

RITUAIS E ROSTOS DE UM SOLO CALCINADO*RITUALS AND FACES FROM A CALCINED LAND*

Marcelo João Soares de Oliveira

Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP

marcelojsoliveira@hotmail.com

Resumo: Nas culturas em contato de Canindé, observam-se aspectos das tradições afro-brasileira e indígenas, um perigo é a invasão do outro, retirando de dentro de cada um os elementos que constituem o arcabouço da identidade: as crenças, os valores, as riquezas. É por isso que no solo calcinado canindeense, pisa uma cultura híbrida da "possessão", do "encosto". Este modo social de construção da realidade, que é a possessão, fala da dominação e posse do outro. Quem seria este que invade o ser humano, senão as imposições sociais, dominações dos colonizadores, pessoas e sistemas ávidos de lucros e poder? As culturas fornecem instrumentos para proteger o homem e salvaguardar a identidade ameaçada pelo novo contexto. O "o que sou" passa a, "em que eu acredito". Através dos rituais religiosos se tenta responder ao quem sou eu neste novo mundo, onde o santo vivo e espíritos constituem a realidade, o recurso acessível, disponível. O objetivo deste estudo foi procurar entender nos rituais e nos símbolos, o ambiente em que estão inseridos. Os resultados refletem uma nova percepção acerca das devoções, da Modernidade, da busca de sentido, da identidade, dos conflitos e do convívio social.

Palavras-chave: Ritual; identidade, sociedade, exclusão, denúncia, Modernidade.

Abstract: In cultures in contact with Canindé, some aspects of African-Brazilian and Indigenous traditions are observed. It is a danger the invasion of the other withdrawing within each the essential elements that constitute the skeleton's identity: beliefs, values, and the wealth. That is why the burned soil Canideense steps a hybrid culture of "possession", "domination". That social way of construction of the reality, which is the possession itself, tells us about someone else's domination and ownership. Who would be that one who invade the human being but the social impositions, explorer's dominations, eager people and systems of profits and power? Culture provides means to protect men and safeguard a threatening identity for the new context. "What I am" turn into "wherein I believe". Through religious rituals people try to answer to some questions such as who I am in this new world, where the living saint and spirits constitute the reality, the accessible and available resource. The aim of that study was to look for the understanding through rituals and symbols considering the environment where they are inserted. The results reflect a new perception of devotions, the Modernity, the search of the direction, the identity, the conflicts and social interaction.

Key-words: Ritual, identity, society, exclusion, denunciation, Modernity.

1. A BUSCA DE SENTIDO EM SI-MESMO

Um completo vazio parece que se vê no ser do homem moderno que não olha para o alto nem ao seu redor, mas para dentro de si e sai em busca de sentido da vida. Encontra-se perdido em experimentos religiosos e reflete a desesperança no paraíso divino. Sugere que não há regulamentação, nem regras rígidas, nem líderes. Cogita justificativa em favor do direito humano de forma particular e inovadora em relação aos padrões convencionais. Estas experimentações religiosas não refletem simplesmente conversão a determinada religião conforme diretrizes institucionais. O homem moderno busca em suas experiências o sentido que já tem dentro de si. Como ser de relações sociais (Aristóteles, 1970, p. 43), está em permanente movimento¹, ele é um espaço aberto. É um ser imperfeito², complexo³, cômico⁴.

Ele é imperfeito e sua imperfeição pode conduzi-lo a sucessão de passos errados, por isso, que decerto ao nascer constitui uma sociedade em relação a seus pais. Sem o processo de socialização o indivíduo não se desenvolve enquanto ser humano. Sua sobrevivência se dá em relação com os outros em três dimensões: de intimidade, sociabilidade e universalidade. Na dimensão de **intimidade**, o indivíduo percebe-se dotado de uma consciência de si, olha para seu cerne, trabalha o aspecto racional e emocional que embora ele seja individual e interior se fundamenta nas relações significativas com outras pessoas. Busca meios e estratégias de fundar e legitimar o seu espaço, suas ações. No aspecto da **sociabilidade**, o indivíduo percebe-se como parte integrante da sociedade organizada, necessitando evoluir dentro de um processo de socialização, a fim de tornar-se um membro ativo da sociedade a qual lhe cabe. Contudo, forma uma coletividade de apoio, em que cada um prioriza a sua subjetividade, valorizando a dimensão produtiva, à eficácia utilitária do saber e da ação. No que concerne a **universalidade**, o indivíduo percebe-se como ser sagrado imanente, por percebê-lo na mesma condição humana, acessível e controlável pelo ser humano, no sentido de atingir seus objetivos terrenos, para isso, necessita estabelecer uma integração com o sagrado, a partir de seus experimentos religiosos, saindo de si em busca de sentido.

