

FALTA A PÁG

109

LUCIANA DE OLIVEIRA CHIANCA

VIVA SÃO JOÃO! O SANTO E SUA FESTA

Dissertação apresentada ao Curso de
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS da Uni-
versidade Federal da Paraíba, em cum-
primento às exigências para obtenção
do grau de Mestre.

ORIENTADOR: PROF^a. DR^a. SIMONE CARNEIRO MALDONADO

João Pessoa - Pb

Julho/1991



VIVA SÃO JOÃO ! O SANTO E SUA FESTA

LUCIANA DE OLIVEIRA CHIANCA

Dissertação aprovada em ____/____/ 1991

Profª. Drª. Simone Carneiro Maldonado

Componente da Banca

Componente da Banca

AGRADECIMENTOS

Costaria de expressar meus agradecimentos a algumas pessoas e instituições fundamentais para que este trabalho tenha se concretizado como dissertação de Mestrado. Embora fruto de dedicação pessoal, ela é o resultado de uma conjunção de esforços, alguns expressamente voltados para a sua realização, outros indiretos, mas igualmente importantes.

Inicialmente, devo agradecer ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), que viabilizou financeiramente meu curso de Mestrado, através da concessão de uma bolsa de estudos, possibilitando assim o desenvolvimento do processo de pesquisa e a elaboração desta dissertação. O CNPq também tornou exequível sua confecção, através da concessão de um auxílio-tese.

Agradeço a Rômulo de Araújo Lima e a Márcio Caniello. Ambos foram meus professores durante o curso de graduação em Ciências Sociais. Rômulo incentivou a minha caminhada nos espaços lúdicos, universos simbólicos nos quais a ciência hesita tanto se imiscuir. Dele escutei as primeiras palavras de apoio no sentido da investigação do fenômeno que trato aqui. Márcio Caniello me apresentou à antropologia, o que já me faz lhe ser eternamente grata, mas também pelas suas aulas, verdadeiros gestos de generosidade e despreendimento.

No Mestrado, são tantas as pessoas... Agradeço à professora Dra. Maria Carmela Buonfiglio e à professora Dra. Lourdes Bandeira, coordenadoras do Mestrado em Ciências Sociais durante o período em que o cursei, e à Francisco, o funcionário atento e sempre prestativo.

O professor Dr. Gilvando Sá Leite Rios acompanhou meu trabalho com sensibilidade e seriedade, auxiliando-me em discussões e consultas bibliográficas, sem haver jamais hesitado em me prestar sua valiosa colaboração.

Tâmara de Oliveira, minha colega de curso, acompanhou a efetivação deste projeto, de perto, se prontificando a escutar minhas descobertas, meus deslumbramentos... ajudou-me também discutindo comigo minha Introdução (o texto final, no entanto, é de minha inteira responsabilidade), sempre me oferecendo sua amizade atenta, cuidadosa e valiosa.

A minha orientadora, professora Dra. Simone Carneiro Maldonado assumiu desde o início a direção dos meus estudos de Mestrado, com dedicação, coragem e tanto carinho que, agradecer pelas tardes, conversas, cafés... seria trair a famosa distância entre intenção e gesto. Para ela, toda a minha gratidão.

Agradeço também àqueles aos quais não há como fazê-lo, minha mãe Lucy, meu pai, Chianca e meus irmãos, Cleo e Sérgio, sempre tão presentes, implícita ou explicitamente...

Finalmente, mas não por último, ao Eduardo Ramalho Rabenhorst, meu companheiro.

João Pessoa (PB) março/88 a maio/91



S U M Á R I O

Apresentação.....	001
<u>Uma Introdução Metodológica.....</u>	004
A - Uma Postura Perante a Verdade.....	006
B - O Processo Compreensivo/Interpretativo.....	014
C - O Método Hermenêutico e o Estudo dos Mitos.....	019
I PARTE - <u>SÃO JOÃO NA VERSÃO BÍBLICA</u>	
Capítulo 1 - <u>Carisma e Profecia.....</u>	028
A - A Relevância das Análises Weberianas.....	029
B - O Conceito Weberiano de Carisma.....	032
C - Os Profetas, um Carisma Pessoal.....	042
Capítulo 2 - <u>O Batista: Os Encontros da Tradição.....</u>	049
A - João e Elias.....	050
B - Uma Estória.....	056
II PARTE - <u>SÃO JOÃO NO FOLCLORE</u>	
Capítulo 3 - <u>Santos, Festas e Rituais.....</u>	088
A - Rito e Festa no Campo Conceitual.....	089
B - Os Santos e suas Fetas no Catolicismo Brasileiro.....	099
Capítulo 4 - <u>Uma Versão da Festa.....</u>	108
A - O Espaço da Prática.....	127
<u>Considerações Finais.....</u>	143
<u>Bibliografia.....</u>	146

Apresentação

Visando aproximar o leitor com o texto da dissertação que se segue, elaboramos esta apresentação. A partir de uma breve sinopse de cada capítulo, traremos as principais questões formuladas neste trabalho, e qual o resultado das nossas investigações. Procuraremos então caminhar com o leitor na trilha básica perseguida pelo nosso trabalho.

Iniciamos com uma "Introdução Metodológica", na qual - procurando debater a partir de um conjunto teórico-conceitual ainda pouco familiar à antropologia - situamos uma reflexão inicial sobre a importância do método hermenêutico e seus questionamentos acerca de questões tão importantes no trabalho com o outro, quanto relações entre intersubjetividade e historicidade. Um tanto quanto destacado do restante do trabalho, esta Introdução nos situa frente à constituição de um novo modo de fazer antropologia, muito discutido, e que tem se afirmado como característica disciplinar da Antropologia Interpretativa a que alguns teóricos chegam a considerar pós-moderna (Cf. Geertz:1978 e 1983; Cardoso de Oliveira:1988; Peirano: 1986). Assim, seus princípios e temáticas principais são recorrentes nos textos dos capítulos que o seguem, embora na maioria das vezes, implícita.

Se, com esta dissertação, tentamos uma aproximação com o mito católico de São João Batista, com o São João das fogueiras e dos balões, este processo no entanto, não ocorreu de forma imediata, instantânea. Embora nossa prática nos informe, com relativa facilidade, sobre os aspectos festivos de comemoração ao santo, quando passamos à reflexão sobre quem teria sido, no contexto

da tradição religiosa, este São João Batista, tão ruidosamente festejado, esta mesma prática não é mais suficiente, trazendo assim a necessidade de um trabalho mais minucioso de resgate e pesquisa. Foi este o nosso percurso: da festa ao santo.

Mesmo não tendo sido difícil "encontrá-lo" no texto bíblico, pois João Batista ocupa um lugar de reconhecido destaque nos Evangelhos, foi no entanto, trabalhoso "reconhecê-lo", embora não restassem dúvidas de que um era o outro. Mas eram um e outro.

É por isso que o nosso trabalho se divide em duas partes. A primeira nos aproxima da versão bíblica, do mito de João Batista em sua origem, como profeta e arauto da vinda de Cristo.

Assim, contamos com um primeiro capítulo inteiramente dedicado à teorização - de caráter marcadamente sociológico - a partir de Max Weber, do líder carismático e profético. A partir dessa conceituação, vemos como podemos construir, tomando como referência o texto bíblico, uma interpretação sociológica daquele personagem, tão salientado no conjunto escatológico cristão.

O nosso segundo capítulo, "Os Encontros da Tradição", tem uma intenção bem clara: procura descrever, a partir de uma leitura atenta dos Evangelhos bíblicos, a vida e os fatos que marcaram a passagem de João Batista na epopéia de Cristo. Nele, procuramos retomar as origens do mito, a partir da anunciação do seu nascimento, até as circunstâncias trágicas que cercaram a sua morte, passando pela apreensão do que seriam suas características de caráter mais pessoal, sua personalidade, seu estilo. Acreditamos que elaboramos um perfil um pouco diferente da história do santo, de

modo geral, associada à versão mais vinculada através do folclore , acessível nas situações de reprodução e difusão de sua mitologia , notadamente, na sua festa.

É precisamente este contexto de distribuição e reapropriação social e coletiva do mito, que trataremos na II Parte deste trabalho.

Sem perder de vista os processos desta dinâmica simbólica, compreendidos nos conceitos antropológicos de Rito e Festa, procuramos elaborar um capítulo no qual este movimento de apreensão de uma construção mítica é compreendido, como um processo de reordenamento da própria ordem coletiva envolvida.

Neste terceiro capítulo; "Santos: festas e rituais", procuramos compreender também o caso específico da inserção da tradição católica com seus santos e festas, na vida cotidiana rural do brasileiro, principalmente nos momentos de alegria e de fé.

Por fim, trazemos ao leitor uma versão particular , porque essencialmente local, (do nordeste do Brasil) da festa de São João. A partir da reconstituição e resgate da tradição já tão profundamente empreendidas pelos folcloristas, pudemos reconstruir o campo efetivo das práticas da festa de São João. Relacionando-as aos quatro maiores referenciais cosmológicos humanos (água, ar, fogo e terra), pudemos ver como o crente, festeiro ou o homem comum, vivencia a noite de São João, como ele compreende suas práticas e se referencia na tradição bíblica, realizando uma leitura do mito do santo de uma natureza radicalmente diferente daquela construída no texto da versão bíblica.

As nossas "Considerações Finais" são breves e embora não apresentem conclusões, no sentido positivo do termo, elas situam nossas dúvidas e questionamentos vindos à tona no processo de pesquisa e que não foi possível dissolver.

"Ainda que eu falasse a língua dos
homens, e falasse a língua dos anjos ,
sem amor eu nada seria".

(I Cor 13)

Uma Introdução Metodológica

"Vinde, desçamos e confundamos ali
a sua linguagem, para que um não
entenda a linguagem do outro".

(Gn 11.7)

A problemática desta introdução metodológica se inscreve na discussão atualmente em curso no âmbito das ciências sociais - notadamente na Antropologia - na qual os métodos, conceitos e até mesmo os paradigmas científicos vêm sendo rediscutidos.

Inserido nesta discussão, o trabalho científico vem sendo repensado e as relações de pesquisa, redimensionadas. Assim, nosso trabalho não poderia deixar de remeter-se a esta discussão que, antes mesmo de definir os rumos de uma pesquisa, pode informar acerca das escolhas e decisões do pesquisador, que certamente influenciarão estes rumos.

A fim de fundamentar metodologicamente nosso trabalho, buscamos conceitos e noções básicas oriundas de diversas tradições do pensamento ocidental, mas que organizadas num complexo metodológico, assumem interrelações que possibilitam ao nosso trabalho de pesquisa um contato mais satisfatório com o que procuramos compreender.

A princípio, concordamos integralmente com Roberto Cardoso de Oliveira quanto à possibilidade de con-vivência entre diversas heranças teóricas, conceitos e tradições até mesmo antagônicas: "Nas Ciências Humanas, e particularmente na antropologia, os paradigmas sobrevivem, vivendo um modo de simultaneidade, onde todos valerem à sua maneira (própria de conhecer), à condição de não se desconhecem uns aos outros, vivenciando uma tensão na qual a meu ver-nenhum dentre nós pode se furtar de levar em conta na atualização competente de sua disciplina e de seu ensino". (Cardoso de Oliveira: 1988:22-23).

Desta maneira, queremos expressar nosso sincero respeito pelas expressões teóricas que não forem adotadas no nosso trabalho. Se fizemos determinadas escolhas mesmo considerando a possibilidade do mútuo auxílio - isto se deve exclusivamente ao que nossas próprias expectativas desejam perceber. Evidentemente, o método aqui utilizado não é o único, nem se espera que ele seja exclusivo na abordagem dos fenômenos. Desejamos mesmo que as futuras abordagens sobre este tema apresentem diferentes percepções, suspeitas, conclusões.

Deste modo, acreditamos ultrapassar os limites do próprio conhecimento objetivista, na medida em que reconhecemos a finitude do conhecimento frente aos fenômenos. Assim, nosso trabalho não se pretende o fundador de uma verdade única e soberana, avassaladora das tentativas anteriores e doravante indiscutível série de veracidades. Antes, ela se acrescenta aos anteriores como um modo particular de perceber um fenômeno.

Inserida no projeto de reconhecimento das limitações do próprio conhecimento, a discussão sobre a Verdade assume um papel fundamental neste método. E este será o primeiro ponto que apresentaremos a fim de esclarecer nossa posição sobre um ponto decisivo na construção do método.

A - Uma Postura Perante a Verdade

É fundamental que o pesquisador compreenda inicialmente a historicidade do fenômeno que pretende conhecer, antes ainda, é preciso que ele reconheça que o fenômeno possui uma historicidade. É em sua integridade e globalmente, que o fenômeno deve ser considerado.

Neste momento, é importante que definamos o que estamos chamando de fenômeno até agora. Fenômeno (em grego "Phainonmenon") é o que se mostra, o que se manifesta, ou seja, o ente, mas o fenômeno pode mostrar-se de diversas formas, conforme sua aparência: é que em se mostrando, eles ocultam também um pouco do que são. Assim, é necessário ir além do que se mostra, pois é aí que reside o sentido do ser do fenômeno.

Esta condição de existência tanto dos fenômenos como do próprio homem, é marcada por uma série de limitações impostas a eles pela própria situação na qual eles se revelam. A sua existência é "factícia" ou seja, referente à facticidade. Estas "características fundamentais que possibilitam as várias maneiras de algo se tornar manifesto, realizado". (Spanoudis in: Heidegger: 1981: 11) , são também chamadas características ontológicas. Assim, a existência não tem relação com a acepção que habitualmente o situa como "realidade" em contraposição a "essência". Existência (ek-sistere ; ek-sistência), é "algo que emerge, se manifesta, se desvela" (Spanoudis, in Heidegger: 1981: 11).

Assim, para o método com o qual nos propomos trabalhar , é fundamental compreendermos o fenômeno na sua existência, na sua historicidade. Mas o pesquisador também dispõe de uma existência, de sua própria historicidade. Para compreender a historicidade alheia deveria ele se desvencilhar dos seus próprios referenciais existenciais, ou há alguma maneira de superar esta distância entre duas historicidades distintas? Inicialmente devemos ressaltar que, se estas questões se colocam, nós não podemos deixar de tratá-las, mas sem a pretensão de resolvê-las. Quanto ao distanciamento entre historicidade, acreditamos que algumas precauções no entanto, devem ser tomadas.

Para o pesquisador comprometido com as preocupações inerentes ao processo compreensivo, a sua própria condição histórica jamais deverá ser anulada, "ao contrário, ela é resgatada como condição do conhecimento. Conhecimento que, abdicando de toda objetividade positivista, realiza-se no próprio ato de "tradução". (Cardoso de Oliveira: 1988:21).

Tradução sim, pois a experiência é tomada sempre como textos, como conjuntos simbólicos originais, específicos, que devem receber uma tradução a fim de "exibir as significações internas dos comportamentos". (Bruyne: s/d: 139). É pela via desta explicitação que o fenômeno deve ser considerado.

Trata-se antes de tudo, de uma "reeducação do olhar" , para que o conhecimento histórico se subordine ao conhecimento ontológico. Paul Ricoeur (1978; 1983; 1987) propõe que partamos de um dos planos em que esta compreensão ontológica/originária se exerce, a linguagem, a fim de que se passe do compreender como um modo de conhecimento para o compreender como um modo de ser. Assim o fenômeno é reconhecido no seu tempo histórico, mas não é reduzido à sua historicidade: a preocupação com o ontológico restaura o fenômeno , resgatando a importância da historicidade, mas sem superestimá-la .

Este é um ponto onde o método oferece o primeiro grande salto para uma nova dimensão dos "fazer" como atitudes reveladoras do próprio ser. A compreensão deixa de ser "do outro", e a partir de então o pesquisador torna-se capaz de "se ver a si próprio , de amar-se, de tornar-se estranho a si mesmo, de tornar-se ansioso e de auto-avaliar-se". (Martins: 1983:37), ou seja, enquanto procura conhecer, se conhece.

Mas, antes de continuar desenvolvendo os conceitos deste método, convém esclarecer qual ele é. "Hermeneuein era nos gregos a arte de anunciar, interpretar, explicar. Daí Hermes o deus que traz as mensagens dos deuses para os homens. E Hermes não apenas comunica, mas decifra, torna compreensíveis os desígnios dos deuses. Assim que o sentido fundamental da hermenêutica sempre foi o de trazer o sentido de um outro "mundo" para o próprio". (Stein:1987:80-81). O método, portanto, é o Hermenêutico.

Na obra "Paradoxos da Racionalidade" (1987), Ernildo Stein revela aos leitores uma interessante análise do sentido que a hermenêutica assume na modernidade, a partir de Lutero. Até então, a hermenêutica não havia assumido um sentido na tradição científica.

Lutero foi quem inaugurou a tradução da Bíblia, introduzindo no âmbito das discussões teológicas, o aspecto da livre interpretação da obra, livre dos domínios e dos laços de autoridade da cristandade do seu tempo, instaurando a subjetividade na interpretação do sentido do texto.

Para Stein (1987), a tradução da Bíblia é o "monumento à hermenêutica": "Abrira-se o livro do mundo nos tempos modernos, com a ciência, e Lutero abrindo o livro dos livros para a livre interpretação, inaugurava condições novas e definitivas para a ciência que acompanha a leitura: a hermenêutica" (Stein:1987:80). A tradução de Lutero é diferente e inovadora, não só porque abriu a Bíblia para línguas vivas e contemporâneas, mas porque a rege um novo princípio hermenêutico onde atuam a liberdade e a subjetividade.

Mas, voltemos às questões principais e concernentes ao

método hermenêutico. Já podemos perceber que, para a hermenêutica, as diferenças de temporalidades, ou existencialidades, entre o intérprete/pesquisador e o texto/tema, antes de surgir como uma dificuldade é considerada como inerente e comum a todos os processos de interpretação.

Interpretar os fenômenos culturais com sua historicidade plena de variados matizes seria extremamente difícil se não houvessem, no âmbito do próprio método hermenêutico, formas de apreender o fenômeno, ainda que provisoriamente, num modelo que se realizasse no social e que de certa forma, pudesse pautar as próprias análises do investigador.

A hermenêutica, enquanto prática do exercício da compreensão, realiza um difícil porém fundamental movimento, que busca esta aproximação do que se pode chamar de formas sociais puras, tipos ideais. Este procedimento, também conhecido por redução eidética (eidos = essência) visa captar a essência mesma das coisas, afastando as capas que o fenômeno desenvolve para, em se revelando, permanecer por se revelar. O que interessa ao hermeneuta é a visão da essência do fenômeno, o seu invariante, sem o qual fica impossível suportar a existência do fenômeno, ou seja, os elementos necessários, básicos, fundamentais e constituintes de sua existência. A eidética "implica, em suma, a atualização de esquemas inteligíveis que prestam conta do real deixando-se "habitar" pelo que é observado para captá-lo por "intuição", o que supõe um esforço crítico de redução, um esforço de imaginação constante". (Bruyne: s/d:77).

No entanto, a construção do tipo ideal não é alheia aos elementos da própria realização fenomênica: ela é sempre referente

ao contexto onde se explicita, ou seja, "em sua individualidade e no modo irreduzível de sua aparição" (Scherer, cf. Bruyne : s/d:76) Esta apreensão do que Bruyne (s/d) chama de "totalidades explicativas" é necessariamente como dissemos, referente aos "motivos, às intenções, aos projetos dos atores a partir dos quais essas manifestações se tornam significativas". (Bruyne: s/d: 141).

Funcionando como referência abstrata para o pesquisador, a redução eidética possibilita, na prática, uma primeira e fundamental aproximação entre o leitor e o texto, embora se deva ter sempre consciência de que a essência do fenômeno é jamais atingível.

Este é outro aspecto que fica evidente no método hermenêutico: a fronteira entre o "dizível" e o "indizível" vai marcar a constante sensação de incerteza que o persegue a partir do reconhecimento da inatingibilidade da essência e da Verdade dos fenômenos. Isto, porque a hermenêutica reconhece que a cultura, "documento em ação". (Geertz: 1978) revelado no discurso, pode assumir diversas linguagens. O modelo antropológico deve descobrir o valor-de-posição dos elementos na estrutura linguística, articulando-a com a realidade da linguagem intersubjetiva, isto significa que, a fim de descobrir a diferença entre o que se disse e o que se quer dizer, o antropólogo hermenêutico deve interpretar este discurso/texto de acordo não só com a estrutura simbólica geral do texto (sua historicidade), como também na sua própria relação com este texto. Trata-se de resgatar o dito de cada discurso, apreendê-lo em movimento e fixá-lo pela redução - em termos perduráveis. A presença do leitor no processo de interpretação enfim, não só é resgatada como reconhecida como imprescindível.

Enfim, a interrelação entre o pesquisador e o texto é considerada numa perspectiva radicalmente diferente da positivista tradicional onde o primeiro surgia como um elemento estranho no processo de pesquisa, em uma situação tão desconfortável, que levava a mil malabarismos a fim de que sua presença passasse o máximo despercebida dos fenômenos, pois só assim se conseguiria uma apreensão confiável.

Baseada na experiência, a relação intersubjetiva percebida pela hermenêutica pode ser resumida pela compreensão do filósofo alemão Martin Buber, em sua obra "Eu e Tu" (1979). Aqui a atitude humana é tida como dual, referente a pares de palavras-princípios que anunciam relações e fundamentam existências que se estabelecem entre os homens. A relação Eu-Tu é originária ou seja, ela situa-se nos primórdios da existência humana, que aos poucos é substituída pela relação do Eu, incompleto, com o Tu, ou Isso. O Tu, é resultado da relação do homem com o homem. Já o Isso é fruto de uma tentativa de conhecimento, de posse.

Assim, a relação Eu-Tu "realiza a vida do homem" (Siedekun 1979:62), pois quando Tu se encontra com outro Tu, este primeiro se encontra consigo mesmo. Como encontro, como relação, "desvela-se essencialmente (...) um ser dialógico. Essa é uma atitude radical do ser humano" (Siedekun: 1979:62). Assim, na reciprocidade entre os Tu a relação é total, posto que é espontânea, fruto de uma aspiração que se realiza.

O Eu-Isso funda a relação com os objetos, repletos de passado, de privação de presença: "O essencial é vivido na presença as objetividades no passado" (Buber: 1979:15). É por isso que Buber

afirma que o mundo do Isso é o mundo do domínio do homem, que o experiência separado, destacado dele: "A palavra-princípio Eu-Isso é fundamento do relacionamento objetivante, não é fonte de comunicação, pois leva, dentro do seu íntimo, a força da separação". (Siede - kun: 1979:63).

A separação entre sujeito-objeto, síntese do pensamento objetivado surge quando, sob a forma primitiva, o homem se diferencia da natureza. Buber (1979) traz com admirável poesia a metáfora da árvore, que transcrevemos aqui:

"Eu vejo a árvore". Esta é a expressão não mais da relação "Homem-Eu e a árvore-Tu, mas estabelece a percepção da árvore-objeto pelo homem-consciência. A frase erigiu a barreira entre sujeito e objeto: a palavra princípio Eu-Isso, a palavra da separação, foi pronunciada". (Buber: 1979:26). A vida do primitivo, tomado aqui como o originário/ontológico, seria a experiência do ente realmente vivenciado, quando a relação com o Tu seria integral.

Embora reconheça que a experiência intersubjetiva do processo de compreensão no âmbito da análise hermenêutica não resgataria por si só a plenitude da relação integral do homem, e experiência interpretativa é considerada sempre como uma auto-compreensão, auto-elucidação do sujeito que interpreta.

Assim, a reação primordial intersubjetiva de Buber (Eu-Tu) não surge como meta para o hermeneuta. Ela é antes um parâmetro que permite à análise reconhecer o nível de relação entre o texto e o leitor, que se interpenetram e se recriam: "Não somente o sujeito deve tornar-se consciente dos pressupostos que ele fez atuar nas suas interpretações, como ainda deve descobrir os critérios que

lhe permitirão escolher princípios de interpretação adequados e ser capaz de explicar as razões da suposta validade destes critérios. O problema que aqui se coloca é aquele de uma situação interpretativa privilegiada". (Ladrière:1977:41)

Já pudemos perceber como a postura hermenêutica se revela sensível ao problema da Verdade. Na relação intersubjetiva que se desenvolve entre o leitor e o texto, muitas questões já nos saltam os olhos. Primeiro, a necessidade de situar o texto no seu contexto, num olhar subjetivo, pessoal, que remeta a outro olhar subjetivo (o do texto) e, uma consciência histórica, que por sua vez, remete a outra temporalidade, levando assim o leitor a uma situação de eterna suspeita entre o que vê e o que percebe que não se revela. Porque a ação simbólica assume uma variedade infinita de sentidos, alguns jamais apreensíveis. É no esforço de compreender o fenômeno no que ele tem de fundamento, de ontologia, que o leitor constrói tipos ideais, através da redução que ele pode efetivar na multiplicidade de formas que o fenômeno revela. Antes como um "modelo para compreender", como bem disse Weber (1986), os tipos ideais, como formas sociais puras, possibilitam ao leitor um primeiro contato com a essência do fenômeno que este deseja compreender, essência esta que não se esgota, não se extingue, posto que no processo de conhecimento, o pesquisador se percebe cada vez mais perto e longe da essência que deseja alcançar, já que, por ser múltiplo, o fenômeno jamais se revela na sua integridade. Além disso, num segundo momento, o próprio leitor já não é mais o mesmo e sua interpretação por conseguinte, exige constantes atualizações.

