mimeo, 2006.

_____. **Da cidade planejada à cidade espoliada**. Araraquara: Laboratório Editorial, 2002.

_____.Representações de doença e estratégias de cura: os magos da ciência e os cientistas da magia. In: BOTAZZO, C. & TORRES, S (org.) **Ciências sociais e saúde bucal: questões e perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. **A profanação do sagrado e a sacralização do profano**. São Paulo: Coleção Textos. UNESP Araraquara, 1992.

_____. **O que é benzeção**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985a.

_____. **O que é medicina popular**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985b.

_____. **Doença, cura e benzedura**: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas. Campinas: UNICAMP, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, 1983.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

ORTIZ-OSÉS, A. Aproximación hermenéutica a la antropología vasca. In: GARAGALZA, L. **La interpretación de los símbolos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

_____. **Las claves simbólicas de nuestra cultura**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

_____. Hermenêutica, sentido e simbolismo. In: ARAÚJO, A.F.; BAPTISTA, F.P. (Coord.). **Variações sobre o imaginário**: domínios, teorizações e práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

PAULA CARVALHO, J.C. **A eficácia simbólica como eficácia "imaginal" dos fenômenos "numinosos": do paradigma holográfico ao imaginário mágico religioso**. Revista Reflexão. Campinas, n. 36, p. 126-154, 1986.

_____. **Abordagem da antropologia profunda sobre a dissidência religiosa:** imaginários e transgressões da cristandade ocidental. Revista Reflexão, Campinas, v. 14, n. 40, p. 102-158, 1988

_____. **Dimensões mítico-simbólicas e iconologia**. Revista Reflexão, Campinas, v. 15, n. 40, p. 119-136, 1989a.

_____. **Pedagogia do imaginário e culturanálise de grupos**: educação fática e ação cultural. Revista da Faculdade de Educação (USP), São Paulo, v. 15, n. 2, p. 133-151, 1989b.

_____. **Antropologia das organizações e educação**. Rio de Janeiro: Editora Imago,1994.

_____. **Mitocrítica e Arte:** trajetos a uma poética do imaginário. Londrina: Editora UEL, 1999.

PEREIRA, M.E.C. **Sim ou Não: a angústia e a voz do Outro**. In: BESSET, V.L.(org). **Angústia**. São Paulo: Editora Escuta LTDA, 2002.

PIERUCCI, A.F. **A magia**. São Paulo: PubliFolha, 2001.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil:** Religião, Sociedade e Política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PRANDI, R. **Segredos Guardados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

RICCI, M. **Glossolalia, iniciação e alteridade no Pentecostalismo**. Revista Cadernos de Campo (USP). São Paulo, n16, 2007.

_____. **Glossolalia e organização do sistema simbólico pentecostal**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. UNESP, Araraquara, 2006.

RICOEUR, P. **O Mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas: Editora Papirus, 1988.

_____. Mythe et gnose: la fonction symbolique du récit. In: RICOEUR, P. **Finitude et culpabilité**: La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.

ROMANOS. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

SABEDORIA DE SALOMÃO. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

SALMOS. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

SALVIFICI DOLORIS. **O sentido cristão do sofrimento humano**. São Paulo: Editora Paulinas, 2004.

SARAIVA, F.R.S. **Dicionário Latino-Português**. Livraria Garnier: Belo Horizonte – Rio de Janeiro, 2006.

SEGATO, R.L. **Santos e Daimones**. Brasília: Editora da UNB, 2005.

SICUTERI, R. **Lilith, a lua negra**. São Paulo: Paz e Terra Editora, 1998.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. G. (org). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **Essays on Religion**. Yale: Yale University Press - Durham, 1997.

SIRONNEAU, J.P.; SILVA, A.B.M. Imaginário e história. In: ARAÚJO, A.F.; BAPTISTA, F.P. (Coord.). **Variações sobre o imaginário**: domínios, teorizações e práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2006.

SANTOS, M.F. **Música e Literatura:** o sagrado vivenciado. In: Tessituras do Imaginário. São Paulo: CICE/FEUSP, 2001.

SOUZA, N. **Catolicismo em São Paulo**: 450 anos de presença da igreja Católica em São Paulo. São Paulo: Editora Paulinas, 2004.

STOLL, S.J. **Religião, ciência ou auto-ajuda?** Trajetos do Espiritismo no Brasil. Revista de Antropologia. São Paulo, n.02, v.45, 2002.

TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.

TAUBE, M.J.M. **De migrantes a favelados**: estudo de um processo migratório. Campinas: Editora da Unicamp, 1986.

TODOROV, T. **A conquista da América**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TRUZZI, O. **Café e indústria**: São Carlos 1850 – 1950. São Paulo: Arquivo de História Contemporânea – UFSCar, 1986.

UNITATIS REDINTEGRATIO. In: Documentos do concílio ecumênico Vaticano II. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

VAN DER LEEUW, G. **Fenomenologia de la religion**. México: Fondo de Cultura Economica, 1964.

VIERNE, S. **Rite, roman, initiation**. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2000.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIL, S. O desenraizamento. In: BOSI, E. (org). **Simone Weil**: A condição operária e outros estudos sobre a opressão. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

WERNET, A. **A Igreja Paulista no Século XIX**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

WINCKEL, E. **Do inconsciente a Deus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

YATES, F. A. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. São Paulo: Editora Círculo do Livro, 1988.