O ser humano é complexo, tal complexidade suscita duas situações: a primeira corresponde à ordem das *ações* e a segunda, a do *ser*. No aspecto das *ações*, a pessoa realiza diversas atividades (alimentação, trabalho, estudo, esporte...) e cada disposição emerge indagações de sentido. Estabelece objetivos para si próprio, e enquanto os persegue costuma viver atormentado pela dor do desejo insatisfeito. Logo que atinge o objetivo, no entanto, depois da primeira

¹ Compreender aqui uma dimensão que introduz a dialética como forma de conduzir o pensamento, em que contradição e identidade se misturam. As coisas devem ser consideradas em movimento e não em repouso. (Cf. Hegel, 2002).

² Ver como o homem conhece a imperfeição relativa a ele em Aristóteles (1978).

³ Partindo da apologética de Pascal constata-se que o homem é um complexo de bem e de mal. (Cf. Pascal, 1978).

⁴ Entender cômico como um atributo que permite ao homem investigar, e, por consequência, escolher o caminho que deve trilhar. (Cf. Agostinho, s/e p. 205).

sensação de triunfo segue-se inevitavelmente um sentimento de desolação. Permanece um vazio, que aparentemente só pode culminar com a emergência dolorosa de novas ambições, com o estabelecimento de novos objetivos. E, no que concerne ao *ser*: surgem perguntas que se esbarram nas questões discutidas por Kant que tenta responder a três perguntas básicas: Que posso saber? Que hei de fazer? Que posso esperar?⁵ Em suma, qual é a sua essência, sua origem e seu destino?

Mas o ser humano também é cômico e investigador, de maneira que o faz compreender que pertence a uma dimensão infinita da realidade, que participa de um universo simbólico⁶. Mesmo o homem moderno que reflete a realidade finita, percebe-a infinitamente finita, inacabada e surpreendente no pensamento, na ciência, na imaginação, nas incalculáveis probabilidades que podem lhe dar sentido de ser infinito. Percebe que transcende as necessidades biológicas e que há um significado, porém, indizível⁷ do *que é*, mas não de *como é* o sentido da sua vida. Esta certeza remete o homem moderno à experiência dos antigos, a de se pertencer ao cosmo, de ter uma reação de estado de criatura, ou sentimento de ser criatura, que desencadeia uma espécie de aniquilamento do ser diante da manifestação do criador, por isso, “quando a alma se abre às impressões do Universo, a elas se abandona e nelas mergulha” (Otto, 1992, p. 188). Para os antigos havia um conhecimento de pertença ao cosmo fechado tanto quanto o homem moderno o tem como indivíduo aberto num universo infinito: nas duas situações, reflete-se uma crença fundamentada em hipóteses metafísicas.

A partir da experiência humana frente à hierofania⁸, o homem sacraliza o lugar para que seja integrado ao sagrado. Torna o lugar seguro. Habitável. Permeia o ambiente com símbolos⁹. Através dos símbolos incorpora a realidade temporal de sua história de vida e dos lugares onde habita e trabalha seja uma correspondência da realidade do sagrado. Ao afirmar o sagrado, afirma-se também a identidade e dignidade do homem. Essa forma de experiência religiosa possui um compromisso denso e profundo com o lugar onde o homem possui sua morada. A sacralização restabelece uma comunicação permanente com o sagrado que torna possível a existência humana. A experiência se dá a partir de ritos e até rituais como meios de se estabelecer o vínculo entre criatura e criador. “O rito refere-se, pois, à ordem prescrita, à ordem do cosmo, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si” (Vilhena, p. 21), possui um caráter continuísta. Por outro lado, o ritual comporta uma capacidade criativa, dinâmica que aviva ideias, valores e movimentos. Existem vários rituais: sacrifícios, agradecimentos, súplicas, etc.

⁵ A *Crítica da Razão Pura* de Kant leva a cabo esta revolução de método. (Cf. Kant, 1978).

⁶ Para aprofundar esta dimensão simbólica ver Oliveira (2003, pp. 99-107).

⁷ O indizível pertence a ordem do que não é acessível, do que não conseguimos traduzir por palavras. (Cf. Wittgenstein, 1994).

⁸ Hierofania ou manifestação da divindade. Para compreender bem o significado deste termo, veja Eliade (1974).

⁹ Cf. Para aprofundar o símbolo como aquele fragmento que remete ao todo, ao sagrado, cf. Taborda (1990, p. 67).

Neles, podemos entrever valores da intimidade humana, a arte, os medos, as dúvidas, as carências, as perdas, a culpa, os sofrimentos, as conquistas e sonhos do povo do seu tempo. Os rituais nos permitem refletir sobre a experiência religiosa e cultural de um povo e suas transformações sociais. De acordo com Turner “não se pode negar a (...) extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas” (1974, p. 16).