B - O Processo Compreensivo/Interpretativo

Martin Heidegger (1981) situa duas maneiras fundamentais

dos homens se relacionaram com os entes (os fenômenos). Um, sem envolvimento, afastado do vivenciado e portanto objetivado (O Eu-Isso de Buber) e um outro no qual este relacionamento comporta um mútuo envolvimento entre as subjetividades. Em sua obra, ele procura descrever a tomada de consciência do mundo que se opera no ser, ou seja, como ele experiencia o mundo. A experiência vai fornecer -segundo Heidegger e toda a tradição hermenêutica - os dados originais a partir dos quais se pode trabalhar. Anterior a qualquer teorização sobre ela, a experiência surge como condição inicial do processo de conhecimento.

No processo compreensivo, o que temos diante de nós é uma relação entre duas subjetividades/historicidades, na qual é fundamental que esta experiência seja considerada na plenitude destas subjetividades. É preciso pois, "inteirar-se de todo um relaciona-mento vivo de um sujeito com o assunto que aborda, de forma direta ou indireta, um relacionamento do qual, de certo modo, partilha também o intérprete". (Rehfield, 1988:08).

Este relacionamento, porém tem seu primeiro momento no reconhecimento do fenômeno, por parte de quem o observa. Pautando suas primeiras reflexões no sentido de descrever o fenômeno, para o intérprete se faz necessário" em primeiro lugar, substituir as construções explicativas pela descrição do 'que se passa' efetivamente do ponto de vista daquele que vive tal ou qual situação concreta ". (Scherer, Cf. Bruyne: s/d:76).

1) Desta maneira, a descrição surge como necessidade prévia do método, a partir do "observar": "Esta descrição nos leva a interpretar o objeto pelo próprio objeto" (Coimbra:1972:16). Neste prí-

meio momento há que se admitir que o horizonte do intérprete (historicidade/subjetividade), lhe fornece uma gama de preconceitos os quais seriam impossíveis de serem excluídos. Este problema deve ser resolvido na própria discussão hermenêutica, pois a descrição não pode pré-julgar, "em relação ao objeto é neutra, rigorosa e inflexivelmente descritiva". (Coimbra: 1972:16).

De fato, na própria tradição hermenêutica pode-se observar uma preocupação em reabilitar o conceito de preconceito, que neste caso não tem a conotação negativa corrente. "O preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo em sua abertura para o distante. Desta relação entre o eu e o outro, o conceito de preconceito recebe seu último toque dialético: é na medida em que eu me transporto no outro, que levo meu horizonte presente, com meus preconceitos. É somente nesta tensão entre o outro e eu mesmo, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor que o preconceito se torna operante, constitutivo da historicidade". (Ricoeur, cf, Cardoso de Oliveira: 1988:21-22).

O pré-conceito surge então como momento da pré-compreensão, quando o intérprete percebe as razões que levaram o autor a escrever o que escreveu, esclarecendo o sentido do texto. Esta pré-compreensão pode ser resumida na frase de Habermas (1987), ela é "ter-a-ver com o mesmo assunto", é o momento em que os horizontes se percebem, um ao outro.

A pré-compreensão necessária a que se percebe o fenômeno é levada por uma "conaturalidade"¹ que leva a uma relação existenci

1 - O conceito de conaturalidade (Ladrière 1977) expressa com clareza o sentido que persegue a relação intérprete-texto. De fato, desde a concepção do fenômeno ao instante da interpretação é esta conaturalidade entre naturezas que permite a comunicação viabilizadora do projeto compreensivo. É o que Rehfield (1988) chama de "relevância comum", e Habermas (1987) chama "ter-a-ver com o mesmo assunto".

cial que se estabelece entre o leitor e o próprio fenômeno (Cf Ladrière;1977; Ricoeur; 1978; Rehielfield:1988; Peirano;1986).

Se a descrição inicial não mostra o fenômeno, não o revela em sua plenitude, sua observação exige um afastamento, um distanciamento necessário a que a própria redução eidética seja possibilitada. Mas este afastamento não é linear, é de distanciamento e de aproximação; a cada um destes movimentos, o leitor vê seu horizonte se fundir ao do fenômeno.

Assim, o distanciamento reflexivo surge como uma condição da compreensão que consiste em tomar as evidências do fenômeno por dúvida para não ser enganado por elas: "Cerçada na sua distância, a coisa só se torna acessível pela mediação do afastamento. Permece exterior e só pode nos atingir na visão, sentido do longo. Ela se dá, sem dúvida, sem resquício, segundo todas as suas virtualidades, em todos os seus perfis, mas permanecendo sempre distante, encerrada no brilho de sua aparência; ela vem até nós mas não nos concerne. Não obstante, se podemos encontrá-la, é porque, entre ela e nós, há conaturalidade, é porque nós mesmos estamos, por um lado do nosso ser, aquele mesmo que nos conduz no visível, colocados no meio do mundo, coisas entre coisas." (Ladrière;1977:216).

O exercício hermenêutico desemboca no que Ricoeur chama de fusão de horizontes, esta intercomunicação de subjetividades inevitável no processo de compreensão; penetrando no mundo do outro com o nosso, assumimos nossos preconceitos. Assim, a questão do preconceito não se resolve, mas é dissolvida no próprio contexto da fusão de horizontes, espaço onde as articulações de entendimento se realizam a partir de possibilidades de experiências potenciais.

Enfim, a fusão de horizontes, representada pela comunicação hermenêutica, possibilita uma modificação da própria essência do leitor, tornando viável uma investigação das próprias possibilidades do investigador: "La hermenêutica creativa cambia al hombre " (Eliade, 1971:191).

A peculiaridade do método hermenêutico no qual a identidade entre o sujeito e o objeto são reconhecidos, leva ao que chama-se círculo hermenêutico. Considerando que nos processos de compreensão estão sempre presentes os contornos de uma pré-compreensão, o círculo consiste no reconhecimento de que a cada interpretação, a compreensão anterior do fenômeno se torne mais precisa e mais clara, abrindo assim novas possibilidades de interpretações que surgem como novas pré-compreensões.

Assim, clarificando "through reflection the mystery of what in somehow already, but incompletely, understands" (Colburn : 1986:369) o círculo hermenêutico surge surge como o caminho que, com a dialogia, permite o auto-reconhecimento e a compreensão. Esta por sua vez, nunca é alcançada completamente. A hermenêutica surge exatamente deste ponto: a dificuldade de interpretação e da compreensão humanas. Percorrendo do constituído (realidade do fenômeno) ao constituinte (essência do fenômeno); "Essa análise contesta portanto, as aparências empíricas mas, no mesmo movimento, as explica; essas aparências podem bastar para a prática, mas não constituem um conhecimento "científico", um conhecimento das razões e da evolução dessa prática" (Bruyne: s/d:75)

No movimento de interpretação podemos distinguir dois atores, o leitor/intérprete e o autor/texto. São portanto, duas his

toricidades/subjetividades envolvidas. Se, no processo compreensivo, nós, intérpretes, podemos perceber o ser interpretado, como então situar nossa subjetividade, como leitores? Esta, a partir da clarificação que aos poucos vai adquirindo sobre o fenômeno, vê modificar-se diante de si o texto interpretado. A sua compreensão pode ser capaz de alcançar, neste momento, o horizonte do próprio autor, percebendo talvez alguns elementos que tenham passado despercebido num primeiro momento.

A sua interpretação é cíclica, girando entre a decodificação e a recodificação simultâneas. Esta "circularidade dialética", como a chamou Ortiz-Osés (1986) ocorre entre a empiria e a compreensão, levando cada interpretação a novas "interpretações e contribuindo, deste modo, para o progresso, lento mas seguro, das ciências humanas" (Rehfield:1988;10). Este otimismo é também presente em Ricoeur, que define este círculo como "vivo e estimulante. É preciso crer para compreender: jamais, com efeito, o intérprete se aproximará do que diz seu texto se não viver na aura do sentido interrogado. E, no entanto, só compreendendo é que podemos crer" (Ricoeur: 1978:251).

C - O Método Hermenêutico e o Estudo dos Mitos

A questão central da hermenêutica é o mundo da obra, ou seja, o texto repleto de significados que emerge ao mundo pela linguagem. O texto seria então o novo paradigma da cultura, tendo "sua contraparte no discurso que, considerado como "evento de linguagem" e como "uso linguístico", refere-se tanto à língua escrita quanto à falada. Constituindo um campo onde todas as mensagens são trocadas, o discurso não possui somente um mundo, o da pessoa que fala, mas

também um outro, o da outra pessoa, o do interlocutor para o qual a mensagem foi endereçada. Esses dois mundos ou horizontes fundem-se no exercício da comunicação" (Cardoso de Oliveira, 1988:191-192).

Fundamentado neste exercício, o texto é o espaço da comunicação entre o intérprete e o autor, e funciona como um "meio exteriorizante e articulador de uma vida significativa, aberta à comunicação" (Ladrière:1977:04). Assim, os textos são realidades referenciais que conduzem a um sentido simbólico não perceptível de início.

"Precisamos compreender como as intenções e as ações dos atores se projetam nos signos exteriores, cujo vestígio pode se conservar, a maneira como vêm a depositar-se nos suportes transmissíveis através do tempo. Se conseguirmos elaborar tal teoria, teremos à nossa disposição um instrumento que nos permitirá ascender dos signos às ações e intenções dos atores, ou seja, dos acontecimentos à sua significação". (Ladrière:1977:35). A interpretação consiste em trazer à luz, níveis de significação encobertos, revelados através da linguagem.

"Símbolo" é uma palavra técnica da língua grega, significa "pedaços de recordação": "um anfitrião dá a seu hóspede a chamada 'tessera hospitalis', ou seja, ele quebra um caco no meio, conserva uma metade e dá a outra ao hóspede, a fim de que, quando daí a trinta ou cinquenta anos um sucessor desse hóspede vier de novo à sua casa, um reconheça o outro pelo coincidir dos pedaços em um todo. Um antigo passaporte: este é o sentido originário do símbolo. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido". (Gadamer:1985:50).

Considerado como uma estrutura de significação em que o sentido direto, primário, literal, designa um outro, só apreensível através do primeiro, para a hermenêutica, o símbolo surge como o elemento de análise por excelência.

Enquanto no signo há um equilíbrio entre significado e significante, no símbolo há o desequilíbrio, pois ele participa do mundo humano de significação. É este aspecto de desequilíbrio que, para Ricoeur(1983) dota o texto de uma distância fundamental no processo interpretativo. Ele traz consigo o distanciamento ressaltando a historicidade da experiência humana; "comunicação na e pela distância"(Ricoeur:1983:44). No que lança como horizontes de significação, apontando o novo no horizonte do velho, ele oferece o distanciamento que, para Ricoeur, não é apenas condição do método, mas é constitutivo do fenômeno do texto.

Implícito neste horizonte de significações, o texto é apreendido não apenas no horizonte de quem o lê, mas também, como bem lembra Cardoso de Oliveira(1988), pelas diferentes leituras que possam ser realizadas até pela mesma pessoa, conforme os próprios limites do processo de compreensão. Este processo então pode ser resumido na seguinte citação de Jurgen Habermas(1989):

"O intérprete compreende então a significação de um texto na medida em que descobre por que o autor se sentiu no direito de apresentar determinadas afirmações (como verdadeiras), reconhecer determinadas vivências (como sinceras). O intérprete tem de aclarar para si o contexto que tem de ter sido pressuposto pelo autor e pelo público contemporâneo como saber comum, para que naquela época não precisassem aparecer aquelas dificuldades que hoje o tex-

to nós apresenta, e para que pudessem aparecer entre os contemporâneos outras dificuldades, que para nós, inversamente, parecem triviais. "Somente sobre este fundo de elementos cognitivos, morais e expressivos da provisão cultural do saber, a partir do qual o autor e seus contemporâneos construíram suas interpretações, pode-se tornar manifesto o sentido do texto. Mas, por outro lado, o intérprete nascido mais tarde não pode identificar estes pressupostos se ele não toma posição ao menos implicitamente com respeito às pretensões de validade vinculadas ao texto" (Habermas:1987:89).

Mas é preciso também não perder de vista na análise linguística a referência à ontologia, sob pena de se absolutizar o estudo hermenêutico à análise semântica. A semântica deve se integrar à ontologia pela via de reflexão.

É justamente na procura de formas simbólicas significativas que a antropologia vem abrindo espaço para os "textos" possibilitando a formação de um grupo de discussão acadêmica onde a preocupação autoreflexiva, ou dialógica, ou pós-antropológica ainda, ou como antropologia interpretativa, que surge não como escola ou gênero, mas como um âmbito de influências, preocupações, debates, etc. (Cf Peirano:1986).

Para esta nova antropologia (se é que assim podemos chamá-la), a "cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem. Existem enormes dificuldades em tal empreendimento, abismos metodológicos(...) Mas olhar essas formas (...) é pelo menos entrever a possibilidade de uma análise que atenda à sua substância, em vez de fórmulas redutivas que professam

dar conta dela (...) as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas". (Geertz:1978,321).

Assim, através do individualmente coletado e coletivamente perceptível, a antropologia absorve a impossibilidade de uma compreensão absoluta de todos os sentidos da história. A exegese, ou seja, a compreensão de um texto a partir de sua tradição, tem necessariamente que perceber as estruturas que dão significação a este texto, baseando-se no que ele pretende dizer. A exegese é o fundamento do movimento da aproximação do leitor com o texto, movimento este que traz consigo a marca da subjetividade. Assim, a compreensão do intérprete pode perceber não só o que poderia haver escapado do autor, mas seu próprio horizonte é posto à mostra para o fenômeno.

A exegese é o espaço do diálogo de intersubjetividades onde o estranhamento reflexivo pode permitir a identificação e a fusão entre os horizontes. Ela resume o momento de afastamento e aproximação, próprias do círculo da compreensão hermenêutica.

Na experiência religiosa, a prática hermenêutica focaliza o homem no contexto de sua cultura, do mesmo modo como procede com os textos não-sagrados.

Assim, as expressões simbólicas religiosas são consideradas no contexto do seu próprio universo, no seu próprio "plano de referência" (Eliade:1971). Os mitos, expressão simbólica específica deste plano de referência, expressam modos de ser, de uma conduta específica. Inserida numa "totalidade dificilmente apreensível de

modo direto e imediato pela consciência discursiva, o mito sintetiza, recorrendo ao símbolo, conteúdos que se referem às mais profundas aspirações do ser humano: sua sede de absoluto e de transcendência, sua deslumbrada busca de plenitude" (César, 1986:37-38).

Assim, a experiência religiosa do mundo, numa visão de mundo maior, condensa as próprias estruturas da consciência religiosa humana, a compreensão desta estrutura e dos próprios mitos se insere na procura de uma compreensão cada vez mais ampla do próprio homem; o mito atua como uma "realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma "criação": descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir. O mito só fala daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente(...) Os mitos revelam, pois, a actividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, "sobrenaturalidade") das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e freqüentemente dramáticas eclosões do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo e o que faz tal como é hoje," (Eliade:1986: 12-12).

Quando falamos em mito, é necessário esclarecer em que sentido o fazemos, face à ambiguidade que o termo vem tomando. Há um primeiro sentido, corrente no senso comum cotidiano, fruto ou de "cambiante metaforismo literário ou do falseamento de senso comum" (Morais:1988:70), de conotação "negativa", onde o mito assumiria o papel de ilusão, engano, engodo. A obra de Cassirer, "O Mito do Estado" mostra como o domínio do período nazista recorreu a mitos como herói, nação (Cf César:1988). No entanto, ainda conforme César (1988), o uso negativo do termo mito, seja por engano

ou mistificação, decorre de erro na decifração do mito, e não do mito mesmo.

O sentido positivo, no qual o mito surge como potencialidade criadora, história verdadeira, e "sobretudo altamente preciosa, porque sagrada, exemplar e significativa" (Eliade:1986:09), pode também ser tratado como o sentido restituente do sentido ontológico do mito, como propõe Moraes (1988): "Enérgico movimento humano que busca restituir a unidade garantidora, que busca restituir o equilíbrio essencial da percepção da realidade. Eis porque dizia há pouco que o mito não é apenas debruçar-se em passiva tristeza sobre algo perdido (uma elegia), mas a resistência em se aceitar a perda. Trata-se, portanto de uma atitude restituente. O que difere muito dos chamados "mitos contemporâneos", porque resultam, como veremos, de atitudes substituintes."

Ora, atitude substituinte é o que dá origem ao sentido negativo da aceção hoje corrente do "mito" (Moraes,1988:72).

É precisamente este sentido restituente que o nosso trabalho adota. O resgate da porção mitológica de uma expressão cultural religiosa é também a procura pelos significados submersos do próprio sentido ontológico da experiência religiosa humana.

A dificuldade da compreensão reside precisamente na fusão dos horizontes, este momento de comunicação que vai estabelecer as conexões próprias do homem na sua percepção do mundo. É pela especificidade da representação da esfera sagrada que esta tarefa se torna mais difícil, pois ela "é até mais do que uma realização simbólica: é uma realização mística. Algo invisível e ine

fável adquire uma forma bela, real e sagrada" (Huijzinga:1980:17).

A esfera do sagrado ultrapassa a concepção do mundo e da existência atingindo os limites mais práticos e efetivos da vida cultural: "Os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real" (Geertz:1978:144).

Se reconhecemos a dificuldade de proceder uma análise de tipo interpretativo no caso específico do nosso trabalho, de certa forma também prevenimos o leitor contra possíveis falhas interpretativas às quais nossa análise possa incorrer. No entanto, se permanecemos neste caminho, foi por compreender que a introdução da hermenêutica na antropologia só pode abrir seus horizontes enquanto disciplina. Roberto de Oliveira já afirmou também a sua crença nesta abertura, e como ela foi vital para a renovação da própria disciplina. A citação que se segue é precisa quanto a esta questão, e finalizará nossa introdução metodológica:

"Minha posição pessoal é a de que o enxerto do problema hermenêutico na disciplina veio efetivamente a enriquecê-la na medida em que, graças ao exercício contínuo da suspeita (da teoria, do autor, da exclusividade do conhecimento científico, etc.) introduziu uma perspectiva crítica sistemática sobre as diferentes modalidades do saber. Diria que a consciência hermenêutica nela enraizada, tirou-lhe o vazo dogmático, tornando-a uma disciplina sensível não apenas à relatividade de culturas outras que a do pesquisador - e sobre as quais tradicionalmente se debruça -, mas também às "cultu-

ras" interiores à disciplina, isto é, aos seus paradigmas. Finalmente tornou a questão epistemológica um problema de consideração inevitável para qualquer investigação etnográfica que se pretende contemporânea e consistente com a atualidade (modernidade ou pós-modernidade, não importa) da Antropologia". (Cardoso de Oliveira:1988 : 102-103).

I PARTE

SÃO JOÃO NA VERSÃO BÍBLICA

Capítulo 1 - Carisma e Profecia

"Enquanto durar a terra não deixará de haver sementeira e ceifa ,
frio e calor, verão e inverno, dia
e noite".

(Gn 8.22)

A - A Relevância das Análises Weberianas

Este capítulo pretende destacar a análise weberiana de Carisma e Profecia, desenvolvida na obra "Economia e Sociedade" (1984), a fim de basear nossa análise sobre o personagem mitológico profético da tradição católica, São João Batista. Incorporaremos também à nossa análise a contribuição de dois pesquisadores contemporâneos um americano, outro francês, ambos de grande representatividade no pensamento social. Tratam-se de Clifford Geertz (1983) e Pierre Bourdieu (1987), que revisitaram a sociologia weberiana retomando sobretudo as questões relativas ao fenômeno do carisma, acrescentando seus próprios pressupostos analíticos.

Extremamente solicitado e constantemente atualizado, o conceito weberiano de carisma é um dos que possui mais vigor na obra sociológica de Weber. As constatações desta afirmação dispensam maiores comentários, já que o "carisma" é um conceito de expressão notadamente sociológica mas que encontra releituras no âmbito de diversas ciências humanas, como a psicologia, a ciência política, a filosofia, a antropologia e na própria sociologia.

Os estudos de religião, política, sociologia, economia e áreas afins, constantemente se defrontam com fenômenos sociais de uma ordem diferente da habitual.

Geralmente as formas nos quais estes fenômenos se evidenciam são a dominação e o poder, e trazem consigo uma marca ineqüívoca: o carisma.

Carisma, que quer dizer "graça" é um termo tomado da

terminologia do cristianismo primitivo. Segundo o próprio Weber, quem primeiro empregou este conceito foi Rudolf Sohm, historiador da Igreja e jurista, em sua obra "Direito Eclesiástico" (Kirchenrecht).

No entanto, toda a terminologia do carisma apenas se rá desenvolvida posteriormente, quando Weber elabora sua obra de maior fôlego e importância "Economia e Sociedade" (1ª ed., 1922). De lá até os nossos dias muita coisa já se escreveu sobre carisma, mas sua obra permanece como fonte inextinguível, e como referencial básico para as demais análises. Weber perseguiu no decorrer dos seus estudos sobre religião, a força histórica das doutrinas e crenças, que revelam como arquétipos os tipos carismáticos emergentes em períodos de crise ou instabilidade em estruturas sociais administradas por corpos institucionais debilitados, fundados para suprir a satisfação das necessidades cotidianas.

Nesta tarefa, ele percebeu que o trabalho religioso se identifica muito com as necessidades dos indivíduos e grupos. Desta maneira, Weber se afasta definitivamente das teorias de religião anteriores, que as reduziam a meros reflexos da economia e da sociedade.

O campo da análise religiosa foi o espaço onde ele pôde visualizar um tipo ideal: o líder carismático. Como sabemos, os tipos ideais formam o principal conceito analítico do método weberiano, e procuravam permitir a análise da realidade a partir de "quadros de pensamento" nos quais elaboramos intelectualmente um "conceito limite":

"Se queremos tentar uma definição genética do conteúdo

do conceito, apenas resta a forma do tipo ideal, no sentido anteriormente estabelecido. Trata-se de um quadro de pensamento, e não da realidade histórica, e muito menos da realidade "autêntica", e não serve de esquema no qual se pudesse incluir a realidade à maneira de exemplar. Tem antes o significado de um conceito limite puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes, e com o qual esta é comparada" . (Weber: 1986:109).

De partida, podemos perceber a preocupação de Weber em esclarecer que seu tipo ideal surge como uma tentativa de aproximação do que ele resolveu chamar "conceitos genéticos", com o objetivo de facilitar o trabalho do estudioso, que se distanciaria dos aspectos marginais e tangenciais dos fenômenos e partiria para os elementos internos, centrais, constitutivos e realmente significantes que falassem pelo fenômeno . Assim, para o próprio Weber, "a construção dos tipos ideais abstratos não interessa como fim, mas única e exclusivamente como meio do conhecimento": (Weber:1986:108)

Deste modo, toda sua obra foi pontilhada por tipos ideais. A cada construção de um novo tipo, os fenômenos que o compunham eram rigorosamente analisados, o que resultou na riqueza indiscutível do legado weberiano.

Quanto ao líder carismático, não foi diferente. Weber o analisou profundamente, e o que se produz atualmente tanto em sociologia quanto em antropologia ou ciência política são referenciais constantes a seu conceito.

B - O Conceito Weberiano de Carisma

O carisma é essencialmente um dom, uma graça que se revela nos seus portadores. Ele não é exclusivo da esfera religiosa, e embora se revele no seu estado mais "puro" na religião, é um fenômeno universal.

Weber trabalha o conceito de carisma com a preocupação constante com as axiologias. Ele compreende a importância de preservar os conceitos das construções axiológicas que são malignas e não interessam à sociologia, o que realmente deve interessar ao sociólogo são as construções, também chamadas "entendimento" ou "intuição", elaboradas e apropriadas internamente pelos que nelas crêem. Os tipos conceituais devem, portanto, ser construídos a partir da elaboração que os adeptos fazem deles - os conceitos, no caso -, e não a partir da leitura do sociólogo.

Quando Weber elabora seu conceito de "carisma", desenvolve-o na sua forma "pura", ideal, mas ele mesmo ressalta a dificuldade de se encontrar, na realidade histórica o conceito no qual foi desenvolvido. De tão rica e diversificada, a história oferece os meios para a construção dos conceitos, mas esta mesma riqueza rouba do tipo ideal sua precisão quando a uma identificação imediata na história.

Talvez por essas dificuldades, a definição weberiana do tipo carismático é considerada por alguns estudiosos como extremamente limitada, pois "acumula as características discriminatórias embora reconhecendo que "elas não são claramente definíveis", e

que nunca existem universalmente (mesmo em separado)". (Bourdieu : 1987:80) .

A crítica de Bourdieu encontra resposta nas análises de Geertz sobre o conceito de carisma. Ele critica o que resolve chamar de "incerteza referente" desse conceito, ambiguidade que resulta numa tensão aparentemente irreconciliável, o que não impede a ambos de reconhecer o vigor deste conceito, que reside precisamente nas possibilidades que ele oferece para futuras e diversas reinterpretações, releituras.