2. A BUSCA DE SENTIDO DE SI-MESMO

Em Canindé, cidade do agreste cearense, onde se localiza o santuário de São Francisco das Chagas, é a grande Meca do sertão. Todo sertanejo precisa pelo menos uma vez por ano visitá-la. Nessa ocasião, posicionados em longas filas, muitos devotos afirmam com insistência que “São Francisco” ainda vive e que o mesmo tem origem no solo canindeense, ou seja, que há o santo vivo¹⁰ escondido na cidade e que os frades não o querem mostrar. Muitos disputam um espaço para olhar pelo buraco da fechadura da porta do convento franciscano, pelas frestas da tampa de uma das pias da igreja, dentro da sacristia, ou qualquer outro lugar onde possam encontrá-lo. A busca é incessante. O santo vivo é uma auto-comunicação dos devotos em busca de sentido para suas vidas, vivem experimentos religiosos dos antigos, misturados com elementos da Modernidade. Falam do santo vivo deles e não do santo morto das Instituições. Trata-se da dinâmica do des-pertencimento, na medida em que a experimentação religiosa verificada na Modernidade, não parece mais ser delineada exclusivamente pelo pertencimento institucionalmente orientado, mas sim pelo pertencimento vivenciado em um contexto específico. A relação entre crer e pertencer ganha novos contornos, tornando-se menos imediata, mais dinâmica, dificultando ainda mais as análises em torno da questão religiosa.

Como se manifesta o santo vivo? Como se explica este fato? Por que se tenta adaptar o social ao simbólico? Por que a religiosidade se torna elemento de estruturação da personalidade e dos grupos sociais? Essas são questões que pretendo desenvolver nesse artigo. Para isso, reflito as tradições populares de Canindé que guardaram com cuidado alguns aspectos relevantes:

Primeiro, o santo vivo revela o local sagrado.

Na ocasião da construção da igreja de Canindé por volta de 1775 (Willeke, 1993, p. 37)¹¹, quando o construtor Francisco Xavier de Medeiros ao erguer o templo para São Francisco, acreditando ser o local revelado pelo santo, é impedido por três irmãos vindos da cidade do

¹⁰ O Santo vivo é a forma de linguagem utilizada pelos romeiros de Canindé para auto-comunicação, ou seja, comunicam no Sagrado escondido a busca da própria identidade. Essa comunicação se estende nas cartas, *ex-votos* e experimentos religiosos que são verdadeiros rituais, como é abordado no livro de Marcelo de Oliveira. Para aprofundar o assunto ver Oliveira, *Os pés e o Sagrado* (2001a).

¹¹ Existem controvérsias quanto à data e o construtor da Igreja. (Cf. Feitosa, 1996, pp. 68-69).

Jaguaribe, que se diziam donos do terreno. Mas por contrariar os desejos do santo, morrem dois irmãos vítimas de misteriosa moléstia, o último deles sentindo os mesmos sintomas dos anteriores, temendo morrer, permite a construção. Outra experiência se deu quando abriram o caixote em que acabara de chegar à escultura do santo vinda de Lisboa, de dentro da caixa pulou um *ratinho branco e nutrido*. Algumas pessoas tentaram agarrar o pequeno animal e por mais diligências que fizessem não conseguiram. Tendo o rato se escondido debaixo do altar, parecia apontar ali o lugar revelado, na ocasião disse Medeiros: *deixem o ratinho, sabem lá que mistério é esse; pois vindo de tão longe não ofendeu a Imagem* (Oliveira, 2001, p. 100).

Segundo, confirma no lugar sua proteção

É registrado por dois fatos durante a construção da igreja: O primeiro fato foi quando o pedreiro Antônio Maciel, que trabalhava na torre da igreja escorregou e caiu. Na ocasião do acidente, Francisco Xavier de Medeiros grita pela ajuda do santo, obtendo resposta, *pois naquele vertiginoso trajeto, Maciel ficou preso a uma tábuca, pouco abaixo da janela da sineira puxando-o dali os companheiros por meio de uma corda*. O segundo se deu com o próprio Medeiros, que, foi atingido por uma tesoura que caiu sobre a sua coxa. Levado para casa, não sentiu dores e continuou o serviço no dia seguinte (ibid., p. 99).

Terceiro, caminha com o devoto nas suas perdas e dificuldades

Este fato se dá na história da *Menina Perdida*. Diz a história que uma menina ficou perdida um ano na floresta amazônica e depois voltou para casa com saúde sendo protegida por um velhinho. Ao retornarem Canindé para agradecer a graça alcançada da mãe pela recuperação da filha, ao entrar no santuário, a menina identifica o a imagem de São Francisco no altar com o tal velhinho. Assim, o devoto cria um modo de expressar um convívio íntimo com o santo, que se estende à família (ibid., pp. 101-104).