No entanto, o próprio Weber reconhece a fluidez do seu conceito: "como em todos os fenômenos sociológicos. Os critérios de definição conceitual não são claramente definíveis (...). Esta oposição, clara no plano conceitual, é "fluida" na realidade (...). A distinção deverá ser buscada qualitativamente, em cada caso". (Weber, Cf. Bourdieu: 1987:80) .

Para Weber não só os tipos ideais sofrem dessa fluidez, mas a própria realidade também é fluida: "Pero con todo, estamos muy lejos de creer que la realidad histórica total se deje "apresar" en el esquema de conceptos que vamos a desarrollar". (Weber: 1984:173) .

Cabe portanto, ressaltar a definição weberiana de carisma: "Debe entenderse por "carisma" la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacéria

o de caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas - o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro - , o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe , caudillo, guía o líder". (Weber; 1984:193)

Trata-se portanto, de uma autoridade reconhecidamente poderosa e diferente, porque dispõe de poderes e potencialidades especiais e originariamente inexplicáveis. Esta qualificação o do ta de autoridade e dominação sobre seus liderados, sendo que esta dominação vai se caracterizar por uma chefia natural, em oposição às dominações de tipo burocrática ou tradicional, também analisadas por Weber. Diferentemente destes líderes, o poder carismático vai exercer "en virtud de una supuesta misión encarnada en su persona". (Weber; 1984:853).

Esta imprecisão quanto a origem do poder carismático , contida na teoria weberiana de carisma não foi poupada pelas releituras posteriores. Seguindo a linha destas críticas, o conceito se perdeu numa névoa que o envolveu durante muito tempo. A partir da origem "inexplicável" ou "extraordinária" do carisma, Weber teria aberto no seu conceito uma fresta por onde teriam se esgueirado interpretações as mais diversas. Clifford Geertz também percebe este deslize cometido por Weber ao deixar ambígua a fonte de poder do carisma;

"The concept of charisma suffers from an uncertainty of referent: does it denote a cultural phenomenon or a psychological one? At once "a certain quality" that marks an individual as standing in a privileged relationship to the sources of being and

a hypnotic power "certain personalities" have to engage passions and dominate minds, it is not clear whether charisma is the status, the excitement, or some ambiguous fusion of the two". (Geertz; 1983: 121).

Mas é preciso desde já esclarecer que Weber não pretendia destacar o carisma na relação efetiva entre os indivíduos. Como um poder gerado e alimentado no seio da própria sociedade, os limites e determinações deste carisma são próprios, internos da relação que se desenvolve entre o portador e carisma e seus seguidores, da crença destes na sua missão, condição essencial para a manutenção do carisma do líder.

É o reconhecimento da força da missão que dota de autoridade o portador do carisma, diferentemente do poder do eleito, que deduz deste fato seus direitos. Para a autoridade carismática é necessário contar com a confiança pessoal dos liderados na sua missão, heroicidade ou exemplaridade, e a obediência ao chefe depende deste reconhecimento.

Para que o carisma tenha eficácia e se firme enquanto dominação, é necessário que haja corroboração social com estas suas qualidades. Como atitude individual o reconhecimento não funda a legitimidade do líder, que é conferida pelo seu carisma. O reconhecimento é seu alimento e dever dos chamados.

No entanto, "el portador puede perder el carisma, sentirse "abandonado de su Dios", como Jesús en la cruz, mostrarse a sus adeptos como "privado de su fuerza". Su misión queda entonces extinguida, y la esperanza busca un nuevo portador carismático" (Weber; 1984:850).

O portador de carisma cujo mito interpretamos neste trabalho, o profeta João Batista teria também experimentado esta sensação de perda de carisma, de abandono. Isto ocorre no momento em que ele, já encarcerado por Herodes Antipas, envia alguns de seus seguidores a perguntar a Jesus se ele era por quem esperava, conforme anunciavam as profecias, confirmando assim o fim da sua missão profética. Recebendo a garantia de que era chegada a hora de abandonar o cenário profético de seu período, João Batista "se deixa", morrer, desiste de permanecer profetizando, até que é degolado por Herodes, por motivos "banais". O seu poder, derivado de sua missão, havia terminado, restavam a dor e o sofrimento que ele provavelmente sentiu ao perceber que era chegada a hora de "diminuir", enquanto Jesus recebia como seus, os antigos seguidores de João, que assim era definitivamente entregues à sorte e aos desígnios humanos.

Assim, a instabilidade do poder, típica da autoridade carismática a diferencia da dominação racional ou tradicional: "en cuanto fuera de lo común y extracotidiana (...) la [dominação] carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla (...) subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria. No conoce ninguna apropiación del poder de mando, al modo de la propiedad de otros bienes, ni por los señores ni por poderes estamentales, sino que es legítima en tanto que el carisma personal "rige" por su corroboración, es decir, en tanto que encuentra reconocimiento, y "han menester de ella" los hombres de confianza, discípulos, séquito; y sólo por la duración de su confirmación carismática". (Weber; 1984:195).

Se deste modo faltam-lhe condições para sustentar seu carisma, se as suas energias postas à prova não se reanimam, então ele deixa de ser enviado dos deuses. O chefe carismático é responsável não só pela sua missão, como pela manutenção de sua autoridade.

Bourdieu no entanto, propõe que se ultrapasse esta concepção weberiana, de que os fundamentos da autoridade carismática sejam apenas o reconhecimento e a corroboração. Para ele a autoridade do líder deriva essencialmente da capacidade que este líder possua de mediar as necessidades dos seus seguidores à sua mensagem religiosa, sendo que esta capacidade se refere à percepção e leitura que o líder vem a fazer do roteiro social no qual se insere. Esta leitura poderá lhe garantir um maior êxito e duração de seu domínio, pois na relação líder-liderados, o primeiro deles intercede como intérprete dos anseios e demandas do grupo, daí seu domínio se construir e se atualizar na esfera social.

Aquí, o reconhecimento da legitimidade weberiana deslocaria-se para as representações desta legitimidade. Bourdieu crê que é necessário perceber as interações, a estrutura das relações objetivas e as instâncias e formas que podem tomar estas relações. Para ele, as necessidades são o fundamento destas relações, que se expressam em demandas específicas.

O êxito da missão carismática depende então da capacidade do líder de revelar no seu discurso uma fala exemplar que encontra um significado e significantes preexistentes, e que é respaldada na sociedade por se revelar em períodos de "crise manifesta ou latentes, afetando sociedades inteiras ou determinadas classes, isto é, em períodos nos quais as transformações econômicas ou morfológi-

cas determinam, nesta ou naquela parte da sociedade, a destruição , o enfraquecimento ou a obsolência das tradições ou dos sistemas de valores que forneciam os princípios da visão do mundo e da conduta na vida". (Bourdieu; 1987:93).

Bourdieu acredita que não se deve confundir estas causas, de origem coletiva, com a ação de indivíduos "que delas são muito mais intérpretes do que senhores. Não se deve, então, colocar em oposição a invenção individual e o hábito coletivo". (Bourdieu ; 1987:93).

Desta maneira ele acredita retirar da esfera mágica, sobrenatural, a origem da autoridade carismática. No entanto, o próprio Weber reconhece que esta extraordinariedade reside no sentido dela ser assim reconhecida pelos seguidores como capacidade incomum, inacessível a qualquer outro.

Para Geertz (1983), esta sensação de ambiguidade quanto à natureza do carisma no conceito weberiano apenas é superada pela capacidade de síntese do próprio Weber, que agrupa num único fenômeno as esferas cultural e psicológica, reconhecendo assim a existência de aspectos conflitantes numa "extraordinary ability to hold together warring ideas". (Geertz; 1983:121). Já Bourdieu (1987) acredita que "os próprios instrumentos de pensamento de que dispunha Max Weber dificultavam a tomada de consciência completa e sistemática dos princípios que adotava (ao menos de um modo intermitente) em sua investigação e que, por isso, não podiam tornar-se o objeto de uma ordenação metódica e sistemática". (Bourdieu; 1987:81).

No entanto, mais que as críticas/defesas de Geertz e

Bourdieu, é fundamental ao nosso trabalho absorver estas novas contribuições. Se, como vimos, o papel de intérprete do portador de carisma é ressaltado por Bourdieu, na leitura de Geertz, "the lost dimensions of charisma have been restored by stressing the connection between the symbolic value individuals possess and their relation to the active centers of the social order". (Geertz; 1983:122), ou seja, para ele o portador de carisma tem papel fundamental na leitura simbólica da sociedade, pois atua como intérprete (à semelhança da postura de Bourdieu), mediador e redistribuidor da mensagem religiosa, relacionando indivíduos com os centros ativos. Estes centros, "are essentially concentrated loci of serious acts: they consist in the point or points in a society where its leading ideas come together with its leading institutions to create an arena in which the events that most vitally affect its members' lives take place". (Geertz; 1983:122-123). É portanto este envolvimento entre pessoas, idéias e instituições, que confere o carisma: "It is a sign, not of popular appeal or inventive craziness, but of being near the heart of things". (Geertz; 1983:123).

Da perspectiva de Geertz, investigar a simbólica do poder e sua natureza são empreendimentos semelhantes, no sentido de que o carisma está envolvido diretamente com estes centros, que por sua vez são fenômenos construídos historicamente.

Podemos perceber então, nestes breves momentos de exposição, como a herança weberiana vem sendo discutida e atualizada, e é aí que persiste o vigor do seu conceito de carisma, constantemente revitalizado.

No entanto, o reconhecimento e a corroboração não são

os únicos elementos constitutivos do tipo ideal da autoridade carismática.

Seguindo a perspectiva da extraordinariedade, extracotidianeidade e a oposição a outros tipos "puros" de dominação, o domínio carismático é pela sua natureza, alheio às formas de posse e domínio de valores, ascensão profissional ou vida familiar; enfim ela representa a oposição a todas as instituições, e surge como a "exclusión de la vinculación a todo orden externo en favor de la glorificación única y exclusiva del auténtico carácter heroico y profético". (Weber; 1984:851) de sua missão. Para Weber, a comunidade carismática seria a portadora do comunismo, "si por el entendermos la ausencia de "cálculo" en el uso de los bienes". (Weber; 1984:855).

Os séquitos também não recebem remuneração; a sua subsistência é assegurada pelos presentes e doações distribuídos, e o que se poderia chamar de "quadro administrativo" dos líderes carismáticos não segue jamais uma estrutura do tipo racional ou tradicional. Os seguidores o acompanham como resposta a uma vocação. "No hay ninguna "colocación" ni "destitución", ninguna "carrera" ni "ascenso". (Weber; 1984:194). Não há hierarquias, jurisdições, soldados, magistraturas, etc. As regras que guiam e ordenam o grupo são definidas caso a caso, nos quais caem as velhas, e novas regras são erigidas.

Esta estranheza à economia, como produção racional dirigida a fins, dota o carisma de uma força "antieconômica" na medida em que, onde aparece constitui missão, tarefa íntima, estranhas à racionalização e cotidianidade da economia. (Cf. Weber; 1984): "En

su forma "pura", el carisma no es nunca para sus portadores una fuente de lucro privado en el sentido del aprovechamiento económico en forma de un intercambio de servicios, pero no lo es tampoco en el sentido de una retribución". (Weber; 1984:849).

Weber no entanto, lembra um tipo carismático que não recusa posse do dinheiro mas, ao contrário, esforça-se para conseguí-lo. Trata-se do pirata. Mas ele mesmo ressalta que não obstante exista a procura pela posse de dinheiro, ela não é sistemática, ou seja, não segue as bases de uma economia racional.

Desta antieconomicidade deriva uma das definições mais interessantes que Weber faz de seu tipo: apesar de viver neste mundo, o portador de carisma não é dele. A recusa à posse de dinheiro, a cargos eclesiásticos e o próprio celibato voluntário são as expressões do que ele vai chamar de desvinculação do mundo, ou apartamento mundano.

É devido a esta desvinculação dos aspectos externos, mundanos, que o carisma "se comporta revolucionariamente, invertendo todos los valores y rompiendo absolutamente con toda norma tradicional o racional: "está escrito, pero yo os digo". (Weber : 1984:851).

O líder carismático é dotado da potencialidade de transformar os homens a partir de dentro, pois sua força vem da fé e da "convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso". (Weber; 1984:852).

O carisma pode ser a renovação que vem de dentro, reo-

orientando a consciência, a ação e as "actitudes frente a las formas de vida anteriores o frente al "mundo" en general" (Weber;1984:197), subvertendo "valores, costumbres, leyes y tradición" (Weber : 1984:853).

C - Os Profetas: Um Carisma Pessoal

Os movimentos proféticos surgem por influências históricas concretas, e convivem com os cultos oficiais, que se encarregam dos tempos de paz, enquanto aqueles assumem a cena política nos períodos de crise, com seus seguidores.

Weber identifica o florescimento do profetismo com " la constitución de los grandes imperios en Asia y con la creciente intensidad del comercio internacional (...). Entonces Grecia se vio invadida por el culto tracio de Dionisios y por las más diferentes profecías(...) paralelamente con la colonización marina y, sobre todo, con la formación de la polis y su transformación sobre la base del ejército de ciudadanos".(Weber; 1984:357).

Não é nosso objetivo analisar estruturalmente o fenômeno do profetismo. Este trabalho comporta o pressuposto de que o fenômeno profético ocorre em formas diferentes, a partir de doutrinas diversificadas e em épocas históricas distintas. Assim sendo, privilegiamos o profetismo na tradição judaica, sobretudo no que diz respeito ao profeta João Batista.

Assim, existiram numerosos "profetas" (nabi e nebijim) , mencionados inclusive no Antigo Testamento, especialmente nas Crônicas e Livros Proféticos. Há, no entanto uma diferença entre os

"nabi" e os profetas que propagam suas idéias gratuitamente, sem buscar nada mais que a breve hospitalidade dos fiéis, trabalhando com suas próprias mãos, ou que se alimentam do que lhes for presente ado. Estes não fazem de sua missão um ofício. E é por isso que "Amós se resiste con ira a que se le llame nabi". (Weber; 1984:357)

"El tiempo de la más antigua profecía israelita, por ejemplo, la de Elías, fue en todo el Cercano Occidente y también en la Hélade una época de intensa propaganda profética". (Weber: 1984 : 357).

As diferenças entre os diversos profetas trazem também à luz a distinção entre os profetas e legisladores que se incubem de resolver tensões sociais, criando novas leis "sagradas" reconhecidas como divinas. Segundo Weber, se Moisés foi um personagem histórico é possível identificá-lo com um destes legisladores (aisymnetas)¹.

"Pues las definiciones del derecho sagrado israelita más antiguo suponen una economía monetaria y, en su virtud, una posición de intereses ya viva o que amenaza irrumper de un modo agudo dentro de los confederados. El nivelamiento de estas oposiciones o su prevención (por ejemplo la seisachthia del año jubilar) y la organización de la confederación israelita con un dios nacional único es obra suya, la cual, por su carácter, se sitúa acaso entre la de Mahoma y la de los antiguos aisymnetas". (Weber; 1984:358).

1 - Figura histórica identificada à tarefa de "ordenar sistematicamente un derecho o establecerlo de nuevo". (Cf. Weber, 1984:358).

É importante salientar que a diferença entre os aisymnetas e os profetas se funda na questão religiosa. Para os profetas a questão social, apesar de bastante presente na tradição israelita, é mais um meio para um fim. Quando se questiona uma injustiça contrária à lei mosaica, isto se deve mais ao fato de constituir um desrespeito às ordens divinas, do que mesmo uma base para a reforma social.

Dentro das diversas expressões de carisma, Weber destaca um tipo; o profeta, e o define como "portador personal de carisma, cuja missão anuncia uma doctrina religiosa o um mandato divino" (Weber; 1984:356). Também não importa se ele surge como renovador ou fundador de uma religião, ou de comunidade ou doutrina. O decisivo para definir um profeta é a vocação pessoal: ele se apoia apenas na revelação pessoal, ou na lei.

O profeta é tomado de uma predicação emotiva revelada religiosamente, enquanto anuncia "una verdad religiosa de salvación en virtud de revelación personal. Ésta es, para nosotros, la nota decisiva del profeta". (Weber: 1984: 361).

"El profeta es sobre todo, (...) un instrumento manifiesto de un dios cuya voluntad anuncia (trátase de una ordem concreta o de una norma abstracta), que exige por encargo divino la obediencia como deber moral (profecía ética); o es un hombre ejemplar que señala a los demás con su próprio ejemplo el camino de la salvación religiosa, como Buda, cuya predicación nada sade de un encargo divino ni de deber moral de obediencia, sino que se dirige al próprio interés de quien necesita salvación para que recorra el mismo camino que él (profecía ejemplar)". (Weber; 1984:361).

No entanto, qualquer que seja o caráter da profecia , (ética ou exemplar), a revelação significa sempre "una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de sentido unitario plano, frente a ella. La vida y el mundo los los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado "sentido" sistemático unitario; la conducta de los hombres , se ha de traerles, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente". (Weber:1984:363-364).

A vida, sua organização e sistematização, são organizados num modo de vida onde o mundo é percebido religiosamente, como um todo. Os acontecimentos e fenômenos da vida são considerados neste parâmetro. Entretanto, esta concepção plena da vida, no confronto com a realidade, resulta numa enorme tensão.

É por isso que o profeta, como líder carismático, necessita de uma corroboração, e nos casos de anunciadores de novas doutrinas, até de corroboração mágica:

"En ningún momento debe olvidarse que Jesús basó su legitimación y la pretensión de que él y sólo él conocía al Padre , que sólo la fe en él era el camino hacia Dios, sobre el carisma mágico, que él sentía en sí mismo; y que fue esta conciencia de poder, mucho más que cualquier otra cosa, lo que permitió entrar por el camino de la profecía". (Weber:1984:357)

No entanto, os profetas possuem uma característica típica do líder carismático; o poder de sua missão reside única e exclusivamente nela. Não há "conhecimento" de seu poder, ao contrário, "el desconocimiento de la facultad carismática es un deber

entre las personas entre las cuales predica su apostolado". (Weber; 1984:849). Desta maneira, eles não possuem um direito de reconhecimento, como um eleito, que deduz deste fato seu direito. O poder do profeta deriva do interior da sua missão, e por isso a eficácia de sua missão depende em grande parte de seu poder de intermediação entre ela e os dominados.

Neste momento, se faz necessário um ligeiro comentário acerca dos outros tipos de carisma pessoal também atuantes na esfera religiosa, visto que Weber definiu muitos dos traços distintivos dos profetas em oposição aos outros tipos, principalmente os magos e sacerdotes.

Enquanto o profeta se apoia apenas no seu carisma e missão, e sua autoridade deriva exclusivamente deles, o sacerdote, mesmo que também seja portador de carisma, possui sua autoridade vinculada a uma tradição santa, ou a uma organização já racionalizada (a Igreja). O mago, neste sentido, se aproxima do profeta, mas sua missão não é doutrinária, é apenas mágica. Dentre os magos, há o mistagogo, que também realiza operações mágicas, distribuindo bens de salvação, mas reúnem em torno de si uma comunidade, e nisto se diferenciam dos magos. Quanto à existência do séquito, dos seguidores, aí se aproximam dos profetas, mas lhes falta uma doutrina. Além disso, eles tentam sobreviver materialmente com os frutos de sua técnica, no que se distanciam radical e fundamentalmente do profeta.

O único meio que o profeta possui de difundir sua mensagem é seu carisma, enquanto que o sacerdote dispõe de toda racionalização burocrática da Igreja. O carisma, já sabemos, é instável, enquanto que as instituições são duradouras.

"O profeta opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário (Ausseralltäglich) ao ordinário, o extracodificado ao cotidiano, ao banal, particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação da imposição e de inculcação e os meios a que ela recorre". (Bourdieu; 1987:89).

Enquanto a ação carismática se exerce por força da palavra profética, extraordinária e descontínua, a ação sacerdotal a exerce através de um método de tipo racional que se caracteriza pela continuidade e cotidianidade.

Por não poder pretender instaurar-se permanentemente, posto que sua própria natureza é de ruptura, a profecia é transitória, mas sua mensagem sobrevive "no corpo doutrinal do sacerdócio, moeda doutrinal do capital original do carisma". (Bourdieu; 1987:90). Para Bourdieu ainda, o trabalho religioso se divide entre os produtores de princípios (profetas) e as instâncias de reprodução (Igreja). Na esfera religiosa, o profeta interpreta as necessidades dos seguidores e as devolve na forma de uma fala exemplar que exprime uma mensagem que contempla as diversas expectativas dos receptores.

Além disso, é necessário procurar no profeta (líder carismático) "as características sociologicamente pertinentes de uma biografia particular que fazem com que um determinado indivíduo se encontre socialmente predisposto a sentir e a exprimir, com uma força a uma coerência particulares, disposições éticas ou políticas já presentes, de modo implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários". (Bourdieu; 1987:94). Mais uma vez,

a função de intérprete é reconhecida no profeta. Segundo Bourdieu , as próprias ambigüidades do discurso profético são propositais, tencionam "originar percepções reinterpretativas que introduzem na mensagem" (Bourdieu; 1987:94), as mais variadas respostas para as mais variadas perguntas.

No entanto, geralmente a mensagem profética é apropriada pela Igreja, que surge quando o carisma do profeta desaparece ou é administrado pela instituição. Neste momento, a preocupação com a generalização da mensagem é muito forte, pela própria necessidade de sistematização racional da Igreja. Aí o carisma profético já não tem mais espaço, foi cotidianizado, banalizado.

Capítulo 2 - O Batista: Os Encontros da Tradição

"O santo passou por aqui.

Tudo ficou bom para sempre ,

tal foi a sua santidade"

(Cecília Meireles)

A - João e Elias

De importância fundamental na tradição hebraica, os movimentos proféticos marcam o texto bíblico, e de modo especial, o Antigo Testamento. Assim, em sua maioria, eles são anteriores aos relatos de que dá conta o Evangelho, e também ao próprio João Batista.

Como prática constante no relato bíblico, o profetismo refere-se ao registro do desde o mais cotidiano gesto do povo hebreu, à sua mais elaborada construção escatológica, baseada na crença e esperança de salvação dos homens pelo Messias.

No âmbito deste trabalho no entanto, não nos interessaria desenvolver ou aprofundar os elementos, causas e efeitos mais específicos do profetismo bíblico. Sabemos, no entanto, que o momento do surgimento das propagandas proféticas israelitas datam de 874 aC, e que elas teriam persistido durante muito tempo até o cristianismo pós-apostólico. Um levantamento detalhado delas mereceria muito mais atenção do que podemos dedicar no momento, mas podemos pontuar, dentro de cada período, um líder profético de destaque, como Isaías (Séc. VIII aC), Jeremias (≈ 650 aC), Ezequiel (597 aC), Daniel (Séc. VI aC), Oséias (755-725 aC), Joel (≈ 400 aC), Amós (760-750 aC), Abdias (586 aC), Jonas (≈ IV aC), Miquéias (725-711 aC), Naum (663 aC), Habacuc (600 aC), Sofonias (640-630 aC), Ageu (520aC), Zacarias (≈ 520 aC), até Malaquias (≈ 465 aC).¹

1 - As datas citadas não se pretendem precisas. São antes referenciais nos quais podemos situar cada profeta e o tipo de atividade de que cada um vai exercer.

Sua sucessão e história individual se confunde com a própria trajetória dos hebreus. Extremamente comprometidos com as questões do seu povo e do seu tempo, os profetas buscavam nestas próprias questões, suas mensagens, a partir das necessidades e demandas do grupo. A receptividade de sua mensagem, por sua vez, era quase garantida, pois o texto profético era bem absorvido pelos seus seguidores. De uma eficácia impressionante, o discurso profético era forte, poderoso, revolucionário, ameaçador. As profecias reorientavam o povo, no presente, com relação ao futuro, reordenando estruturas cosmológicas fragilizadas numa nova organização de leis, normas, dogmas.

Os Evangelhos bíblicos - parte do Novo Testamento que orientará nossas investigações sobre João Batista -, são o espaço onde os evangelistas relatam a vida de Jesus Cristo e os acontecimentos que marcaram sua passagem pelo mundo. É precisamente no contato com estes textos, que percebemos a grandeza da tradição do Antigo Testamento, pois através das falas de Jesus e de outros personagens, ficou registrada a força da tradição profética. A própria vida de João Batista, e outros momentos que marcam a trajetória do nosso mito, são constantemente referidos, pelos próprios viventes da mitologia, a profecias anteriores.

As referências, principalmente ao profeta Isaías, são bastante marcantes nos Evangelhos. Elas partem principalmente dos próprios Evangelistas, como quando da identificação de João Batista como "aquele de quem falou o profeta Isaías com as palavras; Uma voz clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai-lhe as veredas" (Mt 3.3 ver tb. 3.4-6 ; Mc 1.2-3). O trecho do profeta Isaías é o seguinte:

Uma voz clama:

"Abri no deserto um caminho para o Senhor
 nivelai na estepe uma estrada para o nosso Deus!
 Todo vale seja entulhado
 e todo monte e colina sejam abaixados.
 O espinhaço se torne planície
 e as escarpas se transformem em amplo vale!
 Então a glória do Senhor se manifestará,
 e todos os homens juntos a verão;
 foi a boca do Senhor que falou". (Is 40.3-5).

Esta passagem é identificada pelos evangelistas Mateus, Marcos e Lucas como a antecipação da vinda de João Batista, que prepararia o solo a fim de que a tarefa do Messias fosse facilitada por este cuidado anterior, e sua sementeira pudesse então alcançar toda a sua plenitude e vigor. O próprio Jesus irá confirmar a identificação que é feita entre João e o mensageiro do Senhor, que viria à sua frente. (Cf. Mt 11.10)

Na tradição profética que informa este trabalho, destaca-se um personagem, pelo equacionamento de sua pessoa à de João Batista, inclusive posteriormente, nas suas próprias falas: o profeta Elias.

É também no contexto dos Evangelhos, que podemos perceber esta identificação que nos chamou especial atenção. No próprio Evangelho segundo São Mateus, percebemos como Jesus identifica João Batista com Elias: "Perguntaram-lhe os discípulos: "Como, então, os escribas dizem que tem que vir primeiro Elias?. Ele respondeu: "Elias de fato deve voltar e restabelecer tudo. Mas eu vos digo: Elias já

veio e não o reconheceram. Ao contrário, fizeram com ele o que quiseram. Do mesmo modo, o Filho do Homem vai sofrer nas mãos deles. "Os discípulos compreenderam então que lhes falava de João Batista". (Mt 19.10-13). Em outra passagem, Jesus diz: "pois todos os profetas e a Lei profetizaram até João. E se quiserdes aceitá-lo, ele é o Elias que há de vir. Quem tem ouvidos, ouça". (Mt 11.13-15).

Elias, profeta extremamente respeitado na tradição judaica, viveu entre 874-853 aC (Cf Weber:1984), e assistiu à invasão de Israel por expressões religiosas estranhas àquela tradição. Como castigo divino pelas profanações do seu povo, Elias anuncia uma seca que se prolongaria por anos e anos. De fato, uma grande seca assola Israel, e Elias passa a ser perseguido pelo rei. Nesta fuga, Elias faz longas caminhadas por toda Israel, Gaalad e Judá do Antigo Testamento, combatendo os desvios da Aliança do seu povo com Iavé, e provando sua autoridade. (ver IRs 17, 19).

Numa destas caminhadas, Elias encontra-se com Deus, num monte sagrado, o Horeb (IRs 19.1-18). Lá ele recebe o anúncio de sua morte e do fim de sua missão. Pouco tempo depois, em companhia de Eliseu, seu discípulo e também profeta, Elias desaparece, arrebatado por Deus; "Ora, os cinquenta filhos dos profetas¹ os acompanharam, ficando parados à parte, à certa distância, enquanto os dois se detiveram às margens do Jordão. Elias tirou o manto, enrolou-o, bateu na água e ela se repartiu ao meio, de modo que os dois puderam passar a pé enxuto. Depois que passaram, Elias disse

1 - "Filhos dos profetas" designa aqui o séquito que um profeta mais reconhecido formava em torno de si.

a Eliseu: "Pede o que te devo fazer, antes que eu seja arrebatado de tua presença". Eliseu respondeu: "Eu gostaria de receber uma porção dupla¹ de teu espírito". Elias respondeu: "Fizeste um pedido difícil! Mas se me vires ao ser arrebatado do teu lado, terás o que pediste; se não me vires, não o terás". Ora, enquanto seguiam pela estrada conversando apareceu um carro de fogo com cavalos também de fogo, separando-os um do outro, e Elias subiu para o céu no turbilhão". (2 Rs 2.7-11).

Mas de fato, entre João Batista e o profeta Elias há um elemento comum, uma recorrência: "arrebatado da terra" por Deus, Elias retornaria, a fim de preparar os caminhos do Senhor, o que conforme já pudemos ver na profecia de Isaías (Is 40.3-5), era a missão de João Batista,

A tradição judaica esperava portanto o seu retorno : "Eis que vou enviar-vos Elias, o profeta, antes que chegue o dia do Senhor, grande e terrível. Ele fará voltar o coração dos filhos para os pais, para que eu não venha ferir o país com extermínio" . (Ml 3.23) Aguardado para a preparação da nova era messiânica, Elias seria seu último precursor; "tu, que, nas ameaças para os tempos futuros, foste designado para reconduzir o coração do pai para o filho e restabelecer as tribos de Jacó!" (Eclo 48.10).

Partindo desta esperança anunciada na tradição desde o desaparecimento de Elias, é possível identificá-lo com João Batista, cuja missão de anteceder o Messias foi anunciada desde sua

1 - "porção dupla": na tradição judaica cabia ao primogênito a porção dupla da herança. Eliseu solicita assim a Elias a sua herança espiritual e se reconhece como "primogênito", discípulo continuador de sua obra espiritual.

concepção, quando o anjo Gabriel disse a Zacarias, seu pai; "E caminhará diante dele no espírito e no poder de Elias para reconduzir o coração dos pais para os filhos e os rebeldes para a sabedoria dos justos a fim de preparar para o Senhor um povo disposto" . (Lc 1.17)

No entanto, é necessário que percebamos uma distinção fundamental entre o profeta Elias e o Elias das profecias. Enquanto o primeiro existiu efetivamente e marcou a tradição profética como um dos maiores entre os profetas do povo hebreu, o Elias das profecias existia apenas enquanto esperança, promessa dos profetas de que ele ⁴retornaria, antecedendo o Messias e ajudando-o na sua missão, preparando para este um terreno fértil.

Assim, João Batista, mesmo reconhecendo-se semelhante em missão, ao Elias das profecias, admite ser outra pessoa:

"E lhe perguntaram: "Mas então quem és? És Elias?" Ele respondeu: "Não". Disseram-lhe pois: "Quem és? Para podermos dar resposta aos que nos enviaram. O que dizes de ti mesmo?" Disse ele "Eu sou a voz que clama no deserto: endireitai o caminho do Senhor" (Jo 1.20-23)

Perfeitamente identificáveis, num e noutro texto, é possível dizer que, comunicando-se com profeta Elias, João Batista permite uma nova aproximação entre os textos do Antigo e do Novo Testamento. Em seu papel indiscutivelmente reconhecido de mensageiro, enquanto alguém que realiza no mundo uma mensagem ou tarefa divina, João Batista surge como personagem importante para a tradição cristã, comparável à de Moisés:

"E apareceram Moisés e Elias conversando com ele (Jesus). Tomando a palavra, Pedro disse a Jesus: "Senhor como é bom estarmos aqui! Se quiseses, farei aqui três tendas, uma para tí, outra para Moisés e outra para Elias". (Mt 17.3-4) (Tb Lc 9.30-33 ; Mc 9.4-6).

Percebemos assim como a relação de João Batista-Elias faz sentido no cumprimento da promessa escatológica dos profetas , que anunciaram a voz que, saindo do deserto, clamaria:

"Abri no deserto um caminho para o Senhor,
nivelai na estepe uma estrada para o nosso Deus".
(Is 40.3)

B - Uma História

Este momento marcará a nossa reflexão sobre a vida de João Batista, o cultuado e festejado São João. De antemão, já sabemos que se trata de uma tarefa difícil, pois exigirá uma reconstrução não só de sua história pessoal, como dos demais aspectos que o cercavam. Buscaremos portanto também a sua contextualização na tradição à qual ele se insere , o que consideramos fundamental.

Sobre João Batista há, efetivamente, muito pouca coisa esclarecida. No nosso processo de pesquisa, nos defrontamos com uma enorme imprecisão factual, mas aos poucos, foi se clarificando ante os nossos olhos uma história desconhecida e instigante.

Nesta busca, tomamos como primeiro e principal referencial a Bíblia¹. Este livro é visto por muitos como a palavra divina

1 - Que quer dizer "livros por excelência" (Cf Challaye: 1967:141)

revelada em inspiração aos crentes, que lhe deram forma textual . No entanto, mais que isso, ela é o principal referencial escrito religioso, moral e ético da civilização ocidental.

De fato, Deus não escreveu a Bíblia. Ela foi escrita por pessoas comuns numa época em que se registravam e transmitiam a fé e as tradições, oralmente. Apenas muito mais tarde elas eram fixadas por escrito.

A Bíblia não possui, portanto, um só autor: muitas pessoas trabalharam para escrevê-la, sendo que algumas permanecem até hoje desconhecidas.

A data apontada como a do início de sua elaboração é o ano de 1250 aC. A partir daí, o Antigo Testamento teria começado a ser escrito. Ele é a primeira parte da Bíblia - que se divide em duas - e é o livro sagrado de Israel, onde toda história deste povo é descrita, desde a criação do mundo até a sua fixação, como povo, na Palestina.

Os livros do Antigo Testamento são: a Lei (ou Thora), os Profetas e as outras escrituras. Na Lei temos cinco livros atribuídos a Moisés: o Gênesis, o Êxodo, Números, Levítico, e Deuteronômio, e mais recentemente a ele foi anexado também o Livro de Josué.

Além da Lei, o Antigo Testamento contém os livros dos Profetas, o Cântico dos Cânticos, o Livro dos Provérbios, entre outros. Sua composição é diferente conforme cada Igreja que o adote, seja Protestante, Hebraica ou Católica: os livros principais, no

entanto, estão em todas.

A segunda parte da Bíblia é o Novo Testamento, composto de 27 livros¹, escritos até 100 anos após a morte de Jesus Cristo. Sua parte principal são os Evangelhos, do grego "evangelion", que quer dizer "a recompensa pela boa notícia trazida" (cf Bíblia Sagrada: 1983:1175). Contendo o roteiro de Jesus neste mundo e os primórdios do cristianismo, os Evangelhos são a nova do Reino de Deus trazida pelo seu próprio filho, Jesus Cristo.

Os Evangelhos são em número de quatro, e mostram fatos e elementos da pregação de Jesus. Cada Evangelho traz a sua mensagem da maneira peculiar como cada um dos quatro evangelistas compreenderam sua doutrina, como a traduziram, e quais os elementos desta que melhor se adequavam aos seus fins catequéticos posteriores.

Desta forma, os Evangelhos são revelados segundo São Mateus, São Marcos, São Lucas e São João, cada qual com uma visão própria da vida de Jesus, e onde vamos procurar o "material" da nossa investigação.

Como contemporâneo de Jesus (apenas seis meses mais velho), e seu parente, João Batista exerce um papel de extrema importância na vida daquele. Assim, muitos momentos da sua vida podem ser resgatados nos Evangelhos. Este é o "material" de que falamos acima.

1 - Alguns exegetas os dividem em Livros históricos (os quatro evangelhos e os Atos dos Apóstolos), didáticos (epístolas de S. Paulo e as "católicas") e os proféticos (apocalipse). (Cf. Bíblia Sagrada: 1983:1175).

João Batista já é gerado circunstâncias religiosamente muito significantes. Seu pai Zacarias, e sua mãe Isabel, já em idade avançada, não tinham filhos, pois Isabel era estéril. Sua fertilização já foi, portanto, um milagre.

Será seu pai, Zacarias, quem irá receber o anúncio da concepção, feito por um anjo enviado do Senhor. Zacarias se encontrava só no momento da aparição, pois, em missão sacerdotal, acendia incenso no santuário, conforme era naquele dia, sua tarefa.

Gabriel, o mesmo anjo que visitará Maria seis meses mais tarde, permanece com Zacarias por alguns minutos, e lhe avisa que suas orações haviam sido atendidas: Isabel daria à luz a um filho, e ele se chamaria João: "Não tenhas medo, Zacarias, porque foi ouvida a tua oração. Isabel, tua mulher, vai te dar um filho a quem darás o nome de João". (Lc 1.13). João é Jo-hanan, que significa "Deus dá a graça" (Bíblia Sagrada: 1983:1237), ou "Javé é favorável" (Cf. Megale:1978:13).

O seu temperamento, postura e missão são estabelecidos pelo mensageiro ainda naquele momento: será extremamente ascético e trará consigo o poder do Espírito Santo, para as futuras conversões ao Senhor. Assim, o anjo falou a Zacarias, anunciando-lhe "Ficarás alegre e contente e todos se alegrarão com seu nascimento. Pois será grande diante do Senhor. Não beberá vinho nem cerveja e desde o ventre de sua mãe estará cheio do Espírito Santo". (Lc 1.14-15).

No relato de Lucas, desde a anunciação de que seria gerado, afirma-se o caráter missionário da vida de João na terra: "E

converterá muitos dos israelitas para o Senhor, seu Deus. E caminhará diante dele no espírito e no poder de Elias para reconduzir os corações dos pais para os filhos e os rebeldes para a sabedoria dos justos a fim de preparar para o Senhor um povo disposto". (Lc 1. 16-17)

Passado o pasmo inicial, Zacarias se mostra receoso de acreditar no anjo, e duvida dele: como seria possível conceber, se ele e sua mulher não tinham mais idade de ter filhos? Esta descon-fiança desagrada Gabriel, que lhe responde: "Porque não creste em minhas palavras, que se cumprirão a seu tempo, ficarás mudo e não poderás falar até o dia em que tudo tiver acontecido". (Lc 1.20). Re-caindo como censura, sua mudez surge como prova.

De fato, ao sair do templo, Zacarias já não falava. Isabel, sua esposa, engravida logo depois. Durante cinco meses ela esconde sua gravidez, festejando solitária a concepção, pois sua esterilidade até então lhe pesara como uma falha, causando-lhe grande vergonha.

No sexto mês da gravidez de Isabel¹, o anjo Gabriel visita Maria na Galiléia. A ela, o anjo anuncia a vinda do Cristo : "Eis que conceberás em teu seio e darás à luz um filho e lhe darás o nome de Jesus". (Lc 1.31)

1 - Duchesne já relaciona o intervalo exato de seis meses entre o nascimento de João e Jesus: "Deve-se observar que a festa é celebrada em 24 e não em 25 de junho, e podemos perguntar o motivo pela qual a segunda data não foi adotada, visto que forneceria o intervalo exato de seis meses entre o Batista e o Cristo. O motivo é porque o cálculo foi feito de acordo com o calendário romano: o dia 24 de junho é o octavo Kalendas Julii, da mesma forma como o dia 24 de dezembro é o octavo Kalendas Januarii" (Cf. Butler in: Vida dos Santos Vol. VI, junho: 1989:246).

Como Maria era virgem e prometida a José, resolve perguntar ao anjo como seria possível conceber naquelas circunstâncias. Nela, o Espírito Santo atuaria diferentemente de Isabel; se a esta o anjo concebeu a fertilidade, a Maria: "O Espírito Santo virá sobre ti e a virtude do Altíssimo te cobrirá de sua sombra e é por isso que o Santo gerado será chamado Filho de Deus. Eis que Isabel, tua parenta, também ela concebeu um filho em sua velhice e este é o sexto mês daquela que era considerada estéril, porque para Deus nada é impossível". (Lc 1.35-37)

Maria, já grávida de Jesus, vai de Nazaré visitar sua prima em Judá. Quando entra na casa de Zacarias, uma comunicação sensitiva se estabelece entre Jesus e João (também ainda no ventre de Isabel);

"E aconteceu que, mal Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança estremeceu-lhe no seio, e cheia do Espírito Santo exclamou em voz alta: "Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto de teu ventre! Donde me vem a honra de vir a mim a mãe do meu Senhor? Porque assim que ecoou em meus ouvidos a voz de tua saudação, a criança estremeceu de alegria em meu seio. Feliz aquela que teve fé no cumprimento do que lhe foi dito da parte do Senhor" (Lc 1.41-45).

Embora Maria tenha ficado com Isabel durante quase três meses, não há registro de que ela tenha conhecido João.

Isabel dá à luz a um menino. O oitavo dia é momento da circuncisão, de acordo com a lei judaica. A circuncisão era símbolo de iniciação para os judeus, e como um rito de passagem, fornecia aos iniciados o ingresso à Aliança firmada na tradição, entre

Abraão e Javé.

Como um rito de significação puramente social, a circuncisão pode ser enquadrada na "categoria das práticas que pela ablação, seccionamento, mutiliação de qualquer parte do corpo modifi - cam de maneira visível para todos a personalidade de um indivíduo" (Van Gennep: 1978:74).

Segundo Codina (1988), foi no exílio judaico que a circuncisão foi antecipada para o oitavo dia do nascimento: "certamen - te, vivendo em ambiente pagão se pensou que não bastava ser filho de pais israelitas para ser considerado membro do povo de Deus. Seu sentido já é claramente religioso e de fé, sendo sua origem atri - buída a Abraão (Gn 17,9-14); é um sinal visível e carnal da submis - são do povo a Javé (Ex 4,25) e sinal de aliança entre Deus e o po - vo (At 7,8). Este rito, que consiste na ablação completa do prepú - cio que cobre a glândula viril, devia ser completado depois com um conhecimento e com a observância da lei de Javé". (Codina:1988:50).

Este momento de importância decisiva na adesão religio - sa de todo um povo, marcada em cada indivíduo, é também o espaço onde, na tradição judaica, compete ao pai a escolha do nome do filho.

Na cerimônia de circuncisão de João, era de vontade dos presentes que o filho tivesse o nome do pai: Zacarias. No entanto, Isabel se opôs, dizendo: "De modo algum. O nome será João" (Lc 1. 60).

A escolha de Isabel causou uma certa confusão, pois ela

não tinha nenhum parente com este nome, e parecia estranho aos presentes à cerimônia que ela não aproveitasse a ocasião para homenagear alguém de sua família.

Então, por meio de gestos, perguntaram a Zacarias qual era a sua opinião, de como o bebê deveria se chamar. Pedindo uma tabuinha, ele respondeu escrevendo: "João é seu nome" (Lc 1.63).

Diante da surpresa e comoção geral, ele recobra a voz e inicia uma louvação a Deus, agradecendo a graça que o menino representava. No seu louvor, Zacarias profetiza a missão de João dizendo:

"E tu, menino, serás chamado profeta do Altíssimo
pois irás diante do Senhor preparar-lhe os caminhos,
e dar ao povo o conhecimento da salvação,
pela remissão dos pecados" (Lc 1. 76-77)

A narrativa de Lucas, que apresenta este rico relato do nascimento de João, assim como sua iniciação religiosa, representa da pela circuncisão, traz, de repente, uma interrupção na sua narrativa: "O menino crescia e se fortalecia em espírito e morava no deserto, até o dia de se apresentar em público a Israel". (Lc 1.80)

Depois, o João que reencontramos na região do rio Jordão já é adulto e oferece um batismo de conversão. Se este período entre o seu nascimento, circuncisão e "reaparição" depois de quase trinta anos, não mereceu por parte dos evangelistas uma atenção maior, hoje é das que mais incita a curiosidade e desperta suspeitas.

De fato, há nos evangelhos uma imprecisão sobre em que cidade teria nascido e onde cresceu João. Segundo Megale (1978), ele teria nascido em Ain Karin, mas sua juventude deve ter sido vivida no deserto.

A breve e curta referência de Lucas, vista logo acima (lc 1.80), aponta para as suspeitas, bastante comuns entre os estudiosos daquele período, de que os essênios teriam sido mestres de João.

Embora sejam citados nos Evangelhos, eles são referência constante na bibliografia referente a João Batista, e parece quase consensual afirmar que provavelmente João teria feito parte do grupo dos essênios. Sua relação com eles embora pouco esclarecida é no entanto sempre presente.

Os Essênios

Os essênios constituíam um grupo religioso judaico fundado no século II aC. Junto com os fariseus e saduceus, compunham os matizes religiosos mosaicos - inspirados em Moisés - daquela época.

Durante a guerra dos judeus contra Roma, que havia iniciado em 68, um mosteiro em Qumran e às margens do Mar Morto (em pleno deserto), foi destruído. Às vésperas da destruição, porém, defensores do mosteiro esconderam em grandes vasos de argila um número considerável de manuscritos.

Estes escritos, descobertos entre 1947 e 1951, chamados "Manuscritos do Mar Morto"¹, vão trazer a luz sobre a misteriosa

¹ - Eliade destaca quatro destes manuscritos mais importantes: "O Rolo da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas", o "Tratado da Disciplina", "Salmos de Agradecimento", e o "Comentário sobre Habacuque". (Eliade: 1983: 121).

seita dos essênios, conhecidos até então apenas pelas informações de Plínio, Flávio Josefo e Fílon de Alexandria.

A comunidade de Qumran abrigava a grande maioria dos essênios. Lá, o fundador da seita, o "Mestre da Justiça" se refugiou de Jerusalém, preferindo o deserto de Judá contra o "Mau Sacerdote", seu opositor ferrenho, que havia sido proclamado sumo sacerdote dos hassinin, grupo com o qual o "Mestre da Justiça" teria rompido. Ele era venerado como um mensageiro de Deus, e embora as causas de sua morte sejam desconhecidas, há suspeitas de que o "Mau Sacerdote" tenha instigado seu assassinio.¹

Retirados em seu mosteiro, os essênios aperfeiçoavam suas doutrinas e práticas à espera do Messias, associando o seu retorno a guerras apocalípticas: "Esperavam um profeta escatológico (que, no Novo Testamento, já havia chegado na pessoa de João Batista) e dois Messias: o Messias-Sacerdote, que os santificaria, e o Messias Real, que conduziria Israel contra os gentios, guerra que o próprio Deus levaria a termo vitoriosamente". (Eliade: 1983: 122).

Os iniciados no conhecimento gnóstico essênio sabiam que esta guerra apocalíptica estava prestes a explodir. No entanto, as circunstâncias da guerra os levaram, logo depois da destruição de Qumran, à dispersão.

1 - Embora muitos pesquisadores partilhem desta desconfiança, não há nenhuma comprovação deste assassinato nos documentos de Qumran (Cf. Eliade: 1983: 121)

Alguns escritores contemporâneos¹ os identificam ainda com uma seita "comunista", posto que não admitiam a propriedade pessoal, os bens como o ouro e a prata, e mesmo suas vestimentas e comidas eram conservadas em armazéns coletivos. Nas comunidades esênias não haviam escravos: todos trabalhavam apenas para a subsistência, de acordo com as aptidões pessoais, e sem remuneração. Os que trabalhavam para fora do grupo, depositavam o seu ganho na caixa comum, que logo era revertida em alimentos e roupas.

Mesmo suas vestes e alimentação eram muito simples: legumes, mel silvestre e pão (raramente comiam carne animal), e qualquer que fosse a refeição, um prato único era servido. Possuíam roupas simples para o trabalho - recebiam o acréscimo de um tecido rústico para as capas de inverso -, e guardavam suas vestes brancas rigorosamente limpas para as ocasiões de culto, que eram muitas (pelo menos antes e depois de todas as refeições).

A Lei de Deus devia ser observada com a máxima atenção, pois qualquer atitude que levasse à profanação se interporia entre eles e a divindade. As leis mosaicas de pureza levítica seguidas à risca os levaram a se retirarem completamente da sociedade para formar uma comunidade à parte.

Isto não significa porém, que eles se excluíssem de toda Na verdade, a sua busca de isolamento decorria antes de uma tentativa coletiva de se manterem afastados de "impurezas", havendo mesmo o registro de que eles viviam bastante espalhados, sendo encontrados até nas cidades.

1 - Chellaye, Félicien e Wilges, Irineu são alguns dos autores que defendem este ponto de vista.

A procura de purificação total, caracterizada pelo afastamento das impurezas descritas no Levítico 11.24;15.28 (Ginsburg : s/d:13) correspondia aos graus de pureza numa escala ascendente que deveria ser perseguida pelos iniciados. "1. A pureza comum, exigida para cada adorador no Templo (...) 2. O alto grau de pureza necessária para comer da oferta consagrada (...) 3. O requisito de grau ainda mais alto de partilhar dos sacrifícios (...) 4. O grau de pureza exigido daqueles que aspergem a água absolvendo o pecado" (Ginsburg: s/d:13).

Apenas o primeiro grau era obrigatório para todos os componentes, sendo que a iniciação ao grupo passava por um período de um ano onde o candidato mostrava estar apto a receber a doutrina essênica; "§ 7 Quando alguém deseja ingressar na seita, não é admitido imediatamente mas, embora tenha de permanecer um ano todo fora dela, ainda assim é obrigado a observar suas regras ascéticas de vida, e lhe dão um machado e um avental, conforme se mencionou anteriormente, e uma veste branca¹. Se ele der provas de continência durante este tempo, ele se aproxima mais da vida dos essênios e partilha da água mais santa de purificação, mas ainda não é admitido à mesa comum". (Josefo, Flávio in: Guerra dos Judeus cf Ginsburg : s/d: 53-54).

Depois do batismo purificatório/iniciatório, eles estavam purificados exteriormente, sendo que para graus mais elevados

1 - Na tradição mosaica, referenciada no Deuteronômio, está escrito que os anfitriões do Senhor (os que o aguardam são os potenciais anfitriões) deveriam estar sempre livres de impurezas. A pá serve para que eles enterrem seus escrementos, livrando-se assim da falta a esta norma. O avental, servia para cobrir sua nudez nos numerosos banhos purificatórios aos quais se submetiam, e a veste branca utilizada nas refeições e orações, como já vimos.

de pureza exterior era necessária a abstinência de relações sexuais, até o grau de santidade que levaria ao celibato.

Este, por sua vez, não era obrigatório. Também haviam essênios casados, mas a união carnal só era permitida com fins de reprodução.