Quarto, identifica-se com o devoto

Concerne à origem e existência do Santo. Muitos devotos não aceitam a história de que São Francisco tenha nascido ou morrido em outro lugar, por mais que se tente explicar, visto que a sua origem no município parece estar ligada à própria identidade. Daí, muitos o procuram nos lugares sagrados (ibid., pp. 104-108).

Quinto, esconde-se na cidade

Conforme depoimento de devotos, o santo vivo se esconde por causa das espetadas de espinhos de mandacaru que sofreu dos incrédulos enquanto esteve na cidade de Canindé (ibid., pp. 120-121). Mas eles conseguem realizar um local de encontro: nos sonhos dos fiéis.

A partir desses experimentos religiosos foram surgindo vários rituais que abordam importantes aspectos do social, como veremos a seguir:

1 – Enviar cartas para o santo vivo - Escrevem porque sabem que o santo vai ler e responder. Refletem nos seus escritos o quadro social, preocupados com a recente situação de muitos aspectos da vida: ameaças e incertezas. Perspectivas estreitas. Corrupção. Violência. Saúde. Eles estão convencidos de que esses assuntos devem ser tratados. Procuram refúgio e se consultam pedindo orientações diante da nova realidade¹². Ao recuperarem o entusiasmo escrevem ao o santo para animá-lo também, se for preciso: “*São Francisco não perca a vontade de conquistar as coisas que você quiser porque você pode contar com a gente: Lúcia, Marcio, Bernadete, Roberta. Eu te amo*” (ibid., p. 162). *Esse ritual de escrever ao santo vivo ainda é freqüente em Canindé.*

Quando as condições de correio não são favoráveis, enviam suas cartas e bilhetes dentro de uma garrafa atirada num rio, ou num barco de brinquedo lançado ao mar. Algumas das correspondências enviadas num barquinho foram registradas na época pela imprensa de Canindé; e um certo número desses *barcos de São Francisco de Canindé* que medem 50 a 80 centímetros de comprimento, estão guardados no museu da cidade (Barroso, 1956, pp. 20-21). Escrever ao santo é modo simbólico de registrar e documentar o que sentem, pensam e atuam na realidade vivida.

2 – Revelar o ex-voto – O vocábulo *ex-voto* origina-se do latim, cujo significado pode ser pagamento de uma promessa ou agradecimento por uma graça alcançada (Houaiss; Villar, 2001, p. 1294). O *ex-voto* é a criação artesanal feita em madeira, tecido, cera, barro, gesso, papelão, das partes chagadas do corpo humano, curadas a partir de um relacionamento do devoto com o Sagrado. Sua prática é bastante antiga e sua história emerge da Antigüidade: “Guerreiros penduravam as armas após os combates e os doentes curados depositavam esculturas de pedaços do corpo, feitos de barro, nos templos de Delfos, na Grécia, de Diana, em Roma (Oliveira, 2001a, p. 136).

Nos *ex-votos*, permite-se entrever outra realidade: as moléstias são um modo simbólico de dizer como está à vida dos devotos, nos quais se observam as chagas do cotidiano da comunidade dos fiéis, ou seja, a falta de saúde, emprego, paz, moradia, inteireza etc. Entretanto, os fiéis, sabem como transpor os percalços e re-criar suas vidas.

É preciso sair de si e entrar na dinâmica do sangrado, encontrá-lo, encará-lo, relacionar-se com ele. Construir um *ex-voto* que seja veículo para a encarnação e a memória deste encontro.

¹² Possível alusão a procedimentos indígenas que se sentido ameaçados refugiavam-se através de rituais próprios aos espíritos. (Cf. Cordeiro, 1989).

Depois, revelá-lo, ou seja, colocá-lo na *casa dos milagres*, junto aos demais experimentos religiosos da comunidade.

Os ex-votos amontoados são corpos despedaçados, inconvenientes, desfigurados, refletem o corpo social. São indivíduos destituídos de sua cidadania¹³. Os pés póliomielíticos registram a deficiência das campanhas de vacinação, os pés rachados, mapeiam o solo do sertanejo que trabalha, a grande quantidade de cabeças cogita a incapacidade crônica de dormir e stress das mães de famílias monopolizadas por casa, comida, escola e desemprego dos familiares. São corpos de quem tem o santo como ministro de um governo que tem Deus como presidente e o céu como a pátria. Para Brandão, a “religião não cura apenas o corpo e longinquamente purifica ou salva a alma do fiel. Ela serve para curar e re-curar o espírito afligido pela via de alguma artimanha interna ou externa ao sujeito” (Brandão, 1994, p. 27).