Flavius Josephus, historiador judeu que chegou a juntar-se aos essênios com o fim de conhecê-los melhor¹, descreve em seu livro "Guerra dos Judeus" a relação dos essênios com o casamento e as uniões entre os sexos: "Todavia, eles não repudiam o casamento e a conseqüente sucessão da raça em si; mas são temerosos da lascívia das mulheres e estão persuadidos de que nenhuma delas se mantém fiel a um único homem". (Josefo, Flávio in: Guerra dos Judeus cf Ginsburg: s/d: 50).

No entanto, aqueles que tivessem permissão para casar, observavam as leis especiais para os casados, o que indiretamente representava a desistência dos postos mais altos da hierarquia do grupo, reservados aos celibatários.

A partir do estágio celibatário, que conforme vimos era de escolha pessoal, as metas posteriores eram o "banimento de toda ira e malícia e o cultivo de um espírito humilde e modesto. Isto

1 - Vários estudiosos se propuseram a estudar os essênios. Ginsburg nos brinda com uma síntese dos principais relatos dos diversos historiadores em seu livro "Os Essênios". Vemos como Filon de Alexandria traz à luz nos seus estudos as primeiras informações sobre os essênios, assim como o relato de Plínio, seguido de Joseph ben Mathias, ou Flávio Josefo, historiador que mais profundamente conheceu aquele grupo, descrevendo seus costumes com riquezas de detalhes na sua obra "Guerra dos Judeus", até Caio Julio Solino, seguido de Porfírio, o filósofo neo-platônico, até Eusébio (ver Ginsburg, op. cit., p. 39-67).

levava-o ao ponto culminante de santidade. Nesta posição, ele se tornava o templo do Espírito Santo e podia profetizar. Desse estágio ele poderia avançar ainda para um outro, que o habilitava a efetuar curas milagrosas e a ressussitar os mortos. E, finalmente, atingia a posição de Elias, o precursor de Messias. (Cf. Ginsburg : s/d:18-19).

Pelas circunstâncias históricas que levaram ao seu desaparecimento, os Essênios se constituem para nós muito mais um enigma a ser desvendado, que uma matéria definida e acerca da qual não haja discussões, discordâncias e mesmo descobertas.

Os mais variados elementos de sua existência se revelam aos pesquisadores como pouco claros e ainda abertos a novas contribuições. Mesmo em torno da palavra "essênio" reina uma polêmica. Para os pesquisadores que empreenderam uma investigação sobre a natureza deste vocábulo, parecia impossível dizer o que ele significava.

No entanto, quanto mais pessoas se lançaram nesta pesquisa, mais versões surgiam. Ginsburg (s/d), que realizou um trabalho de pesquisa acurado no qual manteve contato com estas inúmeras versões, nos testemunha que: "Difícilmente existe uma expressão cuja etimologia tenha causado tal diversidade de opiniões como este nome. O grego e o hebraico, o siríaco e o caldaico, nomes de pessoas e nomes de lugares foram sucessivamente torturados para confessar o segredo ligado a este apelativo, e há não menos de vin-
te explicações diferentes a esse respeito". (Ginsburg: s/d:32)

Desde Filon, que rejeita o termo como uma derivação de "santidade", mas que não apresenta alternativas, deixando assim

espaço aberto para diversas justificações de estudiosos posteriores (como Frankel, que o deduz para "santidade" ou "piedade", e Jost, que é de opinião que o termo é derivado do caldaico "ser silencioso", "ser misterioso"), passando por Nathan com "os que cumprem a lei", ou Epifânio, com "a raça robusta" ou "forte", ou "videntes" (Suídas e Hingenfeld), "piedosos", "puritanos" (Gorion e Gale, "médico", "solitários", "banhar-se", etc., todos referentes à prática e à doutrina dos essênios. (Cf. Ginsburg: s/d:33)

Embora polêmica, a presença dos essênios e dos elementos da sua religiosidade não podem ser desprezados neste trabalho, sobretudo quando identificamos nas descrições historiográficas, diversos daqueles elementos presentes na doutrina de João e mesmo de Jesus. Talvez eles não tenham chegado a participar do grupo, mas sua importância enquanto seita situada no período imediatamente pré-cristão e atestada pelos historiadores do judaísmo, torna sua menção mais que obrigatória neste texto. A identificação no entanto, é mais que justificada, principalmente pela tendência ascética e purificatória da seita, ponto que não se pode perder de vista numa análise sobre o batismo.

A importância de João no cumprimento da escatologia cristã é muito grande. Vemos que ele atua como arauto, profeta e testemunha da vinda de Jesus, desde que o reconhece pela primeira vez no ventre de Maria, até batizá-lo nas águas do rio Jordão, atuando mesmo como um intermediário entre os Profetas e Jesus Cristo. A partir de João, o batismo assumirá uma nova amplitude, excedendo a tradição judaica e dotando o cristianismo emergente de uma nova tonalidade.

Como um rito que chega a seu épice na Palestina (Cf. Codina: 1988), mas que está presente em todo o Antigo Testamento, o batismo pode ser associado a um conjunto simbólico que tem a água como referente, e que é recorrente em todas as cosmologias humanas, representando as possibilidades de existência, "precedendo toda forma e suportando toda criação" (Eliade: s/d:140). A universalidade desta simbologia presente também na tradição judaica, justifica assim a sua análise neste texto.

A Água e o Batismo

Símbolo presente nos conjuntos religiosos diversos, a água possui sempre um sentido purificador, e renovador. Estes dois momentos podem ser destacados na imersão/emersão. Realizar a imersão representa entrar em contato com o estado latente da água. No contato com as forças ali contidas, emerge o ser renovado, fertilizado e enriquecido. Na medida em que tudo comporta em condição potencial, a água contém o "préformal", ou "o modo indiferenciado da existência" (Cf. Eliade: s/d).

O contato com este "modo indiferenciado" pode ser percebido no contexto das cerimônias de passagem da esfera profana à sagrada da existência, como uma situação "liminar" (Cf. Augrās:1984, na qual uma velha fase foi transposta mas ainda não se definiu uma nova.

A associação do surgimento do gênero humano às águas (hylogenia), tem uma importância toda especial na formação dos complexos religiosos. Eliade (s/d) reconhece mesmo a similitude do dilúvio, batismo, banhos para a saúde e fertilidade, e libação fune

rária enquanto constituinte desta hylogenia.

O simbolismo da água, de origem arqueocivilizatória po rêm, é adaptado aos complexos simbólicos que os herdam e exploram. No caso do batismo, o cristianismo emergente ligou-o a uma nova referência mítica, o Cristo. Assim, os valores pré-cristãos são inevitavelmente presentes no simbolismo de purificação e iniciação pela água.

Sobre a origem do batismo " foram acrescentados à se quência fundamental todas as espécies de ritos de detalhe (de puri ficação, de exorcização, etc.) sob as influências de. crenças e práticas locais". (Van Gennep:1978:90). Assim, podemos verificar dentro da própria Igreja um movimento de "assimilação e revalora - ção dos simbolismos e argumentos mitológicos de origem bíblica, ori ental ou pagã" (Eliade:1983:169), no qual o batismo originário da- aquela mitologia (a cristã), constituiria a recriação de um duelo mĩ tico entre Jesus e os monstros das águas do Jordão:

"Esta descida tem um modelo: o do Cristo no Jordão, que era ao mesmo tempo uma descida nas águas da morte". (Eliade:s/d:143 Eliade prossegue, descrevendo o relato de Cirilo de Jerusalém: "o dragão Behemoth, segundo Job, estava nas águas e recebia o Jordão na sua garganta. Ora, como era preciso esmagar as cabeças do dra gão, Jesus, tendo descido nas águas, atacou a fortaleza para que adquiramos o poder de caminhar por sobre os escorpiões e as ser pentes". (Eliade:s/d:143).

O batismo também é feito como repetição do Dilúvio, on de o Cristo, novo Noé, saiu vitorioso das águas. No ritual, a nu

dez do neófito remete a outro personagem pré-cristão, Adão, livre de roupas, do pecado, quando no Paraíso.

inúmeras relações feitas, como

água simboliza a purificação moral e a conversão (Is 1.16;4.4; 32.15; Zc 13.1; Ez 36.25; Jl 3.1), atualizando assim a Aliança de Deus com o Povo". (Codina: 1988:52).

Os rituais purificatórios levaram a práticas institucionalizadas, como a construção de instalações de água perto das sinagogas para as abluções, até o desprezo que os "impuros" provocavam nos fariseus¹, passando pelo "batismo de prosélitos" do século I, que convertia não-judeus pela imersão. (Cf.Codina:1988:52).

Os essênios teriam, segundo Codina, levado "ao extremo" o ritual dos fariseus: "seus repetidos banhos de purificação pretendiam purificar dos impedimentos rituais que impediam o acesso a Deus e ao culto. (Codina: 1988:53-54).

De fato, entre o grupo dos essênios, os banhos purificatórios eram bastante frequentes, posto que este grupo esperava a volta do Messias em observância às mais rígidas recomendações levíticas de pureza. Preocupados em evitar qualquer grau de profanidade que os afastasse daquelas recomendações, eles tomavam absoluto cuidado com tudo que fosse considerado impuro. Antes de partilharem as oferendas consagradas, por exemplo, era necessário lavar as mãos, e quando se tratasse de carne de sacrifícios se exigia a imersão de corpo inteiro. Segundo Ginsburg (s/d), o banho entre as refeições não era exclusivo dos essênios, sendo comum também entre os fariseus.

1 - Facção religiosa judaica popular no prestígio e liderança, que foi repudiada com veemência por Jesus, pois considerava o povo "ignorante".

Quando retornavam do trabalho, todos se reuniam e recebiam um batismo de água fria. Depois vestiam suas roupas brancas, símbolos de pureza, para então se dirigirem ao refeitório.

Embora fosse vetado aos essênios de maior posição na hierarquia (baseada em quatro graus de pureza), o matrimônio não era proibido. No entanto, depois de contatos sexuais, era necessário que eles se lavassem, para que não permanecessem impuros.

Entre eles também haviam outras normas de relacionamento baseadas na pureza. Os mais novos e inferiores nos graus de pureza evitavam tocar os mais velhos e superiores, para não os "contaminarem", e se isto ocorresse, só por meio de banhos a repurificação daqueles era possível. Os unguentos, comuns entre outros grupos em momentos cerimoniais, era considerado pelos essênios um luxo, uma afronta à sua simplicidade de vida. Por isso, quando eram tocados por unguentos, lavavam-se, pois não pretendiam se macular, passando a ser mal-vistos pelos olhos de Deus.

Sempre que evacuavam, tomavam banho, sendo que nunca podiam ter nenhum contato com seus excrementos, que eram enterrados com uma pá.

Depois de aceitos como noviços, ocorria um batismo iniciatório, ministrado pelos essênios que já haviam avançado o 4º grau de pureza. Este batismo correspondia ao estado de pureza exterior ou corporal.

Codina, no entanto, não crê que o batismo essênio seja o precursor do batismo cristão. Para ele, os batismos essênios

eram "simplesmente banhos de purificação para uma minoria seleta judia, repetíveis e sem nenhum caráter iniciático". (Codina:1988:56).

Ginsburg certamente não concordaria com a afirmação de Codina quanto à ausência do caráter iniciatório no batismo essênio. Seus estudos, baseados nos escritos de Qumran e nos trabalhos dos principais estudiosos da religiosidade judaica, revelam a presença de um batismo realizado entre os essênios, no momento de sua admissão no grupo. (Cf. Ginsburg: s/d).

Associando João a um outro movimento religioso batista - embora não o especifique -, Codina relaciona o batismo de Jesus no Jordão com um novo rito de iniciação cristã. Para ele, na tradição que se inaugurava, a ênfase se voltava para o batismo, que passava a ter a força de um rito de iniciação (como na tradição judaica era - e permanece até a atualidade - a circuncisão): "Não deixa de ser surpreendente que a iniciação cristã não derive da circuncisão do Antigo Testamento e que inclusive o Concílio de Jerusalém (At 15) a considere desnecessária para os cristãos que vêm da gentilidade". (Codina:1988:52).

Segundo Megale, que parece concordar com a filiação essênia de João Batista, os essênios foram um instrumento de Deus para prepará-lo (a João) na sua missão de anunciador da próxima chegada do reino". (Megale: 1978:48).

Para ele, embora a proximidade de Qumran - apenas dois quilômetros - de Betânia no Jordão onde João batizava, deponha a favor desta filiação, é muito difícil sabermos as motiva

ções religiosas de seu batismo.

Concordamos com Megale, e consideramos mais importante percebermos que seu modo de batizar enquanto prática diferenciada, se modificou com relação à essência, já que se tornou bem mais acessível, imprimindo ao ritual batismal uma fisionomia ao mesmo tempo nova e renovadora.

A pregação de João Batista, diferente da dos fariseus, sacerdotes ou essênios, sem dúvida causou desconforto às autoridades religiosas instituídas (Jo 1.24-28).

Seu batismo pregava a "exortação à conversão, à prática da justiça e ao compartilhar... De certa forma, poderíamos afirmar que o batismo de João é rito de iniciação para a era escatológica que começa com Jesus. É batismo de água, não de Espírito, mas prepara os caminhos do Senhor (Lc 3.16), faz discípulos (Jo 1. 29-38) e anuncia o reino escatológico de Deus (Lc 3.7-9)". (Codina : 1988:54).

Embora não nos pareça oportuno aprofundar a questão da "filiação" do batismo cristão, pois fugiria muito aos nossos objetivos, me parece que aqui se encontra mais um ponto no qual a polêmica da orientação - ou não - essência de João Batista, se revela. Não é de nosso interesse resolver esta questão, mas nos parece irresponsável deixar de mencioná-lo pois é parte do lado "obscuro" da vida de João Batista.

O que mais nos chama a atenção é a importância que João vai assumir não só na reelaboração dos sacramentos do ritual li-

túrgico cristão, como a construção de sua mitologia, e marginalmente, a cristã. Segundo a narrativa evangélica, João recebe a palavra divina no deserto, de onde parte, batizando pela remissão dos pecados: "Voz que clama no deserto:

Preparai o caminho do Senhor,

endireitai-lhe as veredas.

Todo vale será aterrado

e todo monte e oiteiro, aplanado,

os caminhos tortuosos serão alinhados,

os ásperos, alisados.

E todo homem verá a salvação de Deus". (Lc 3.4-6)

João pregava o batismo de conversão, e dizia às multidões que acorriam a ele, inclusive saduceus e fariseus: "Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir à cólera vindoura? Dai, pois, frutos de verdadeira conversão. Não vos façais ilusões, dizendo dentro de vós mesmos: 'Temos Abraão por pai'. Pois eu vos digo que Deus pode fazer nascer destas pedras filhos de Abraão. O machado já está posto à raiz das árvores: toda árvore, que não der bons frutos, será cortada e lançada ao fogo". (Mt 3.7-10).

Ao mesmo tempo em que anunciava a conversão pelo batismo, insistia na conversão pelo Espírito: "Deus pode tirar destas pedras filhos de Abraão". (Lc 3.8).

A salvação como promessa escatológica é reafirmada, mas a conversão como norma de vida e conduta e como condição para a salvação são fundamentais nesta promessa. O povo que o procurava, trazia consigo a expectativa e esperança de que ele fosse o Messias, mas ele lhes respondia: "Eu vos batizo com água em sinal de

conversão. Depois de mim, porém, virá outro mais forte do que eu. Nem sou digno de carregar-lhe as sandálias. É ele que vos batizará no Espírito Santo e no fogo". (Mt 3.11).

João reafirma assim, a autoridade e o poder do Cristo que viria, mas confirma também a necessidade de remissão e conversão, pois o trigo seria recolhido ao celeiro, e a palha enviada a um fogo inextinguível.

O próprio Cristo confirmaria depois a importância do batismo na promessa de salvação: "Em verdade, em verdade te digo : quem não nascer da água e do Espírito Santo, não pode entrar no reino de Deus. O que nasce da carne é carne, mas quem nasce do Espírito é Espírito." (Jo 3.5-6).

A verdadeira luz estaria com ele, mas João o teria antecedido para dar seu testemunho anunciando-lhe a vinda próxima : "Não era a luz, mas veio para dar testemunho da luz". (Jo 1.8).

Mesmo quando lhe foram enviadas autoridades religiosas de Jerusalém para perguntar-lhe; "Tú quem és?"; ele confessou e não negou, declarando: "Eu não sou o Cristo". (Jo 1.19-20). Ao contrário, João disse de si; "Eu sou a voz que clama no deserto: endireitai o caminho do Senhor, segundo disse o profeta Isaías". (Jo 1.23)

Seu próprio batismo foi desacreditado por estas autoridades, que lhe perguntaram: "Se não és o Cristo nem Elias nem o Profeta, porque então batizas?" (Jo 1.24), ao que João respondeu: " Eu batizo em água mas no meio de vós está alguém que vós não conheceis. É ele que vem depois de mim, de quem não sou digno de des-

tar a correia da sandália". (Jo 1.26-28).

Fica bastante explícito no relato Evangélico, que tanto ao povo que lhe procurava, quanto aos fariseus e sábios que iam lhe perguntar, João esclarecia o sentido do seu batismo e missão, e ele testemunhava, segundo Cristo, a verdade: "Vós mandastes perguntar a João e ele deu testemunho da verdade". (Jo 5.33). Vai ser o próprio Jesus quem reconhecerá a importância e grandeza de João: "Em verdade vos digo: dentre os nascidos de mulher nenhum foi maior do que João Batista". (Mt 11.11).

Sobre o modo de vida ascético de João, Jesus afirma às multidões que o seguiam: "O que saístes a ver no deserto? Por acaso um caniço agitado pelo vento? Mas, então, o que saístes a ver? Um homem vestido de roupas finas? Ora, aqueles que se vestem com finura estão nos palácios dos reis. Então, o que saístes a ver? Acaso um profeta? Sim, eu vos digo, e mais do que um profeta. Pois este é de quem está escrito: Eis que envio meu mensageiro à tua frente; ele preparará o caminho diante de tí". (Mt 11.7-10).

Embora reconhecendo as distâncias entre seu exemplo de conduta e o de João, Cristo repele as críticas feitas àquele, lançando-se como faíscas aos insensatos: "Pois veio João, que não comia nem bebia, e dizem: 'está possuído pelo demônio'. E no entanto, a Sabedoria se justifica por suas obras". (Mt 11.18-19).

Muitas diferenças entre João e Jesus impressionavam as multidões que os seguiam, e até mesmo alguns discípulos de João¹

¹ - No texto bíblico há algumas menções de que João Batista teria discípulos, sem que no entanto, fique esclarecida a natureza ou estrutura deste grupo, como acontece com Jesus e seus apóstolos, por exemplo.

chegaram a perguntar a Jesus porque, se eles e os fariseus jejuavam os discípulos de Jesus não faziam o mesmo."Jesus lhes respondeu: Por acaso os amigos do noivo podem ficar tristes enquanto o noivo estiver com eles? Mas virão os dias em que o noivo lhes será tirado, então jejuarão". (Mt 9.15).

Se identificando por meio desta parábola com a figura do noivo, Jesus justifica a ascese de João pela espera dele. No entanto, Jesus sabia que, como João tinha uma missão a cumprir, e que seu sacrifício imporia um retorno à ascese e às normas de purificação espiritual. O comportamento de João era ascético, purificado. Suas roupas e alimentação eram simples: "Este mesmo João usava uma veste de pêlos de camêlo e um cinto de couro em volta dos rins. Sua comida eram gafanhotos e mel silvestres." (Mt 3.4). Mas foi a este João a quem Jesus recorreu para ser batizado no rio Jordão, vindo de Nazaré da Galiléia.

Ao se aproximar dele, no entanto, João o reconhece: "É este de quem eu disse: depois de mim virá alguém que é anterior a mim porque existia antes de mim". (Jo 1.30). Assim, João recusou-se a batizá-lo, dizendo: "Eu é que devo ser batizado por tí e tu vens a mim?" (Mt 3.14). No entanto, Jesus lhe responde: "Deixa agora, pois convém que assim cumpramos toda a justiça". (Mt 3.15), ao que João cedeu.

Depois de ser batizado, Jesus rezava e, de repente sobre ele abriu-se o céu e desceu sobre ele o Espírito Santo, na forma corpórea de uma pomba, cumprindo o que João já havia testemunhado: "Quem me enviou a batizar em água me disse: 'Aquele em quem virdes descer o Espírito e permanecer, é esse que batiza no Espírito

Santo". (Jo 1.33). Do céu ouviu-se uma voz, que dizia: "Este é meu filho amado em quem ponho minha afeição". (Mt 3.17).

Depois, Jesus foi com seus discípulos para a região da Judéia, e lá batizava. João também continuava a batizar, e vieram contar-lhe: "aquele que estava contigo do outro lado do Jordão, de quem deste testemunho, está agora batizando e todos vão para ele". (Jo 3.26), ao que João respondeu, usando uma metáfora parecida com a do "noivo", que vimos em Mt 9.15: "Vós mesmos sois testemunhas de que eu disse: eu não sou o Cristo mas fui enviado à frente. Quem tem a esposa é o esposo. O amigo do esposo, que está presente e ouve, muito se alegra em ouvir a voz do esposo. Pois a mim minha alegria ficou completa. É preciso que ele cresça e eu diminua"¹. (Jo 3.28-30). Este é no Evangelho segundo João, o último testemunho do Batista. Esta afirmativa, é no nosso entender, onde se concentra o essencial da sua missão. Ele estava tão ciente dela, que, no dia seguinte ao batismo de Jesus, vendo-o passar, disse a dois dos seus discípulos: "Eis o Cordeiro de Deus". E os dois discípulos, ouvindo, seguiram Jesus". (Jo 1.36-37)²

É que ele deveria vir e preparar os caminhos de Cristo, "pois todos os profetas e a Lei profetizaram até João. E se quiserdes aceitá-lo, ele é o Elias que há de vir". (Mt 13-14), segundo disse o próprio Cristo.

¹ - Grifo nosso

² - Embora João não tenha fundado nenhuma dissidência religiosa, fica evidente na leitura dos Evangelhos, sua liderança, pois seus "discípulos" são como já vimos, bastante citados.

Realizadas as principais tarefas para quais havia sido enviado, cabia a João escolher o momento correto de "diminuir", como a pouco antes coubera a Jesus reconhecer o poder da profecia e a necessidade de cumpri-la: "convém que assim cumpramos toda a justiça". (Mt 3.15).

Para João Batista, as circunstâncias deste "diminuir" parecem pouco ter importado. Se, para nossos sentidos, os motivos da sua morte parecem banais, - a vaidade de uma mulher ameaçada nas suas conquistas amorosas -, elas de fato só escondem o mais importante e fundamental, relacionado ao sentido da existência de João Batista, encarada como verdadeira missão. Compreender sua morte, implica perceber sua vida como movimento fluido e contínuo, desde sua concepção e nascimento - o que perpassa o mito de um certo fatalismo.

Sabemos que João veio ao mundo com uma missão clara e definida. Cumprida esta, o sentido primordial de sua vida se esvaizia: só lhe restava permanecer defendendo os princípios de justiça que nortearam sua existência, agora como um homem justo e santo, mas comum, uma vez que o Cristo já havia sido reconhecido e batizado.

João Batista foi aprisionado por Herodes Antipas, filho do Herodes que mandou matar as crianças de Belém, quando Cristo nasceu. (Cf. Megali:1978).

Segundo o Evangelho de São Marcos, Herodes Antipas nutria por ele um profundo respeito, "sabendo tratar-se de um homem justo e santo, e o protegia. Quando ouvia João, sentia-se embaraça

do, mesmo assim gostava de ouvi-lo". Mc 6.20).

No entanto, nos parece estranho que um tetrarca, - constantemente ameaçado em seu poder pelos profetas e líderes religiosos¹, pelas suas críticas contra a situação de extrema exploração, inclusive na cobrança abusiva de impostos, aos quais o povo estava constantemente submisso - mantivesse afeição ou admiração por João, que era tido como um profeta. Já que o Evangelho segundo S. Mateus traz uma outra versão. Segundo ela, Herodes "Quis matar João mas teve medo do povo que o considerava profeta". (Mt 14-15).

João havia sido preso por Herodes por causa de Herodíades, mulher de Filipe (irmão de Herodes), que o havia abandonado para se unir a Herodes (Cf. Megale: 1978: 110-112). João havia recriminado esta união, edizia a Herodes; "Não te é lícito ter a mulher de seu irmão" (Mc 6.18).

Embora o texto bíblico não registre uma causa política além da passional, para a morte de João, há uma outra versão que salienta aquele aspecto, embora não exclua a tradicional-bíblica.

Segundo Schonfield (1988), o casamento entre Herodes e Herodíades gera a separação não só entre ela e Filipe, mas entre o próprio Herodes e sua esposa. Esta, ao saber da traição do marido, vai até seu pai, um rei nabateo, e lhe conta dos planos de Herodes de abandoná-la.

1 - Cf. Schonfield, Hugh J. (El Partido de Jesús: (1988), eram muitos os grupos que viviam em conflito com o poder, como os zelotes, os samaritanos, entre outros (p. 49-50).