3- Vestir a mortalha do santo – Muitos usam o hábito ou mortalha¹⁴ marrom igual ao do santo durante meses, anos e até por toda a vida, para estarem mais identificados com o seu protetor. A roupa não somente serve para cobrir e proteger o corpo; serve também como símbolo de uma identidade, cultura e origem. No vestuário afro, estas características são ainda mais acentuadas. Na sociedade colonial, os trajes serviam para distinguir as escravas das negras libertas e alforriadas, além de identificar a nacionalidade. O Traje da Criola, por exemplo, indicava a escrava nascida no Brasil. Na sociedade contemporânea, os trajes africanos também têm uma representatividade sócio-cultural. A roupa apresenta um papel social ao longo dos séculos, seja para diferenciar as classes sociais no século XIX, seja pra resgatar valores no século XXI. Esta importante ferramenta de comunicação tem contribuído significativamente para a construção da identidade negra. A própria vida sofrida do santo que viveu as margens da sociedade possibilita a identificação de seus sofrimentos e exclusões. Identificar-se com o santo, nutre um sentimento de pertença, e reforça uma identidade cultural que lhe é negada pela sociedade. Ser devoto do santo dá à segurança e o sentimento de pertencer a uma cultura. Esta roupa é também chamada de mortalha, roupa que se veste e enterra os defuntos, talvez uma alusão a nova identidade que nasce desta relação com o santo.

4 - Cortar os cabelos e ofertá-lo ao santo - O significado dos cabelos cortados e oferecidos ao santo talvez tenha alguma inspiração indígena por causa do valor que dão ao seu rápido crescimento e vistos como sede e símbolo da fertilidade (Willeke, 1993, pp. 63-64). Daí a valorização do primeiro corte, que não pode ser feito antes de completar a criança sete anos de idade. O corte dos cabelos é acompanhado das orações de praxe e, às vezes, da bênção com

¹³ Cf. pesquisa realizada pelo psiquiatra e antropólogo Adalberto Barreto referente aos ex-votos. Para isso ver Oliveira (2001a, p. 138).

¹⁴ Este hábito ou mortalha antigamente era branco e passou a ser marrom quando os devotos começaram a identificar-se como filhos de São Francisco a partir de 1898. (Cf. Willeke, 1993, p. 66).

ramo de flores. Uma vez oferecido, passa a figurar entre os *ex-votos*. Muitas vezes é realizada pela cura da criança de alguma doença grave. A idade de sete anos, possivelmente aluda aos sete palmos de terra onde são enterrados os “anjinhos”, palavra utilizada para falar da morte de uma criança. Talvez por isso, se utilizem flores brancas nas bênçãos e as ofereçam ao santo através de adornos e rosas extraídos de seus lares como fazem na morte dos anjinhos. O período de sete anos, neste contexto de morte e renascimento (criança/anjinho), pode-se entrever uma possível influência do ritual de iniciação do culto afro-brasileiro, do Candomblé onde o abiã é o iniciante, uma espécie de noviço. Participa de rituais até se tornar um iaô, filho-de-santo (abiã/filho-de-santo). Depois de sete anos, chega ao posto de ebômi (meu irmão mais velho). Percebe-se a presença de várias tradições religiosas que parecem se misturar, segundo Brandão, existem verdades presentes em todas as religiões “mesmo quando tida como „falsa”, ela é um sistema de sentido” (Brandão, 1994, p. 28).

5 – Caminhar de joelhos – É comum o arrastar-se ou andar de joelhos durante as festividades. Alguns utilizam ataduras, para não prejudicarem completamente os joelhos, e é moralmente auxiliado por familiares ou amigos que acompanham a pé. Muitos seguem por vários metros além do combinado, o que denota sua constância na amizade estabelecida com o santo vivo (Wallschlag, p. 27), não um simples cumprimento de promessa.

6- Carregar uma grande cruz nos ombros – Alguns carregam, vergado, uma pesada cruz. Outros transportam um aleijado nos ombros. Alguns percursos duram meses, passam povoadas, aldeias, cidades. O andarilho desperta em outros o desejo de participar deste ritual. Além animá-lo, amarram fitas com mensagens religiosas, adornam a cruz com retratos, objetos sacros, pedidos e graças. Ao chegar ao seu destino, já não é mais a cruz de um indivíduo solitário, mas de famílias e comunidades.

7- O ritual da vela acesa – Vários povos antigos faziam sacrifícios às suas divindades, para acalmar a sua ira ou alcançar o que esperavam (Cf. Passos, 2006, pp. 28-29). O sacrifício de Isaac, o filho único de Abraão, reflete a dinâmica da substituição de Isaac por um carneiro (Cf. Gêneses, cap. 22). O sacrifício pode estar relacionado com o ritual da vela acesa que substitui a pessoa que a acende. Simboliza seu corpo cremado como se fosse um holocausto, que na Antiguidade a maior oferta a divindade era a própria pessoa completamente queimada. A vela acesa é um holocausto de quem a acende para ser consumida em seu lugar. É, a doação sem reservas de quem a acende. Em Canindé, acender velas de todos os tamanhos significa também consumir-se em experimentações religiosas de sentido. Pode-se compreender bem esse ritual, a partir da realidade do fiel moderno que “pode e deve fazer realizar os seus próprios recortes de crenças e criar e recriar” (Brandão, 1993, p. 29).

8- Ir para Canindé a pé - Este ritual pode ser praticado por uma só pessoa, mas recentemente muitas comunidades reunidas seguem durante dias a pé pelas rodovias, dormem a beira das estradas. Partilham o alimento, músicas, experimentações religiosas. Esses caminhantes se vestem de acordo com o padrão estabelecido pelo grupo.

9- Conduzir pedras na cabeça andando de pés descalços – este ritual remonta ao início das obras da igreja de Nossa Senhora das Dores num alto do Monte. Muitos conduziam pedras na cabeça para a construção. Nos dias atuais eles fazem a via sacra carregando pedras na cabeça de uma estação à outra, praticam com os pés no solo calcinado canindeense, como símbolo de um despertar de consciência dos governantes no atendimento das famílias carentes sem teto e sem mundo em seu chão.

10- Lavar-se nas águas da gruta – As águas costumam contornar os obstáculos, por isso, quando as barreiras são muito duras de superar, cansado e fadigado, os fiéis se encostam à gruta de Canindé e purificam ou renovam suas forças nas águas sagradas. Muitos bebem, enchem garrafas e levam para suas terras.

3. O SENTIDO DA BUSCA POR SI-MESMO

Estes rituais permitem refletir sobre alguns aspectos importantes que dizem respeito a identidade do fiel.

1º Purificação

Nos rituais percebe-se a presença dos quatro elementos que compõem a matéria primordial da cultura grega: o *fogo* simbolizado nas velas acesas, a *água* na gruta, a *terra* nos pés descalços no chão rachados da seca e o *ar* nas flores brancas. Todos estes elementos expressam condições, sentimentos humanos profundos, refletem o sentido da busca de purificação interior. Conforme Brandão, para se conseguir essa purificação interior, é preciso:

O trânsito entre sistemas oficiais e alternativos, religiosos, eclesiásticos, de pequena confraria confessante ou absolutamente solitários, como se o próprio processo sempre transitivo do trabalho individual de purificação-identidade entre passagens que a lógica individualista traduz como uma espécie de teologia da criação e uso absolutamente pessoal, sugerisse para cada etapa da vida mística - nem sempre religiosa e, menos ainda, confessadamente eclesial – a apropriação biográfica de uma combinação pessoal de diferentes sistemas de sentido, ainda que, em princípio, eles devam ser de algum modo próximos e, se possível, convergentes (ibid., pp. 31-32).

2º Penitência

O rosário de sofrimentos de muitos sertanejos parece não ter fim e só eles sabem rezá-lo bem, mas desejam sair do desterro e encontrar-se consigo mesmo diante de Deus. Muitos sofrem descasos na sociedade, no entanto, marcados pela cultura religiosa vivem a renúncia desta vida terrena, submetem o corpo a provações e penitências¹⁵ e não reclamam, porque eles acreditam ser esta uma condição de ter o céu como a pátria. Mesmo na Modernidade, onde predomina o uso da razão e muito se valoriza a subjetividade, a palavra espiritualidade pode suscitar muitas imagens, como a de alguém se auto-flagelando em penitências.

3º Agregação

A cultura religiosa de Canindé com as mudanças das práticas sociais e diversas crenças atuais tem resistido a dilemas e desafios como o da secularização com todos os seus efeitos¹⁶, ou ainda as modificações drásticas em setores como o da saúde pública. As diferentes desqualificações a sua religiosidade e as tentativas de controle por parte da Religião Institucional, não levaram ao seu desaparecimento. Ela não só se conserva como também se transforma e adapta suas práticas ao ritmo veloz e ao anonimato das grandes Igrejas, preservando recursos, ganharam representações com novos sentidos e rituais, galgando espaços e diversificando seus meios de expressão que Cristian Parker chamou de “outra lógica”¹⁷. Seus rituais servem para expressão de identidades ameaçadas de dissolução, ajudam eficazmente na superação da fragmentação quotidiana, de modo especial, dos pobres e atribulados recuperando sentido e esperança. A identidade apresenta-se como qualitativamente distinta daquela da modernidade. A apresentação da construção do si-mesmo, profundamente fluido, dinâmico e singular, não apresentaria pontos em comum com as reflexões em torno da natureza da busca espiritual do homem moderno que, segundo várias análises, tende a construir o seu próprio sistema de crenças a partir de uma forma singular auto-reflexiva.