O rei, que já mantinha uma disputa territorial com Antipas, reacende o desejo de combatê-lo, ante o insulto que sua filha havia recebido. Antipas fica, assim, obrigado a desguarnecer as tropas da Galiléia para enfrentar a ameaça árabe liderada por Aretas (o rei).

Com medo de um levante popular, visto que os conflitos internos entre sua administração e o povo também eram preocupantes, Antipas detém João, que era considerado incômodo e potencialmente perigoso.

Ainda no cárcere, João tem notícia das obras que Jesus estava realizando, e envia dois dos seus discípulos para lhe perguntarem: "És tu aquele que vem ou devemos esperar outro? ... Naquele momento Jesus havia curado muitos de enfermidades, males e espíritos malignos, e concedido visão a muitos cegos. E, tomando a palavra, lhes respondeu: "Ide comunicar a João o que vistes e ou vistes: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos ficam limpos, os surdos ouvem, os mortos ressucitam, os pobres são evangelizados, e feliz é aquele para quem não sou motivo de escândalo". (Lc 7.19-23).

Talvez João tenha empreendido nesta última comunicação, uma confirmação definitiva. Mais que a revelação de uma tentação, traduzida pela dúvida, este questionamento pode ter anunciado a sua retirada e definido para si próprio a realização das profecias.

Sabendo que João fôra preso, Jesus segue para Cafarnaum, na Galiléia, onde começa a pregar o Evangelho de Deus, di

zendo: "Completaram-se os tempos, está próximo o reino de Deus ,
convertei-vos e crede no Evangelho". (Mc 1.15).

Nos parece bastante articulada a saída de cena de João com a entrada de Jesus. É interessante observar como ambos esperam o cruzamento dos seus destinos para iniciar e terminar suas missões. O círculo se fecha com as várias insinuações que um faz do outro; "É preciso que ele cresça e eu diminua", (Jo 3.28-30) de João para Jesus, e "Deixa agora, pois convém que assim cumpramos toda a Justiça" (Mt 3.15), de Jesus para João.

Estas pequenas frases constantes do texto bíblico dão a entender que o cruzamento entre os dois caminhos era inevitável, e que era necessário apenas esperar o momento certo para que cada um cumprisse a sua parte a fim de que "completem-se os tempos" (Cf. Mc 1.15).

Tanto João espera e procura a última confirmação de que Jesus era o Messias, como este só inicia a sua verdadeira pregação após a prisão de João.

Então, no dia de seu aniversário, Herodes oferece um banquete "aos grandes de sua corte, aos comandantes e aos príncipes da Galiléia" (Mc 6.21). A filha de Herodíades, Salomé, apresenta nesta ocasião, um número de dança que agrada a todos. Em sinal de gratidão e generosidade, Herodes lhe oferece o que ela quizesse: "E lhe jurou: "Tudo que me pedires eu te darei, ainda que seja a metade de meu reino" (Mc 6.23). Ela sai e pede à mãe uma sugestão: "O que é que eu peço?". Esta lhe respondeu: "a cabeça de João Batista". Tornando logo a sentar apressadamente à pre-

sença do rei, fez o pedido, dizendo: "Quero que me dê logo numa bandeja a cabeça de João Batista" (Mc 6.24-26).

O rei Herodes se entristece, mas não podia deixar de atender ao pedido, pois havia jurado, e diante dos convidados ; "Sem tardar mandou um carrasco com a ordem de trazer a cabeça de João. Ele foi e degolou João na cadeia, e trouxe-lhe a cabeça numa bandeja, e deu à garota, que entregou à mãe"(Mc 6.27-28).

Depois disso, os discípulos de João levaram seu cadáver e o enterraram, indo anunciar a Jesus a sua morte.

"Com a notícia Jesus se retirou dali numa barca para um lugar deserto e afastado" (Mt 14.13)

Logo depois, no entanto, quando Herodes ouviu falar de Jesus ainda temeu, de acordo com os Evangelhos segundo S. Mateus e S. Marcos, pois desconfiou que fosse João, a quem mandara degolar. Segundo S. Lucas, porém, ele desejava ver este homem : "João eu degolei. Quem poderá ser este de quem ouço tais coisas?" (Lc 9.9).

Jesus, no entanto permanecia, confirmando a Lei e os Profetas: "De fato, Elias deve voltar primeiro para restabelecer tudo" ... "Eu, porém, vos digo que Elias já voltou e fizeram com ele o que quiseram, como está escrito dele". (Mc 9.12-13).

II PARTE

SÃO JOÃO NO FOCLORE

Capítulo 3 - Santos, Festas e Rituais

"Ele tem o trono acima do círculo da terra, cujos habitantes parecem gafanhotos, ele estende o céu como um véu, e o estica como tenda de moradia"

(Is 40.22)

A - O Rito e a Festa no Campo Conceitual

Este momento visa uma aproximação dos conceitos antropológicos de ritual e festa. De forte familiaridade entre si, estes conceitos também se aproximam nos contextos da vida social nos quais podem ser apreendidos. Assim, a Festa enquanto celebração, se insere no conceito de ritual, que possui uma maior amplitude.

Podemos destacar pelo menos duas grandes correntes no estudo dos rituais (Cf Vianna, 1988). Numa delas, eles são percebidos como inevitavelmente ligados à vida religiosa da sociedade. Como uma "forma prática da integração sagrada" (Castro: 1983b: 524), os rituais têm uma esfera de atuação social que não se expande para além das demandas religiosas do grupo. Durkheim fundamenta esta vertente que, embora difira da segunda, traz inúmeros momentos de aproximação, como veremos posteriormente.

A segunda vertente, apoiada no antropólogo britânico Edmund Leach tem, ao longo dos anos, visto aumentar seus adeptos na disciplina antropológica. Provavelmente porque alarga os limites do ritual para além do âmbito puramente religioso, possibilitando percebê-lo como um comportamento comunicativo, que exige decifração do seu código simbólico: "Nessa concepção, muito difundida entre os antropólogos contemporâneos, o ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual" (Vianna: 1988: 58). Assim, os conteúdos simbólicos do ritual são tomados como significantes que expressam a estrutura em que se manifestam. Situando o ritual num âmbito onde as relações cotidianas se revelam em enunciação dos simbólicos, relativos às estruturas da própria sociedade, é fácil perceber que lidamos aqui com a pura tradição estruturalista da

antropologia.

No entanto, esta percepção dos eventos rituais permite quanto aos elementos simbólicos envolvidos, uma rearticulação "do mundo social em uma nova gramática capaz de ser entendida e percebida" (Alves:1977:15), facilitando assim os processos interpretativos necessários à sua compreensão.

Funcionando como "sequências estruturadas e estruturantes, no duplo sentido que expressam a "ordem das coisas" e implicam na percepção de que "o mundo e as coisas têm uma ordem e assim deve ser entendido" (Alves:1977:15), o rito articula o indivíduo no coletivo, reorganizando as variadas versões das estruturas simbólicas do social, numa recombinação que leva de todos os elementos um pouco: a ordem e o respeito, característicos do rito sacral, e a informalidade e descontração da festa. Para Leach, esta é a função do rito; marcar fronteiras artificiais ao que é naturalmente contínuo. É por isso que para ele o rito não pode ser circunscrito à ordem religiosa do grupo; antes é na ordem comunicativa, que se deve procurar o seu sentido, depositário do sentido da própria vida social.

Exclusividade da esfera religiosa ou da ordem comunicativa (que englobaria a religião), o importante para nós é reter que: o rito se apresenta como um texto, como um conjunto articulado de símbolos que expressam a sua natureza, o que lhe fundamenta e lhe dá sentido, nele mesmo ou pela via da estrutura.

Roberto da Matta (1983) foi um dos primeiros antropólogos brasileiros que percebeu que esta distinção é difícil, pois na própria realidade empírica os sistemas são muito próximos. Isto o

levou a uma nova maneira de conceber o estudo dos rituais: "Nesse sentido, o estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de estudar como elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em símbolos que em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário" (Da Matta:1983:60).

Do contexto ordinário, comum, os elementos e relações deste mundo são rearticulados para assumir um outro sentido. O mundo então não muda no âmbito do ritual. O que ocorre é que neste espaço as grandes oposições da vida cotidiana (ordinário e extraordinário) passam a operar, confrontando o momento do ritual com o cotidiano, esfera do ordinário.

Estes eventos, "construídos pela e para a sociedade" (Da Matta:1983:37)) têm uma extraordinariedade construída, são previstos, esperados, preparados. Aí se diferenciam dos desastres, acidentes, catástrofes, igualmente extraordinários mas não "construídos". Da Matta ainda vai diferenciar estes eventos previstos entre os formais, onde o respeito, a hierarquia e o planejamento devem ser a marca principal, e os informais, onde o "comportamento é dominado pela liberdade decorrente de suspensão temporária das regras de uma hierarquização opressora" (Da Matta,1983:38).

Na trilha de recombinação de elementos de Leach, Da Matta analisa o ritual como um discurso simbólico que "destaca" certos aspectos de realidade e os agrupa através de inúmeras operações como junções, oposições, integrações, inibições" (Vianna:1988:59).

Assim, Da Matta divide os rituais em três grupos quanto à sua configuração básica; podem ser de separação marcado pelas formalidades que reforçam no plano simbólico as diferenças sociais efetivas da vida cotidiana; de inversão, onde há informalidade e quebra da ordem rotineira; e de neutralização que combina os dois tipos anteriores, efetivando simbolicamente uma conciliação entre os pólos conflitantes da vida social.

Antes mesmo da análise do rito que nos propomos analisar, a festa de São João Batista, desde já podemos identificá-la na classificação de Da Matta, como um rito de neutralização, pois ela "é um momento em que atuam de um lado a ordem e o respeito e do outro, a informalidade, a camaradagem, o gesto festivo, o encontro, a não obediência às regras formais" (Alves:1977:22).

Gostaríamos agora de situar o conceito de Festa na tradição antropológica. Aqui, o fundador da tradição que pudemos identificar foi Émile Durkheim, mais precisamente no seu livro, o clássico "As Formas Elementares da Vida Religiosa" (19 ed, 1912). Através dos rituais dos grupos australianos, Durkheim vai perceber as principais funções da Festa, que segundo ele, poderiam ser estendidas a outros grupos.

Para Durkheim, toda festa, mesmo laica em sua origem, guarda sempre as características do cerimonial religioso, porque provoca nos indivíduos um estado de efervescência semelhante ao religioso. "L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires. Aussi observe-t-on de part et d'autre les mêmes manifestations: cris, chants, musique, mouvements violents, danses, recherche d'excitants qui remontent le niveau vitale" (Durkheim

1985:547).

As cerimônias, celebradas pela força da tradição, ("on la célèbre parce que les ancêtres l'ont célébrée") (Durkheim:1985:540-541) despertam o sentimento coletivo de vínculo com um passado mítico/originário e com a coletividade na qual cada indivíduo se insere.

Um elemento porém ressalta na teoria durkheimiana da Festa: a gratuidade do rito. As festas para ele "sont uniquement destinées à amuser, à provoquer le rire par le rire, c'est-à-dire, en somme, à entretenir la gaieté et la bonne humeur dans le groupe" (Durkheim: 1985:542).

O que Durkheim pretende é dar uma nova dimensão ao estudo dos ritos, onde se acentue seu caráter recreativo e estético: "Il en est qui ne servent à rien; ils répondent simplement au besoin d'agir, de se mouvoir, de gesticuler" (Durkheim:1985:545). Mas isto não quer dizer que eles não tenham uma função específica na existência do grupo, embora não haja reconhecimento desta necessidade enquanto rito, "les fidèles, eux-mêmes ne leur demandent rien de plus". (Durkheim:1985:541)

Esta nova dimensão estética aproximaria as festas dos rituais dramáticos; "étrangères à toute fin utilitaire, elles font oublier aux hommes le monde réel; pour les transporter dans un autre où leur imagination est plus à l'aise; elles distraient". (Durkheim : 1985:543).

A diferença entre um cerimonial religioso e a simples diversão estética estaria no alvo destas cerimônias, uma sem objetivo sério, e a outra grave, circunspecta. No entanto uma cerimônia de

finalidade religiosa não exclui que no seu âmbito, surjam expressões de pura diversão: "Encore faut-il observer qu'il n'y a peut-être pas de réjouissance où la vie sérieuse n'ait quelque écho. Au fond, la différence est plutôt dans la proportion inégale suivant de laquelle ces deux éléments sont sombinés" (Durkheim:1985:548).

Mais uma vez surge a recombinação dos elementos, só que agora numa tradição anterior à estruturalista. A repetição desta fórmula nos faz crer que este princípio seja mesmo recorrente nas manifestações rituais.

Enquanto congrega no seu âmbito elementos de puro divertimento, o rito pode mesmo vir a se tornar mera recreação; de quando se esvai o seu sentido, quando o conteúdo religioso antes implicado, se perde: "A mesure que se relâche le lien qui rattache à l'histoire de la tribu les événements et les personnages représentés, à mesure aussi les uns et les autres prennent un air plus irréel et les cérémonies correspondantes chagent de nature. C'est ainsi qu'on entre progressivement dans le domaine de la pure fantaisie et qu'on passe du rite commémoratif au corrobbon vulgaire, simple réjouissance publique qui n'a plus rien de religieux et à laquelle tout le monde peut indifféremment prendre part" (Durkheim:1985:544).

Para ele, muitos dos ritos atuais, de pura diversão, são ritos comemorativos que mudaram de qualificação: "Les rites représentatifs et les récréations collectives sont même des choses tellement voisines qu'on passe d'un genre à l'autre sans solution de continuité" (Durkheim:1985:543).

Mas é preciso ter cuidado, pois se um rito perde seu sen

tido, "ce n'est plus un rite" (Durkheim:1985:546). As representações simbólicas que dão o sentido do rito são necessárias à vida e à recriação do grupo "est par elles que le groupe s'affirme et se maintient" (...) "Un rite est donc autre chose qu'un jeu; il est de la vie sérieuse" (Durkheim:1985:546).

A festa possui então um caráter regenerador, não só da sociedade ao reviver sua tradição e mito, mas também do indivíduo : "Une fois que nous nous sommes acquittés de nos devoirs rituels , nous rentrons dans le vie profane avec plus de courage et d'ardeur, non seulement parce que nous nous sommes mis en rapports avec un source supérieure d'énergie, mais aussi parce que nos forces se sont retrempées à vivre, pendant quelques instants, d'une vie moins tendue, plus aisée et plus libre" (Durkheim:1985:547).

Enfim, é por tudo isso que, para Durkheim a cerimônia religiosa "éveille naturellement l'idée de fête". (Durkheim:1985:547)

Após esta incursão pela teoria durkheimiana de festa , percebemos como muitas das tematizações da discussão contemporânea deste conceito recorrem à esta teoria. Depois dela, somos acometidos por uma certa sensação de "dejà vu", mas acreditamos também que a cada nova leitura do fenômeno festivo surgem novos elementos, como novos caminhos que se configuram a partir daquela trilha inicial.

Da herança durkheimiana é hoje quase consensual esse caráter regenerador do tecido social que a festa implica, neutralizando distorções e conflitos sociais. A festa vem a ser o momento de recriação do mundo, desgastado no seu próprio funcionamento celebrada no espaço-tempo do mito, e assume a função de renegerar o mundo

real" (Caillouis: 1979:106).

Outro elemento do fenômeno festivo que mais se sobressai nas análises contemporâneas é a aproximação dos indivíduos, os níveis de sociabilidade que a festa envolve, fortalecendo e até lançando novos sentidos à identidade da coletividade, articulando tanto as categorias do coletivo quanto as do individual. Como um momento de superação das diferenças individuais, a festa apresenta sempre o perigo da irrupção da violência, "pois são as diferenças que mantêm a ordem" (Vianna:1988:54). A energia que o momento festivo desencadeia deve ser muito bem controlada, pois a massa se entrega ao desejo de ser um único corpo e qualquer desequilíbrio representa a desintegração deste corpo através da violência. Por isso a festa exige uma domesticação da situação de transe coletivo, onde a energia da massa é controlada a fim de manter a ordem do ritual. A dança e a música além de serem as formas mais comuns de desencadeamento destes transes coletivos, são também a maneira mais eficaz de controlá-los.

Isto que chamamos "necessidade de ser um corpo só" (Vianna:1988), é uma característica também da festa, que Taborda(1990) vai chamar "intercomunhão solidária", ou seja o espaço onde a vivência em grupo é intensificada, os círculos domésticos são alargados, através da ultrapassagem da esfera familiar, as posições de classe e outras tantas são unificadas através de mediações no plano simbólico, enfim, a necessidade de "sociação" (Vianna:1988) abastece os participantes do rito, de energia para a retorno à vida séria.

Este é o segundo grande ponto comum das novas interpretações da Festa: a oposição entre divertimento e seriedade, trabalho e festa, cotidiano e extraordinariedade.

A festa, momento de corte, de ruptura com a rotina, durante muito tempo aliás foi pensada em termos conceituais com o que Pereira de Queiroz (1978) chamou de "ingenuidade", que equacionava a festa como da mesma natureza que a "felicidade". Esta crítica aliás ela transporta ao livro de Jean Duvignaud, "Festas e Civilizações" (1983). De fato, a teoria de Duvignaud é radical quanto à natureza e função da festa. Para ele, a festa não pode ser comparada ao ritual religioso, mas não pelas razões que Durkheim salientava. Duvignaud acredita na "vocalização aniquiladora" da festa, que é de um questionamento geral da sociedade. Esta "diferença radical no encontro com o universo sem leis nem forma" (Duvignaud:1983:212) é que lhe dá a sua natureza, demolidora. Duvignaud não considera as normas, a ordem interna que cada ritual possui. Pereira de Queiroz (1978) lembra os estudos de candomblé de Roger Bastide: "exemplo vivo de ordem e de disciplina no próprio transe místico" (P. de Queiroz:1988:635). Duvignaud parece ser uma voz solitária quanto ao caráter demolidor da festa. Ele é um dos poucos teóricos que não adotam o princípio rearticulador dela.

Mas, voltando às oposições fundamentais às quais nos referíamos acima (divertimento e seriedade, trabalho e festa, cotidiano e extraordinariedade), a festa é sempre referida a estas descontinuidades: enquanto o tempo de trabalho é monótono, o festivo é criativo, fértil: "as festas parecem preencher por toda a parte uma função análoga. Elas constituem uma ruptura na obrigação do trabalho, uma libertação das limitações e das sujeições da condição de homem" (Cailllois:1979:123). Certamente, a festa se opõe ao trabalho, é um "perder tempo", inútil, não funcional.

Mas esta aparente inutilidade da festa escolhe sua im

prescindibilidade: é o espaço da esperança, fundamental ao homo-faber, que é também homo-ludens, homo-celebrans. (Cf. Taborda: 1990).

A festa é encarada aqui não como sinônimo de "felicidade", ela é antes uma forma social que se expressa na vida coletiva, assim como o trabalho, a produção material e toda a produção simbólica, do qual faz parte. A festa é o "paroxismo da sociedade, que ela purifica e renova ao mesmo tempo". (Caillois:1979:122).

Comemorada como a reatualização de um tempo ou de um acontecimento mítico, as festas recriam nos ritos os modelos originários, ressacralizando-os. Esta ligação com o tempo mítico, tornando presente, é a base da relação do fiel com o mito revivido.

No rito festivo, podemos perceber quais os elementos da aquele modelo originário que se revelam nos gestos simbólicos significativos dos acontecimentos. Os gestos tomam funções específicas : "1) [expressando] as experiências mais fundamentais e mais profundas do ser humano como pessoa e como ser social; 2) [traduzindo-as] a nível de consciência; 3) [expressando-as] e [comunicando-as] a nível da totalidade humana". (Taborda:1990:73). A referência ao fato celebrado é fundamental na festa como celebração religiosa; a fim de que seu sentido não se perca, ela poderá ser direta ou indiretamente mencionada. A narração do fato originário que dá sentido à festa "tem diante dos fatos a liberdade de sublinhar o que interessa, omitir o que é secundário, colorir determinados momentos, deter-se em outros, simplificar processos complexos que não são de importância para sua finalidade, acrescentar elementos fictícios". (Taborda:1990:85). Diferentemente do relato, que é fixo, as narrações reatualizam o passado, pois são abertas à experiência. Mantendo em si

a força do originário, as narrações podem ser transformadas dando sentido assim à historicidade do ser humano.

Deste modo, os indivíduos reatualizam suas compreensões da existência, como integrantes de uma coletividade vinculada ao mito. É nesse sentido, que o mito é essencial à existência da festa, rito que reatualiza por sua vez uma história originária.

B - Os Santos e suas Festas no Catolicismo Brasileiro

De forte expressão religiosa, pode-se afirmar que o Brasil é um país católico. A marca desta identidade é facilmente identificável nos atos simbólicos e mesmo no próprio discurso de um povo que assim se define, ainda que ressalve sua pouca ou nenhuma assiduidade aos ritos da Igreja (com "I" maiúscula, leia-se oficial), através da expressão "não-praticante".

Segundo Carlos Rodrigues Brandão, que dedica boa parte de seus estudos à religiosidade popular, mais de 80% dos brasileiros se declaram participantes da religião católica, mesmo sob a égide daquela expressão. Se este fato expressa com precisão uma faceta da vida religiosa do brasileiro, também informa sobre a sua relação com ela e suas instituições representativas formais.

Um primeiro elemento desta relação que pode ser imediatamente percebido é a quase ausência de ligação entre o crente e a Igreja. Muitos católicos se consideram participantes da religião, mesmo que participem dela em apenas alguns dos seus ritos: "Incluídos nele e no seio da Santa Madre Igreja, através dos atos simples do batismo, todas as pessoas que querem são e podem identificar-se

como católicas". (Brandão:1987:114). De fato, a relação efetiva dos católicos com a Igreja se dá em muitos poucos momentos - ainda que simbolicamente significativos - como o próprio batismo, casamento, benções, mortes, etc.

Por outro lado, a Igreja Católica comporta diferentes modos de se experienciar religiosidade diversas. Assim, ela sofre constantes enxertos de tradições e interpretações culturais que seriam impossíveis numa religião de estrutura mais rígida. O que se verifica é que "até mesmo no bloco católico aparentemente tão unitário, são exigidas tantas "religiões" quantas sejam as classes e facções de classe substantivamente capazes de transportar, para o território terreno do sagrado, os seus modos de vida, as suas ideologias e as suas intenções de usos profanos da fé". (Brandão:1986:87)

Por uma via ou por outra, o que retemos é que "os símbolos e significados do catolicismo invadem praticamente todos os espaços e domínios da cultura brasileira. Democrática e anarquicamente, eles estão nas igrejas e nas cortes de justiça. Mas estão também nos bares e nos prostíbulos, nos campos de futebol e nos blocos de carnaval". (Brandão:1987:114).

No entanto, a Igreja católica tem toda uma organização institucional e doutrinária articulada com tradições religiosas e litúrgicas. Sendo assim, o seu ano litúrgico compreende dois ciclos, o ciclo temporal, que no calendário gregoriano (o que está em vigor, o corrente) representa as "festas de Nosso Senhor", e um ciclo santoral, secundário no ano litúrgico, que - por razões óbvias - privilegia o primeiro, referente aos Mistérios de Jesus Cristo em suas aplicações aos heróicos discípulos do Salvador". (Missal Quotidiano)

Mosteiro de São Bento - Bahia: Cf. Waitzfelder:1984:97).

A festa de São João Batista, que vai nos interessar especialmente neste trabalho, faz parte então do ciclo santoral da liturgia anual católica. Tradicionalmente, o São João (como é mais conhecido) é homenageado com festas, mas também com rezas e novenas. As novenas são um ciclo de orações de duração de nove dias que pode ser comandado por leigos, sem necessidade da presença de sacerdotes ou de um corpo especializado. A origem predominantemente rural do culto de São João Batista, se articula então com este tipo de prática e tantas outras, realizáveis prescindindo das autoridades religiosas, que em muitas localidades principalmente rurais, não são quantitativamente suficientes para atender tantas demandas.

O culto coletivo popular se inspira nas formas do catolicismo colonial aos poucos tornado comunitário e vivenciado pelo povo: "Longe das cidades, nas imensas e despovoadas áreas dos sertões do país, comunidades de camponeses e pequenas confrarias de grupos rituais cultuam os seus padroeiros e uma pequena multidão de santos de preceitos". (Brandão:1985:134).

Adotadas do acervo do catolicismo português trazido pelos nossos colonizadores, muitos dos elementos simbólicos do ritual santoral como as cruzes e imagens de santos foram trazidos e novas contribuições se acrescentaram e o modificaram. A herança portuguesa é clara e marcante principalmente nos grupos e comunidades rurais que quase não receberam contribuições simbólicas de outros grupos culturalmente determinantes, como negros e índios. (Cf. Pereira de Queiroz: 1973).

Brandão (1985) resume o processo histórico que ele pôde

perceber na Folia de Reis, ritual da época natalina também celebrado por camponeses, e que bem pode ser estendido a um processo genérico das transformações das ritualísticas originárias da Igreja, suas interpretações rurais e o confronto entre expressões diversas de uma mesma religiosidade: "Ritos, cantos, músicas e danças populares do Cristianismo Primitivo e da Idade Média terão penetrado na ordem eclesiástica. Terão, revestidos de respeitabilidade erudita, passado a ser partes de cerimônias litúrgicas de ciclos como o Natal. Terão ampliado ali o seu lugar e, portanto, o seu poder de traduzir visões populares de mundo através dos símbolos do sagrado. Terão sido, primeiro, desconfiados e, depois, controlados, expulsos e perseguidos". (Brandão:1985:160).