Sem a prática destes rituais perde-se a essência e sente-se possuído por "outro". Este “outro” é o mal, símbolo das imposições sociais e religiosas, os contra-valores de sua própria cultura. Uma

¹⁵ Sobre este assunto da penitência, é importante salientar que a Igreja Institucional sistematizou sua doutrina dos sacramentos no século XVI, no Concílio de Trento, contudo, parece que ainda tais aspectos penitenciais são manifestados nos rituais dos devotos de Canindé. O Concílio de Trento teve um trabalho bastante prolongado e foi várias vezes interrompido por diversas dificuldades e crises, não conseguiu seu objetivo que a princípio era a restauração da unidade da Igreja (Cf. Tüchle, 1971, p. 156). Conseguiu, contudo, sistematizar decretos importantes. Foram estudados: decretos sobre a fé e sobre a Reforma (Cf. Pierre, 1982, p. 142). “Na segunda última seção, aos 04 de dezembro de 1563, leram-se todas as decisões do Concílio desde 1546 (...) Algumas semanas mais tarde, aos 26 de janeiro de 1564, Pio IV sancionou os decretos conciliares” (Tüchle, 1971, p. 154). Ver Jedin, *Historia del Concilio de Trento* (1981).

¹⁶ Muitos intelectuais pertencentes à área da Sociologia, Antropologia e Psicologia decretaram antecipadamente o fim da religião, mas parece ter acontecido não a morte, mas o deslocamento dela. Para aprofundar a temática da secularização, confira primeiro e segundo capítulos de Stark, R.; Bainbridge, W. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. (1985).

¹⁷ Sobre a retomada da religiosidade popular vista de uma “outra lógica” ver Parker, *Religião popular e modernização capitalista* (1995).

coletividade sentindo-se ameaçada pelas instituições tende a desaparecer, por isso, para sobreviver, procura algo que a ligue a seu passado, se relaciona com os espíritos¹⁸ como na experiência de muitos africanos transplantados para o Brasil, porque a solução não vem do governo dos vivos, mas do governo dos “mortos”, ou seja, do imaginário religioso, como afirma a socióloga Danièle Hervieu-Léger, é importante observar as “modalidades de ativação, reativação, invenção ou reinvenção de um imaginário religioso da continuidade” (1999, p. 25).

32 Os rituais de Canindé tendem a agregá-los numa grande família ao redor do sagrado. Ao se relacionarem com o santo protetor, os excluídos estão criando suas alternativas de luta e resistência, mesmo correndo o risco de ver este impulso se transformar numa força de acomodação. Segundo Brandão, essa prática de recorrer ao seu protetor, se estende as várias vertentes do Catolicismo Popular, nos “culto „afro” e o pentecostalismo sugerem a adesão da pessoa não apenas a uma igreja ou semelhante, mas „ao meu santo padroeiro”, à „minha madrinha Nossa Senhora”, ao meu „anjo da guarda”, ao meu „Jesus Cristo único salvador” ao meu „orixá de cabeça”, ao meu „espírito protetor”” (Brandão, 1993, pp. 35-36).

4º Denúncia

A incredulidade diante dos modelos tradicionais de conduta (seja na esfera moral e religiosa ou política) abriu espaço para uma percepção renovada da problemática do mal: quando se chega à conclusão de que não é propriedade exclusiva de nenhum segmento social, mas antes, encontra-se mergulhado nos porões da experiência individual, a inquietação individualista ganha sentido, não podendo ser confundida com manifestações alienadas ou alienantes.

Por isso, se reflete nos experimentos religiosos a falta de compromisso ou da razão de ser das instituições e das políticas sociais. Remete ao santo a responsabilidade das instituições, como um modo simbólico de dizer que não precisa delas. O santo passa a fazer parte de seus projetos como patrão, fazendeiro, político e até mesmo representações políticas e sociais que deveriam atuar na resolução dos problemas de sua competência, como saúde, educação, moradia, desemprego e saneamento. O santo expressa mais claramente o sagrado próximo, não “ideologizado” pelas autoridades e hierarquia da Igreja. Representa, ao mesmo tempo, o modelo hierárquico desejado, conforme seus propósitos, um protetor como deveriam ser os políticos, fazendeiros e padrinhos, personagens essenciais para se confrontar com a hostilidade da natureza humana no que tange a todos os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos.