Isto porque as autoridades não estavam de acordo com a forma ruidosa e dançante dos rituais populares, que extrapolavam os limites dos rituais da Igreja. Segundo Brandão (1985) este momento de perseguição e repressão oficial aos cultos espontâneos provocou o rompimento entre dois lados da vida católica; "Aquele que, sendo realizado à margem dos domínios diretos da Igreja, sempre teve um poder de penetração e de reprodução de formas de religiosidade entre as classes populares muito maior do que o da própria Igreja - " (Brandão:1985:146), e o outro, representado pelas regras rígidas do culto oficial. No entanto, os cultos tidos como profanadores não desapareceram sob a repressão e recriminação oficial, mas transpuseram os espaços oficiais (missas, procissões, igreja) partindo para os espaços públicos comunitários (praças, arraiais, capelas)¹.

1 - Brandão de modo geral trabalha suas obras na caracterização das duas esferas da vida religiosa, antagônicas e separadas. Preferimos aqui - adotando diversas das suas contribuições - ressaltar no entanto, que neste aspecto compreendemos as relações de conflito na perspectiva de que, embora perfeitamente distinguíveis, o catolicismo popular e o oficial (...)

De qualquer forma, seja vinculado ao catolicismo oficial ou a qualquer outro, o culto dos santos é o centro da vida religiosa da maioria dos católicos brasileiros. A devoção ao santo se mantém pelo seu poder de realizar milagres, de compensar as promessas dos fiéis, de realizar seus pedidos, de dar alento e consolo, de dar alegrias.

Assim, cada localidade tem seu santo padroeiro, escolhido pela Igreja e, sendo às vezes concorrente - na maioria delas pacificamente, é claro - com outros santos escolhidos pela comunidade. Alguns deles, são patronos de uma profissão específica (mas não exclusivos dela), ou de extratos sociais ou mesmo raciais (idem). No entanto estas relações são extremamente variáveis de um local de culto para outro, de forma que num se identifica com um grupo, noutro, com outro.

Estes santos, comumente "identificados às imagens (estátuas), que constituíam representações iconográficas dessas entidades, ao mesmo tempo pessoas e espíritos divinos, existentes localmente. Essas imagens podiam pertencer à Igreja e às irmandades religiosas, e nesse caso "morariam" nas capelas ou igrejas locais. Podiam também pertencer a indivíduos ou famílias, e nesse caso "morariam" em altares especialmente construídos dentro de suas casas. Eram essas imagens localmente conhecidas e, em alguns casos, localmente achadas que se dirigiam os pedidos e que se atribuíam poderes milagrosos". (Zaluar:1983:59)¹.

são complementares: "o oficial contém tudo o que pode legalizar, atuando a partir de fora: Mas o popular contém todas as formas que lidam com as emoções em estado vivo, atuando por dentro". (Da Matta:1989:116. ver também, a este respeito Pereira de Queiroz:1973).

- 1 - É interessante comentar aqui o estudo de Groetelaars (1983) sobre o Senhor do Bonfim, no qual ele registra todo um movimento no interior da própria Igreja contra o culto de imagens. Desde 306, no Sínodo de Elvira, Espanha,

Para os dogmas católicos, o milagre é uma ocorrência extraordinária, uma ruptura com a ordem natural, revelando assim a soberania dos poderes de Deus. No entanto, para a religiosidade popular, o milagre "é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais. [Neste âmbito, o milagre não é uma quebra, e sim] a retomada da "ordem natural das coisas" na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo". (Brandão:1986:131). Assim o milagre é solicitado tanto para favores humanamente impossíveis, como também para pequenos favores (encontrar objetos perdidos, etc.). Para Brandão (1986), as festas de santo, além de serem espaço para a re-atualização do mito, são também situações coletivas de se levar ao santo novos pedidos, agora coletivos (safras fartas, chuvas onde é seco, defesas contra pragas, etc.).

quando se proibiu totalmente o culto, e após esta proibição o mesmo o fizeram alguns padres como Eusébio de Cesaréia, Epifânio de Chipre e Sereno, bispo de Marselha. No Séc. IV o culto às imagens já bastante difundido se integra à religião católica. Durante mais de cem anos a luta contra e a favor do culto às imagens continuou, sempre com muitos defensores pró e contra. Durante o papado de Gregório III, destruidores, profanadores e desprezadores das imagens foram excomungados da Igreja. O Imperador, contrário ao culto, em represália tomou todos os bens da Igreja." E em 754, em novo sínodo reunido em Constantinopla e convocado pelo Imperador, o culto foi declarado obra de Satanás e seus defensores excomungados. Finalmente, com Carlos Magno as imagens são declaradas obras de decoração, até o concílio de Nicéia (em 787) resolver a questão: o culto de imagens não pode ser proibido, visto que remete ao representado e não às imagens em si.

Esta relação de reciprocidade entre homens e santos baseada na troca de favores (ofertas e pedidos), faz pensar numa relação extremamente pessoal dos homens para com aqueles, com promessas cumpridas coletivamente "por meio de novenas, rezas de terço, danças e festas". (Zaluar:1983:95).

Neste sentido, as promessas como demandas de milagres por parte dos crentes, podem ser compreendidas no âmbito do que Van Gennep (1978) chamou de rito indireto. A relação do indivíduo com o santo fica então situada numa "espécie de choque inicial, que põe em movimento uma potência autônoma ou personificada, ou uma série inteira de potências desta ordem, por exemplo, um demônio ou uma classe de djins, ou uma divindade, que atuam em proveito de quem realizou o rito, voto, oração, cultos, no sentido comum da palavra, etc." (Van Gennep:1978:29). Aplicada ao nosso caso, o "choque inicial" de que ele fala é o pedido, e a "potência autônoma" é o santo, que corresponde àquele de acordo com o fervor do seu comportamento ritual, condicionando assim o retorno. A relação de reciprocidade fica então fundada no duplo sentido das expectativas e correspondências a elas, de ambas as partes.

Como pudemos ter a ocasião de discutir, a função social do rito é um ponto de relativo consenso nas teorias de ritual e de festa. Ele é o momento de se ressaltar a solidariedade grupal e o sentimento de pertencimento ao grupo do qual o indivíduo faz parte. O momento da festa é tempo de visitar, rever parentes, retornar à terra natal. É lúdico e romântico: é o momento de se apaixonar, namorar, casar.

Ritualmente, a festa é neutralização de diferenças, on-

de emerge uma ideologia notadamente comunitária e geral. (Cf. Da Matta:1983, Alves:1977). A festa de santo é mesmo uma totalização ordenada do cosmos: "combina nos mesmos dias e em situações ora sequentes, ora combinadas, o sagrado e o profano, o solene e o festivo, a solenidade e a maskarada. De certo modo, todos os comportamentos separados e disfarçados nos tons cinzentos do cotidiano da sociedade são festivamente reunidos nos dias e nas horas de comemoração do santo padroeiro". (Brandão:1985:199).

Assim, pobres e ricos por exemplo, têm suas relações redefinidas no momento da festa, e a linha divisória entre patrões e empregados também é apagada. É por isso que alguns autores (Cf. Alves:1977) seguem a tipologia do ritual de Da Matta (1983), que situa os eventos religiosos como momentos de neutralização/conciliação.

Como ritos de tradição local e anual, as festas de santo são também vez a vez reelaboradas pelos seus participantes, que da mesma forma reverenciam e homenageiam o santo, "sem quebrar a lógica, os símbolos e as combinações de uma mesma tradição cultural de fé". (Brandão:1986:204).

Este processo de reinterpretação e popularização simbólica não é o efeito de uma má interpretação ou má aprendizagem doutrinária, mas é que, encarnando a vitalidade da cultura na qual se insere, a festa vem à tona como o resultado dos inúmeros processos de atualização do mito, que este complexo muitas vezes considerado atrasado, arcaico, reorganiza minuciosamente revelando uma compreensão simbólica extremamente sensível da sua própria cosmologia.

Este é o ponto em que as festas de santo se articulam com os rituais e festas, sintetizados nas teorias já referidas; como "a capacidade de, ao invés de propor uma "forma de oposto" à sociedade cotidiana, produzir situações de extremos de solidariedade, coletividade e celebração, depois de excluir dela o tipo de relações mais diretamente produtor de suas divisões e contradições: o trabalho". (Brandão:1985:203).

Capítulo 4 - Uma Versão da Festa

"Antigamente, em maio, eu virava anjo.

A mãe me punha o vestido, as
asas, me enalcava a coroa na
cabeça e encomendava:

'Canta alto, espevita as palavras
bem'.

Eu levantava vôo rua acima"

(Adélia Prado)

A festa de São João é uma tradição européia, trazida ao Brasil pelos colonizadores portugueses. Suas origens, assim como a fonte das suas tradições mais remotas, no entanto, permanecem inexplicadas.

Câmara Cascudo, folclorista brasileiro de reconhecimento e notoriedade indiscutíveis, já incursionou diversas vezes pelos caminhos originários da festa, procurando compreender alguns de seus elementos rituais. A tradição portuguesa, a grande fornecedora do complexo joanino (S. João), também não pôde lhe ajudar nesta tarefa: "porque o português já os esquecera quando povoara o Brasil" (Cascudo:1983:91). Para Cascudo, é na Grécia e em Roma que o sentido desta ritualística deve ser buscado, como "convergência de vários cultos desaparecidos e de práticas inumeráveis, confundidos e mantidos sob a égide de um santo católico" (Cascudo: 1988:404).

Quanto à origem da festa de São João numa relação com antigos cultos solsticiais, uma grande polêmica se instaurou, desde que Van Gannep (1949) contrariou a tese chamada "solsticial" de Frazer (1890), exposta em sua clássica obra "O Ramo de Ouro".

A tese solsticial é a mais defendida entre os folcloristas brasileiros. Dentre eles, Almeida (1965), Cascudo (1965: 1988:1988) e Araújo (1964), se filiam a esta tese, que consiste na explicação da festa pela presença do fogo, dentre todos, sem dúvida o elemento de presença mais marcante e universal naquela.

Em "O Ramo de Ouro", hoje marco da disciplina antropológica, Frazer se apóia em duas teorias: a teoria solar, da Mann

hardt, e a teoria da purificação, de Westermarck. A primeira, via no sol um "poder criador e vivificante, que favorece o crescimento das plantas e tudo o que contribui para a saúde e a felicidade, o fogo é um estimulante, como uma virtude activa e positiva. As festas do fogo constituem por isso encantamentos ou cerimónias mágicas destinadas, segundo os princípios da magia imitativa, a assegurar uma provisão suficiente de sol aos homens, animais, cereais, frutos e todas as plantas, acendendo-se fogueiras que imitam, na terra, a grande fonte da luz e calor - de vida - que se encontra no céu". (Veiga de Oliveira;1984:132). Para a teoria da purificação, o fogo não é um agente ativo, mas intervém como um purificante contra virtudes negativas: "que destrói e aniquila todos os elementos perniciosos e nocivos materiais ou espirituais, sejam eles concebidos sob forma pessoal, como bruxas, demónios ou monstros, sejam sob forma impessoal, como uma espécie de infecção ou corrupção que se espalha nos ares, e que ameaça de mal, doença ou morte, todos os seres vivos, homens, animais e plantas" (Veiga de Oliveira:1984:132).

Cascudo(1983) ainda cita D.Pedro Chico y Rello, que identifica a fogueira com um remoto culto celtibérico de adoração ao sol: "El fundamento, pues, de las hogueras de la noche de San Juan, era el de preparar las brasas para los ritos de los penitentes, con objeto de recibir, luego de purificados sus cuerpos, los primeros rayos del sol, en el día sagrado. (...) [Proibida pelo cristianismo, aquele culto idolátrico subsistiria] , sin aquel remoto significado pagano y sólo como curiosísima costumbre e interesante santísima fiesta popular" (Cascudo:1983:86).

Já Sir. Francis Burton identifica na comemoração solsticial a festa do deus Baal; "o grande senhor, o marido da lua, o

poderoso dominador da luz e do calor, o sol deste grande mundo, olho e alma" (Cascudo;1965:153).

Maynard Araújo acredita na origem arqueocivilizatória da fogueira, indo além de Sir Burton: "Ritual pagão que se trasladou para o catolicismo romano que lhe deu como padroeiro um santo cuja data agiográfica se localiza no período solsticial" (Araújo:1964 : 97).

Aqui, a festa coincide com o período em que as populações do campo festejam as colheitas, sendo que as fogueiras afastariam a possibilidade de estiagem, pestes, esterilidade do solo, etc: "Toda a Europa conheceu essa tradição de acender fogueiras nos lugares altos e mesmo nas planícies, as danças ao redor do fogo, os saltos sobre as chamas, todas as alegrias do convívio e dos anúncios de meses abundantes. Os deuses que recebem essas homenagens são vários, mas a época é a mesma para a Ásia, África, Europa. O fogo, afugentador dos demônios da fome, frio e da miséria, é deus fecundador, purificador e conservador, ligado e mesmo representante vivo dos cultos larários, penates, antepassados" (Cascudo:1988:404).

Nesta perspectiva, Roger Bastide (Cf, de Lima:1961), acredita que o caráter associativo da festa foi precisamente o fator que teria possibilitado a que as comemorações a São João Batista resistissem no Brasil ao desencontro de estações, nosso e da Europa.

No entanto, outros autores são contrários à tese do solstício. Rossini Tavares de Lima (1961) por exemplo, segue a tese de Van Gennep: "Aliás, ao criticar os que defendiam esta tese, Van Gennep costumava lembrar que o São João não coincide com o solsti -

cio de verão, que é no dia 21, do mesmo modo que o Natal não coincide com o solstício de inverno, a 21^h do mês de dezembro. Em consequência, nem pela essência ou pela origem, poderia ser solar: ele não se situa como repetem os poucos avisados, no dia mais longo do ano" (De Lima:1961:17-18). É este o maior ponto de desacordo entre Van Gennep e Frazer: "parce qu'elle ne se situe pas le jour le plus long de l'année" (Van Gennep, Cf. Cascudo:1988:406). Contudo, Van Gennep aceita a doutrina de Westermarck, defendida também por Frazer, que associa as fogueiras a ritos de purificação contra perigos ou males humanos, animais e colheitas. Van Gennep "relaciona o São João e as virtudes do fogo (e de águas, das ervas, e das várias práticas divinatórias e profiláticas), com um remoto calendário de dias fastos e nefastos" (Veiga de Oliveira:1984:132).

Por outro lado, Câmara Cascudo não crê que, no Brasil, persistam os vestígios desta ação terapêutica. Para ele, a acepção religiosa da festa "reduz-se à idéia de uma homenagem a São João Batista" (Cascudo:1988:406).

Podemos perceber que o debate sobre a teoria solsticial poderia ser muito mais extensamente apresentado aqui. No entanto, nosso objetivo é de apenas situar esta discussão, que para nós é secundária. Há porém, uma versão que parece sintetizar este debate e que termina por contribuir mais eficazmente ao nosso trabalho, por representar um equilíbrio conciliador na polêmica.

"Quanto à interpretação da festividade em função de velhos ritos solsticiais, o facto parece-nos ao mesmo tempo evidente e indemonstrável. O argumento de Van Gennep - a falta de coincidência dos dois dias (21 o solstício a 24 a festa) é naturalmente susceptível de interpretações diferentes, que não atingem a teoria

solsticial; por um lado, na verdade, esta não se pode basear numa argumentação concisa. Mais impugnável é a interpretação em função de ritos propriamente solares, visto que na verdade a quase totalidade dos costumes que desencadeiam forças benéficas ou divinatórias têm lugar expressamente antes do nascer do Sol". (Veiga de Oliveira:1984:122).

E é justamente nesta ordem que os ritos de São João se inserem, como práticas essencialmente noturnas ou de madrugada: a festa é iniciada na noite antecedente ao dia do santo. É quando são acesas as fogueiras, faz-se adivinhações, ocorrem os banhos rituais, dança-se, come-se, soltam-se fogos. Toda espécie de comemoração ritualística é de caráter noturno, o que nos libera de discussão "rito solar, solsticial", e nos aproxima mais da teoria de Westermarck, na qual a fogueira é identificada na festividade numa ordem de preocupações purificatória, como força renovadora e vital. Esta aliás, é a forma como a festa é percebida e apreendida na experiência dos que a comemoram. O São João surge como uma celebração onde a preocupação com a fecundidade, humana ou agrícola, se revela em toda ordem de associações que, como veremos, perpassam a festa como eixo central.

Já em 1583, o "jesuíta Fernão Cardim, indicando as três festas religiosas celebradas pelos indígenas com maior alegria, aplauso e gosto inicial" (Cascudo:1988:404), se referia à festa de São João Batista como de 1ª preferência. O Frei Vicente de Salvador (1603) também tornou célebre a boa receptividade dos índios aos festejos de São João: "os índios acudiam a todos os festejos portugueses com muita vontade, porque são muito amigos de novidades, como no dia de São João, por causa das fogueiras e capelas". (Cf, Ribeiro: s/d:218).

Mas, além das fogueiras, o que teria causado tamanho sucesso de aceitação seria o fato de que as festas joaninas formam um complexo realmente fascinante. A começar pela sua origem cristianizada, do santo austero, comedor de mel e gafanhotos e que se vestia com pele de animais, o precursor de Jesus Cristo.

João Batista é representado, no âmbito do ritual festivo, pela imagem de um menino de cabelos encaracolados, trazendo ao colo um carneirinho: "pela razão bíblica, traz ao colo o cordeiro divino (...)ele pode considerar-se um santo pastor" (Veiga de Oliveira:1984;120).

De fato, João Batista, precursor de Jesus, o cordeiro de Deus, o antecede incumbido da missão de preparar os caminhos da quele, a iniciar a conversão do povo da Aliança com Iavé, já tão desgastada em tantos séculos de exílios. Como um pastor, cabia a ele apascentar as ovelhas perdidas do rebanho do Senhor a fim de entregar ao Messias um povo unido e preparado para a redenção: não era uma tarefa fácil (os detalhes da missão de João Batista já tivemos oportunidade de acompanhar no Capítulo II de nosso trabalho). Assim, esta associação de São João com elementos agrários e pastoris é um ponto extremamente recorrente no espaço da festa.

Para Cascudo, deu-se um processo convergente de um culto original ao santo tão austero e propagador de penitências: "Aquele admirável desprendimento ascético se contaminou de terrenidades suculentas. Aquela castidade intemerata se mudou numa pureza muito relativa. Enfim, toda a imagem do santo, de luminosa e impalpável que era, se condensou e se atarracou numa espécie de homem-do-povo idealizado, - uma criatura simples e bonachona, complacente e serviçal, mas nutrida de afetos humanos, capaz de orgulho, de cólera,

de parcialidades e mesmo de malícias e travessuras" (Amaral:1976 : 358)¹.

Agora, São João é um santo casamenteiro e cheio de vontade de descer à terra a fim de abençoar as fogueiras acesas em sua homenagem e aproveitar um pouco da festa. No entanto, ele não poderia fazer isso, pois "colocaria fogo no mundo ao comemorar o seu dia de festa soltando rojões de estrelas e buscapês de cometas" (Araújo.1964:438).

Ninado no colo de sua mãe Santa Isabel, ele lhe pede que avise-o, acordando-o do sono quando for chegado o seu dia. No entanto, ela o engana, e não o chama na sua noite, pois sabe do perigo que seria se ele se acordasse: "Minha mãe, quando é o meu dia? - O teu dia já passou. - Numa festa tão bonita minha mãe não me acordou?" - É por isso que, durante a festa, muitos incautos chamam pelo santo: "Acorda, João! Acorda João!, ao que os mais precavidos respondem: "João está dormindo, não acorda, não". Sem poder descer à terra no seu dia, "ele fez florescer na sua noite uma flor vermelha que se parece com labaredas - é a flor-de-São-João" (Araújo : 1964:438).

Mas, além da polêmica do solstício, o folclore também possui sua versão para as fogueiras tão fartamente acesas na noite

(1) - Amaral(1976) percebe que este mesmo processo ocorre com o Santo Antônio , que é submetido à mesma ordem de inversões (personalidade X culto) na celebração de sua festa.

de São João. É uma "lenda" (Cf. Mello Moraes Filho: 1979), que relata os primeiros momentos do santo, ainda no ventre da sua mãe, e que é bastante próxima da versão bíblica que já vimos. No entanto, ela é acrescida de alguns elementos que justificariam na crença popular, a fogueira como veículo de origem mítica de homenagem ao santo. Sepão vejamos: "Um dia, Nossa Senhora que trazia a Nosso Senhor Jesus Cristo, foi visitar a sua prima Santa Isabel, que também trazia em seu bendito seio a São João Batista. Apenas as duas sagradas primas se avistaram, o divino Batista, que não tardava a nascer, se ajoelhara em direção a Jesus. Santa Isabel, que isto sentira, não tardou em comunicar o milagre à Virgem, que, exultando, perguntou-lhe: "- Que sinal me dareis, quando nascer vosso filho?" "- Mandarei plantar nesta montanha, um mastro com uma boneca e acender em torno uma grande fogueira", respondeu-lhe. E de feito; na véspera de São João, a Mãe de Deus, vindo de sua morada uma fumacinha, labaredas e o mastro, partiu, indo visitar Santa Isabel" (Moraes Filho; 1979:77).

Como sabemos, no texto bíblico não há menção a um acordo de sinais entre Maria e Isabel quando São João nascesse, e nem se registra esta segunda visita de Maria a sua prima Isabel. No entanto, isto não invalida a versão folclórica, que prova a sua vitalidade e a do mito; pautando-se numa história bíblica a ultrapassa, fundando as bases de uma nova mitologia, onde as fogueiras e os mastros surgem como momentos rituais.

A festa de São João é comemorada na véspera do dia 24 com intensidade sempre crescente desde o pôr do sol, no início da noite, até a manhã do dia seguinte. É interessante observar que a festa ocorre no mês de junho, início do ano rurícola; é um período

no qual se aguardam as safras e quando despontam as esperanças num resultado farto e satisfatório das colheitas.

O próprio mastro, característico da festa junina, rural, é carregado de "oferendas" que o enfeitam, como espigas de milho, laranjas, limões... Espera-se, mesmo que ainda "inconscientemente", que o santo ouça o estrépido da sua comemoração tempestuosa de luzes, sonoridade, fartura e esperança de fertilidade material, imediata e lógica" (Cascudo:1983:122).

Ora, como evitar a relação entre vida vegetal e humana, a fecundidade numa e noutra? Neste ciclo, a associação é bastante freqüente, tanto que a ocorrência de oráculos, adivinhações e presságios caracterizam, junto com as fogueiras, a festa. Reminiscências de cultos agrários, de ritos de fecundidade, numa versão cristianizada, elas referem-se sobretudo às mulheres, e ao casamento, construção social religiosa cristã oficializadora das uniões e redundante na prole, na construção de uma nova família.

Este duplo caráter de São João, casamenteiro e pastoril, ainda é herança da tradição portuguesa, "as mais das vezes diz respeito, em quase todos os costumes recolhidos, às raparigas, [e] aparece com particular evidência no costume de Modim da Beira, cindiño na festa dos rapazes - que são pastores - nos altos dos montes, e das raparigas, na aldeia, comportando esta última saltos mãgicos com nítidos vestígios de práticas da fecundidade" (Veiga de Oliveira:1984:121).

E ele continua: "De resto, a natureza casamenteira de São João no consenso popular - e o casamento aqui parece na verdade

traduzir uma idéia mais antiga de fecundidade - concorda com a li cenciosidade autorizada que caracteriza a época e se exprime numa qualidade de "brejeirice" que se atribui ao santo - na sua vida re al entre todos o mais austero -, e que é própria das práticas de rivadas de ritos de fertilidade". (Veiga de Oliveira:1984:120).

Neste complexo ritual, as plantas assumem um papel to do especial na ordem de associações fecundativas (humana e vegetal) à qual já nos referimos. Muitas perguntas são respondidas a pres-
ságios anunciados através da análise da situação dos vegetais ao amanhecer do 25 de junho. À meia noite, do dia 24, as moças plan-
tam alhos, e se ao amanhecer estiverem germinados, é sinal que a
moça se casará. Há mesmo o registro da crença da virtuosidade do
orvalho na noite de São João. Ela seria benéfico sobre ervas e
plantas, e até sobre a água. (Cf.Veiga de Oliveira:1984).

Quanto a este costume de plantar vegetais de crescimen-
to rápido na noite da véspera de São João, Casudo associa-o ao
culto de Adonis, o deus grego morto por vingança ciumenta e sepul-
tado sob o pranto das mulheres. O seu culto era popular na Europa
e incluía muitas plantas e flores. Curiosamente ocorria no início
do verão europeu (nossa época joanina): "Através dos portugueses os
jardins de Adonis vieram para o Brasil já incluídos no ciclo de S.
João e continuam reverdecendo e florindo a cada ano", (Casudo:1983
125)

É por isso que os festejos juninos são principalmente
dos apaixonados, dos enamorados. Nas canções populares e conhecidas
o apelo da conquista, do amor, é tão freqüente (embora o san-
to casamenteiro, no Brasil seja o Santo Antônio, data na qual é
comemorado o "dia dos namorados") que se torna um apelo quase ge-

ral, repercutindo naquele caráter de licenciosidade de que falava Veiga de Oliveira. Revelada nas adivinhações, nas músicas, nas danças, casamentos de fogueiras, compadrios, etc, práticas que veremos adiante. Enfim, o caráter romântico da festa é inegável.