5º Gratuidade

¹⁸ O refúgio buscando a proteção dos espíritos remete a realidade dos africanos quando destituídos de sua terra, longe de suas referências culturais e ameaçados de destruição, buscaram no culto dos orixás, no ritmo do tambor, no ritual da transe e da possessão e no sincretismo religioso, um refúgio para a identidade ameaçada.

O santo normalmente pregado pela Instituição religiosa é aquele que morreu e deixou exemplos de vida a serem imitados. É um ser sagrado distante. É, portanto, modelo de segmento para os fiéis chegarem a Deus pelo único mediador que é Cristo.

O Santo do devoto é dinâmico, vivo que caminha com eles na história, identificado com eles; é como eles.

Com o santo cria-se uma relação afetiva. A partir daí, o fiel corresponde ao amor divino, expressando nos *ex-votos* não somente as curas e as graças alcançadas, mas também a imagem revelada do santo vivo, isto é, a fotografia dele. Lá se materializa o seu caráter, descrito conforme a proximidade do devoto para com o santo. Diz-se como ele é e como o encontrou.

Eles expõem a fotografia do santo vivo, mostrando como encontrar sentido ao seu cotidiano fragmentado, como constitui a sua verdadeira identidade e como se revela fisicamente, ou seja, nas suas chagas. Assim, fazem memória do seu relacionamento com ele, remete à história, a particularidade da revelação.

Os rituais que parecem apenas revelar penitência ou cumprimento de um voto, são na verdade sinais indicativos de amor, de fidelidade, de agregação, de integração e salvação de um povo excluído, da partilha dos bens sociais e da sede de justiça, ou seja, da reflexão do seu dia-a-dia e das suas condições sociais.

Estes rituais constituem uma forma de organização que agregam os fragmentados, que alenta a identidade de indivíduos e grupos sociais, e concretizam um sentimento de pertença ao grupo.

São métodos que buscam refletir sobre a vida daqueles que não possuem direitos e benefícios da cidadania, responsabilidade do governo dos homens. A partir destes rituais do santo ou seres sagrados, os destituídos da sociedade tornam-se pertencentes a uma família celestial, por isso, frente ao ritmo feroz da realidade social e do abandono das instituições, relacionam-se com o sagrado buscando no seu dia-a-dia o que lhes é negado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO (santo). *Confissões*. Livro VIII, Cap. 08: s/e.

ARISTÓTELES. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Política*, Lisboa: Edições 70, 1970.

BARROSO, G. Os barcos de São Francisco de Canindé. A devoção a S. Francisco das Chagas em Canindé – O Santo dos Cearenses – As ofertas que vêm do Amazonas – Um fato assombroso e um Brasil que já não é deste tempo, *O Cruzeiro*, 17/11/1956.

BIBLIA SAGRADA. Livro de Gêneses, capítulo 22.

BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: Moreira, A.; Zicman, R. (org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CORDEIRO, J. *Os Índios no Siará: massacre e resistência*, Fortaleza, 1989.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium. Constituições. Decretos. Declarações*, Petrópolis: Vozes, 1991.

ELIADE, M. *Tratado de historia de las Religiones*. 6ª Edición, Volume I. Madrid: Ed. Cristiandad. 6ª Edición.1974.

FEITOSA, N. *Igreja de Canindé – 200 anos, Francisco Xavier de Medeiros e seu tempo*. Canindé: Instituto Memória de Canindé, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz e José Nogueira Machado. 7a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

HOUAISS, A.; Villa, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JEDIN, H. *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1981.

KANT, I. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MOTA, P. Estresse lota de „cabeças“ sala de fiéis. *Folha de São Paulo*, 14/07/1996.

OLIVEIRA, M. J. S. de. *Francisco. O Santo vivo dos devotos*: Livro Técnico, Fortaleza, 2001.

_____. *Os pés e o Sagrado: A peregrinação em busca do Santo vivo em Canindé*, Fortaleza: Realce, 2001a.

_____. O símbolo e o Ex-voto em Canindé. *Revista de Estudos da Religião-REVER*, ISSN1677-1222, n.3, ano 3, 2003, pp. 99-107.

OTTO, R. *O Sagrado. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional*. Lisboa: Edições 70, p.188.

PARKER, C. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PASCAL. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PASSOS, J. D. *Como a religião se organiza: tipos e processos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

PIERRE, P. *História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.

TABORDA, Francisco. *Sacramento, práxis e festa*, Petrópolis: Vozes, 1990.

TÜCHLE, Germano, *Nova história da Igreja-Reforma e contra reforma*, Petrópolis: Vozes, 1971.

TURNER, V. W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VILHENA, M. A. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2009.

WALLSCHLAG, H. *Nosso pé no chão*. Canindé: Gráfica Canindé, s/d.

WILLEKE, V. *São Francisco das Chagas de Canindé*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.