Assim, as adivinhações de casamento não se resumem às plantas de crescimento rápido. Câmara Cascudo em "Anúbis" (1983), associa a maioria destas práticas a oráculos orientais, antiquíssimos e remotamente repetidos, que adquiriram a força da tradição e foram absorvidos pelos cultos católicos dos santos portugueses, e posteriormente do nosso São João Batista.

Desta forma, as adivinhações relativas à escuta dos nomes dos pretendentes em papeizinhos enrolados, que aparecerão abertos ou não em vasilhas d'água, referem-se a oráculos dos deuses Pálios sicilianos: "Não há muita notícia sobre a vida e façanha dos manos Pálices mas existiu, séculos e séculos em Roma, a tradição de que os dois sub-deuses davam avisos do futuro quando consultados em sua morada misteriosa (...) os consulentes (...) escreviam suas consultas, pedidos ou súplicas em fórmulas, que enrolavam e atiravam dentro do lago sulfuroso [em que eles viviam]. O oráculo respondia (...) sobrenadando, descendo ao fundo, abrindo-se, conservando-se fechada, inutilizando-se" (Cascudo:1983:179-180)

As oscilações de um anel, preso a um fio sobre a boca de um copo, que podem indicar a quantidade de anos que faltam para um casamento da consulente, e se haverá mesmo casamento, por sua vez remonta ao costume de um oráculo de origem oriental. Cascudo (1983) conta o caso do imperador Valente, que em 374 mandou matar todos os homens com nomes que começavam com as letras THEOD, porque

dois astrólogos, por meio da consulta a este oráculo conheceram as que seriam as primeiras letras do nome do seu sucessor, mandou por tanto, matar todos os THEOD, e os astrólogos...

Outra adivinhação bastante conhecida é a de quebrar um ovo dentro de um copo com um pouco de água. Seu futuro será decifrado a partir da forma que a clara do ovo assumir, se um navio , viagem; se uma igreja, casamento, etc. Também se emprega cera de vela derretida que, ao pingar num prato com água, formará letras , imagens, enfim, representações gráficas do futuro. Cascudo identifica estas adivinhações com as consultas domésticas de predição da Roma Republicana, séculos antes de Cristo: "Derramava-se chumbo derretido num vaso e observava-se a forma tomada pela massa ao resfriar-se" (Cascudo:1983:183).

O sonho da ceia, ou da "mesa posta", consiste em se preparar uma mesa fartamente servida e ir dormir. O prognóstico do futuro aparecerá sobre a mesa: um caixão de defunto, é morte para a moça, se no sonho ela vir um navio, irá viajar, ou poderá ainda aparecer à mesa, fazendo a refeição ao lado do noivo: " A origem dessa adivinhação é a oferta de alimentos aos deuses, (...)Ofertas de alimentos aos deuses e aos mortos pertenciam às obrigações de quase todas as religiões" (Cascudo:1983:184) e mesmo em Roma eram realizados quando em grandes calamidades públicas, com o fim de aplacar a ira divina.

A sombra na água ou o reflexo no espelho, nos quais a preocupação é ver o rosto do futuro noivo ou noiva, são também herança antiga: "Gregos e Romanos conheciam e usavam ambos os processos. O de pôr água numa vasilha e procurar mirar-se, dizia-se

LECANOMANCIA. O do espelho era CATOPTROMANCIA" (Cascudo:1983.183)

Há também as consultas na qual o primeiro é fator decisivo da orientação suprema. Põe-se água na boca e bochecha-se. A través de uma porta ou janela, espera-se o primeiro nome de homem que se escutar da rua; será o do marido. Também pode-se colocar na fogueira uma moeda. Pela manhã recolhe-se-a dando-a de esmola ao primeiro pedinte. Pergunta-se seu nome, que será coincidente com o do futuro marido. Esta também não é tradição brasileira, "mas europeia e velhíssima (...). Ter as vozes da rua como resposta a uma consulta feita mentalmente é uma reminiscência do oráculo do deus Hermes em Acáia. Consultavam ao deus, com muitas orações, e dizia-se a pergunta ao ouvido do ídolo. Depois o consulente cobria a cabeça com um manto e deixava o templo. No adro, retirava o manto da cabeça e as primeiras palavras que ouvisse era a resposta de Hermes, a solução enviada pelo deus nas vozes do acaso" (Cascudo : 1983:186-187)

São tantas as adivinhações, e lamentamos não podermos abordá-las a todas: o ramo de manjerição atirado ao telhado, a faca no tronco da bananeira, os castigos à imagem, o nó no lençol, as pimenteiras...

Mas se há consultas sérias e respeitadas (as adivinhações e oráculos da tradição) no período junino também circulam re vistas de sorte ¹, que, a partir do resultado do jogo de dados, dão

1 - " Os Dados da Fortuna", "A Roda do Destino", "O Cigano" e "Estrela de Junho" são alguns dos títulos que pudemos resgatar na nossa pesquisa. (Cf. Moraes Filho:1979 e Chianca:1987).

resultados humorados como predições do futuro; "uma velho torto e pançudo/ de nariz de palmo e meio/Há de ser o teu consorte/Mui breve, segundo creio" (Morais Filho:1979:80).

Será interessante neste momento propormos uma pequena pausa para que possamos situar o discurso com o qual vimos trabalhando até agora. Conhecida habitualmente como folclórica, a versão que temos em mãos é extremamente rica e sensível no que apreende como manifestação cultural da tradição de um povo. A origem mesmo do estudo folclórico foi desde sempre comprometida com a proximidade do observador com o objeto o qual pretendia conhecer. Foi no século XIX que Van Gennep elaborou os "métodos próprios desse campo de estudo, empenhando-se em explorar exclusivamente (mas de uma forma magistral) as tradições populares camponesas, a distância social e cultural que separa o objeto do sujeito substituindo nesse caso a distância geográfica da antropologia "exótica" (Laplatine;1988:15-10), qualificando-a com o nome de folcklore.

Assim desde seu início, o termo assumiu duas acepções; uma primeira correspondente ao legado cultural não-erudito de grupos demograficamente modestos e transmitidos pelas gerações a partir da tradição, que possuiria, assim, contido em sua essência o caráter "conservador", integrador e mantenedor de estruturas e valores" (Pereira de Queiroz:1973:134), e uma segunda acepção, mais próxima da original de Van Gennep. É como nome da disciplina que estuda este legado; surgindo para compreender os fatos folclóricos e preservá-los do desaparecimento, o folcklore passa a estudá-lo, como fato social e cultural, diferentemente do tratamento antropológico no qual eram percebidos a partir de explicações como "função" ou "estrutura", conceitos em voga na época da Antropologia Social

Britânica (Malinowski, Radcliffe-Brown e ainda Evans Pritchard).

Neste contexto, funda-se uma polêmica que aqui no Brasil é liderada por Florestan Fernandes (1978) contrária aos esforços dos folcloristas brasileiros no sentido de torná-la uma ciência.

Para Florestan Fernandes, embora o folclore disponha de técnicas específicas da coleção, registro a reprodução de uma investigação científica, ela só poderá ser objeto de uma investigação científica se tratado no âmbito de uma disciplina autônoma-qualquer uma das suas mais próximas, as "quais aproveitam o material recolhido e analisado pelos folcloristas ou os resultados de sua interpretação para esclarecerem problemas levantados em seus trabalhos, reforçando hipóteses ou abrindo-lhes novas perspectivas" (Fernandes : 1978:53). Assim, o folclore é o registro dos fenômenos do legado da tradição, através de uma disciplina autônoma e específica, resultado de abstrações "de seus contextos culturais e sociais, seja na análise da identidade formais, seja nas investigações de intuitos classificatórios ou genéticos." (Fernandes:1978:15). Nele ocorre justamente o processo inverso do empregado nas ciências, no qual tal espécie de abstração seria definitivamente fatal. Assim, sociólogos, etnólogos e folcloristas têm a mesma realidade por objeto mas a interpretam de modo diferente, gerando, entre as disciplinas, uma interdependência na qual a independência de cada um é preservada.

Se esta discussão está longe de se esgotar, é fundamental porém, situar o folclore no contexto de uma tradição a qual sofre constantes processos de transformação onde cada vez mais é submetido a experiências alienígenas: O fim do "relativo isolamento

em que viviam as culturas tradicionais que garantia a unidade e a preservação de um estilo", (Bornheim:1987:24:25), colocando a discussão da crise na própria tradição como elemento presente no nosso trabalho. É fundamental situarmos o folclore como tradição onde a sua relação intrínseca e dialética com a ruptura do processo histórico não o coloque como "um objeto entre outros", erguido à condição de objeto de observação científica, tenta-se preservá-lo em sua pureza originária através de instituições perpetuadoras, transforma-se até em um modismo. Ele passa a ser tudo, menos a espontaneidade de suas origens. Por isso, a sobrevivência do folclore se faz por caminhos alheios aos da tradição" (Bornheim:1987 : 24).

Compreendemos, mesmo adotando o texto folclórico como referência neste capítulo, que é imprescindível que nos posicionemos de acordo com este tipo de leitura dinâmica do fenômeno folclórico. Ao invés de apreendê-lo sem movimento, estaticamente, devemos percebê-lo no que ele possui de rico e instigante, mesmo porque no folclore é possível identificarmos um compromisso, um reconhecimento entre os seus intérpretes e o texto tradicional, que é descrito com detalhes que possibilitam uma compreensão da representação popular, em especial, do mito de São João Batista, permitindo que situemos a sua festa com uma apreensão localizada deste mito. Assim, não "seria possível estudá-lo fora do depoimento dos fiéis" (Cascudo:1983 b:524), depoimento este que o folclore traz tão bem até nós.

Situado no âmbito da esfera religiosa vivida pelo crente, a festa em homenagem a São João é envolvida numa ritualística própria da leitura que se faz do seu mito. Assim, sua tradução só é possível se a situarmos no seu próprio ambiente cultural. Desde

já, podemos perceber que dos grandes complexos simbólicos humanos, os que mais se repetem na festa de São João são os do Fogo, Água e muito discretamente mas também presente, o Ar. A Terra também tem sua importância, mas ela se revela principalmente nos oráculos e consultas reminiscentes dos cultos agrários. Podemos dizer que a simbologia da Terra-Mater perpassa todos os outros cultos, se reconhecemos na festa um ritual agrícola e agrário, onde as dádivas da fertilidade e fecundidade se distribuem entre homens, animais e plantas.

Num primeiro momento, analisaremos a simbologia do Fogo, elemento presente em todas as culturas, representando sempre vida, conforto, segurança, continuidade. Desde suas utilizações primórdias, o fogo foi "elemento de estabilidade humana em caráter decisivo" (Cascudo:1983 b:165). Associados aos ritos agrários "em numerosas cerimônias relativas à fecundação, não só no reino vegetal como no animal" (Almeida:1965:151). O fogo então era sempre presente, como o eram diversos deuses protetores "da força fecundante, da renovação, conservação, perpetuidade da espécie" (Cascudo:1983:93).

Mais tarde, o culto à chama do fogo sagrado se associa a Vesta, a deusa virgem: "Guardada pelas Vestais de rito exigente, a chama era um símbolo de vida eterna em sua essência, sem a imagem nem a idéia funcional dos órgãos ou das ações genesíacas, atributos de outros deuses e expostos noutros ritos. A imagem do fogo era da Virtude, a força pura, alimentadora e poderosa pela sua própria imaculabilidade" (Cascudo:1983:93-94). A tradição de caminhar na brasa em noite de São João, sem se queimar, (que veremos adiante) é mesmo prova de pureza, castidade.

Dinfundida entre Gregos e Romanos, a idéia fecundativa e imaculada do fogo diluiu-se entre os povos romanizados "e continuam característicos e indisfarçáveis, na vida cotidiana". (Cascudo:1983 94)

Elemento purificar, o fogo desempenha funções diversas : pressagio, protege e é propiciatório.

As fogueiras, tão presentes nas festas a São João, e tão pouco compreendidas em suas origens, são as maiores representantes no espaço da prática da festa, da simbologia do Fogo.

Já a simbologia da água é referente à sua capacidade de guardar, de conservar forças. É pelo líquido, afinal, que a vida se transmite e se perpetua, ela é "a comunicação, o transporte, o contato mágico por excelência" (Cascudo:1971:126). Dotada de poder divino tão eficaz, a água possui em certas cerimônias, valores mágicos. Assim, há a água do primeiro banho do bebê, a água da chuva, água da morte de São João, do Ano Bom: "nesses momentos, um Anjo roça a ponta da asa na superfície, tornando-a miraculosa" (Cascudo:1971:128). A crença é antiga e remota aos romanos: "é possível que (...) São João tenha tomado o lugar de Adônis (...) além da data e semelhança no que se refere aos vasos de trigo e outros vegetais, há outro ponto de afinidade entre os dois festivais, o pagão e o cristão: em ambos a água desempenha um papel preeminente" (Frazer, in: O Ramo de Ouro, Cf. Veiga de Oliveira:1984:168).

Acreditava-se mesmo que a água era povoada de espíritos que levariam os reflexos ou almas dos que olhassem sua superfície: "A imagem reproduzida na água ou na superfície polida dos espelhos tem uma impressão de sobrenaturalidade e de mistério. A duplicação

parece materializar-se e um "alter ego", onde um outro eu, olha o com panheiro distante no fundo da água imóvel(...) A imagem n'água é uma alma disponível às forças do Mal. Pode ser mutilada, prisioneira, transportada, ferida" (Cascudo:1983:107-108).

Há no entanto, uma interpretação cristã dos ritos da sim bologia aquática que a associa ao batismo de Jesus, ministrado por S. João Batista às margens do rio Jordão. Embora no campo das práticas do complexo joanino, a referência aquática mais predominante se ja a cristã, acreditamos que esta mesma seja referente a cultos e simbologias anteriores. Câmara Cascudo adota um movimento que nos parece muito proveitoso no processo de interpretação do fenômeno fol clórico, que consiste em procurar as origens mais remotas dos ritos, percebendo a sua construção como um processo cumulativo, onde são acrescentados pouco a pouco novas leituras e significantes a ritua lísticas originárias. Assim, a simbologia aquática da festa joanina guardaria um pouco de cada uma destas duas fontes: a grego-romana e a cristã. É o que procuraremos perceber na análise das práticas rela tivas à simbologia aquática que veremos mais adiante.

O Ar, a terceira e última grande simbologia, é o espaço da comunicação dos homens com os seres celestiais, com deuses e san tos. Povoado por "seres invisíveis e operantes, intrometendo-se no quotidiano social" (Cascudo:1971:133), o ar capta sentimentos, pen samentos, é o espaço fluido, solto, livre, onde circulam miasmas e bons presságios.

A - O Espaço da prática

"Olha pro céu meu amor
vê como ele está lindo,

olha pr'aquele balão multicolor
que lá no céu vai subindo.

Foi numa noite igual a esta,
que tu me deste o teu coração,
o céu estava azul em festa
pois era noite de São João

Havia balões no ar
xote e baião no salão
E no terreiro o teu olhar
que incendiou meu coração".

Esta canção, de autoria de Luiz Gonzaga e José Fernandes é a tradução poética da vivência comum da noite de São João, e revela com clareza diversos elementos daquela festa. Como se pode perceber, a emoção que perpassa a poesia é essencialmente romântica e a apaixonada. Na noite de São João, muitos casais se formam, muitas esperanças de uniões futuras se anunciam. São João é tempo de colheita, de fartura. É tempo de exagerar no beber, no comer, enfim é tempo de festa, e numa festa onde o caráter associativo e fecundativo são tão marcantes, a experiência afetiva humana não se dissociaria do contexto global da experiência.

Esta festa no entanto, interpreta à sua maneira o mito que a inspira. A sensibilidade religiosa, católica, o respeito ao Santo, à sua história, ao seu passado exemplar são também referências que no nosso trabalho não podem ser esquecidas. Se aos poucos a preocupação religiosa "oficial" se perde, isto se deve também à própria "fluidez" da conformação do catolicismo brasileiro que, como vi

mos, comporta diferentes e diversos níveis de vinculação e compromisso religioso. No entanto, incrustados no íntimo da sensibilidade dos fiéis e das pessoas comuns, o São João ainda emociona, ainda permite - como Festa - a ligação essencial entre o mito e a ritualística aí envolvendo¹.

A festa permanece o espaço da socialização e referência da religiosidade católica, e mais especificamente do mito do santo. Assim, os ritos mais propriamente vinculados à religiosidade oficial, ou melhor dizendo, à uma interpretação mais próxima da da Igreja Católica, quase se perderam nesta história de séculos. No entanto, podemos notar que alguns dos elementos desta ritualística se situam ainda num âmbito muito próximo desta interpretação. É o caso, por exemplo, das novenas dedicadas ao santo.

Passemos agora às práticas efetivas da festa. É neste espaço que perceberemos como os fenômenos são reveladores, desta e outras relações.

No dia 23 de junho, ao cair da tarde, a fogueira é tradicionalmente acesa. Encerrada esta etapa do rito, há sempre um espaço dedicado às orações e novenas ao santo, assim como às ladainhas, declamadas ou cantadas durante o culto. Há mesmo o registro de um livro, o "Escudo Admirável" (Cf, Chianca:1987) no qual constam as novenas dos santos mais conhecidos. Estas, que como vimos,

1 - Segundo Cascudo(1983) São João Batista possui 118 paróquias das quais é patrono.

são um ciclo de orações da duração de nove dias, tradicionalmente se cumprem, ou seja, terminam, na noite da festa.

Em todas as casas dos devotos, acercados de velas de cera, lá se achavam os oratórios e os tronos, que descansavam em custosas toalhas de crivo, a pequena imagem de São João" (Moraes Filho:1979:127). Na sua noite, flores e luzes especiais ornavam seu trono, numa homenagem ainda que humilde, sempre fiel.

Assim, as residências que possuem um devoto do santo sempre comemoram seu dia de uma maneira especial. Quando podem, oferecem uma festa onde tudo o que se come e bebe é em quantidade

O milho, alimento de grande importância na vida brasileira, tem diversas utilizações. Na festa joanina, "os seus grãos são alimento, a palha serve para trançados, flôres, tecidos e para mortalha de cigarro de fumo de corda, as barbas são diuréticas e a espiga, além de muitas utilidades artesanais e caseiras, é ainda elemento decorativo e simbólico, aparecendo nos mastros de Santos como fator propiciatório de boas colheitas" (Almeida:1965:112).

Como base fundamental da culinária S. Joanina, as comidas de milho representadas pela pamonha, canjica, bolos de milho, manguzá que entre outros, são as grandes vedetes gastronômicas deste período. No entanto, a festa joanina não se resume no ponto de vista alimentar, ao milho; outras iguarias são bastante apreciadas, como o arroz doce, passocas, bolos pé-de-moleque, cocadas, desdoando da versão portuguesa que é pouco rica do ponto de vista das variedades. (Cf. Veiga de Oliveira:1984).

No Nordeste do Brasil, bebe-se principalmente a cachaça, bebida destilada da cana-de-açúcar, que, como aguardente, pode ser consumida pura ou misturada, simplesmente com suco de fruta ou ainda em apresentações mais elaboradas, como o licor, por exemplo.

Mas para se fazer uma boa festa de São João, não é necessário tanta fartura. Basta que o festeiro acenda sua fogueira e compartilhe com o santo e sua família daquela noite. Mesmo porque a festa de São João é essencialmente familiar e doméstica: "a partir do dia 23 ninguém mais trabalha, vão para casa. São João é festa de família, cimentadora de solidariedade vicinal" (Araújo:1964:109. ver tb de Menezes:1990). Em geral, parentes e amigos mais íntimos se reúnem àquele que oferecerá a festa ou centralizará a organização dela. Para indicar publicamente a devoção ao santo e a futura festa, o festeiro deverá erguer com alguns dias de antecedência diante de sua casa, um mastro, ornado com flores e frutas, pintado em cores ou simplesmente de branco pois "enfeitado com espigas de milho, laranjas e mais frutas, indicava o festejo no sítio" (Moraes Filho:1979:76)¹.

É interessante anotarmos aqui o registro de Cascudo (1964) de uma crença que envolve a bandeira do santo. Logo que ela é fincada, levantada, há um momento da tensão inicial no qual

1 - Para Câmara Cascudo (1983) é importante distinguir "Bandeira" de "Estandarte". Se a primeira é presa ao mastro pela extremidade, na segunda a imagem representada fica pendurada no mastro pelo centro. Esta imagem, sempre é a de S. João - criança, com um cordeirinho no colo. Segundo Cascudo ainda, a tradição da bandeira de S. João "provém da bandeira das corporações significando, com sua presença simbólica, a solidariedade de todo o grupo" (Cascudo:1988:101).

se aguarda a definição dos ventos, para que se observe para onde e la vai virar. Se na direção da casa do festeiro, sorte, bom agouro, senão, azar. Percebemos assim como o vento, componente da simbologia do ar é atuante e determinante nesta crença.

No São João, reforçando o sentido vicinal e inter-familiar, há o compadrio da fogueira, verdadeira instituição que, embora não possua validade religiosa é socialmente muito forte. Tanto que no nordeste do Brasil há dois tipos de compadrio: o da igreja e o da fogueira: "o da igreja é aquele que leva a criança, o afilhado para receber o sinal de iniciação - o batismo na igreja católica romana. O de fogueira é o caso em que não há criança a ser batizada são apenas compadres, qua passam a tratar-se respeitosamente como tal". (Araújo,1964:103).

Os laços que unem os compadres chegam a ser tão fortes quanto os que unem irmãos. Também conhecidos como parentes-pelo-coração (Cf Araújo:1964:102-103) elas formam uma segunda grande família onde a relação consanguínea - que é tradicionalmente decisiva - são acrescentados novos laços afetivos.

Frazer já nos falava dos compadres e comadres de São João que ele interpretou como conexão das oferendas dos Jardins de Adônis siciliano: "faziam parte do ritual dos velhos cultos naturalísticos semitas de Adônis e Tamuz (...) [quando] pares de rapazes e de raparigas tornavam-se compadres e comadres de S. João, arrancando cada qual, nesse dia, um cabelo da sua cabeça, amarrando-os em seguida de modo a formarem um laço, que atiravam ao ar ou trocavam entre si por cima de um caco de barro, partindo depois este em dois pedaços, que guardavam para toda a vida (...) [Depois, já no contexto

dâ tradição portuguesa, vemos] na praça pública, onde toda a gente se juntava, ardia uma grande fogueira; aqueles que queriam tornar-se "compadres" e "comadres" do São João, colocavam-se cada qual do seu lado da fogueira, segurando as pontas de um pau que passavam três vezes pelo fogo, de modo que as chamas lhes lambessem as mãos: e assim selavam o seu compadrio festivo, enquanto a festa continuava, com música e dança, pela noite afora" (Veiga de Oliveira:1984:167-168).

É interessante observar como o ritual do compadrio, de sua origem descrita por Frazer, passando pela tradição portuguesa, não perde as suas características principais. No Brasil, se o descrevemos também pela sua celebração, ele consiste em que os compadres e comadres saltem a fogueira três vezes em cruz, repetindo a estrofe: "São João mandou/São Pedro confirmou/Vamo ser compadre / que São João mandou".

"O costume brasileiro pode pois ter bebido a sua origem na prática portuguesa, como ponto de partida para a assimilação do costume italiano descrito por Frazer, que seguidamente o veio completar (...) ele possui para nós o interesse notável de representar a assimilação por uma prática do tipo de que está na base dos "compare e comare di S. Giovanni" de Ozierique parecem apenas apontar uma remota significação de fecundidade, muito diluída, do sentido patriarcal de protecção do compadrio português qualificado, e de muitas das nossas formas sociais tradicionais, transformando esses compadres, em outros lugares apenas festivo, em pessoas ligadas por laços especiais de solidariedade e estima mútua e eficiente, que uma cerimónia objectiva torna obrigatórios" (Veiga de Oliveira:1984:168-169).

No campo da sensibilidade artística, temos a música e a dança como os principais elementos de expressão, sempre associados. Embora não sejam exclusivas do ciclo joanino, duas danças, a Quadrilha e o Baião sempre ocorrem nele. Quando falamos em baião ou quadrilhas é importante ressaltar que ambas sempre são acompanhadas de uma forma musical específica, característica, de cada uma. No entanto, tanto o Baião quanto a Quadrilha têm origens e ocupam momentos muito diferentes também, na festa.

O Baião é a dança e o ritmo que vai caracterizar os bailes populares: "Já em 1842 falava-se no Baiano ou Baião, difundido no Nordeste brasileiro e muito em voga no século XIX" (Giffoni:1964:65). Inicialmente dançado nas rodas elegantes, passou a ser depois mal visto, até que em 1946 ele alcança reconhecimento nacional com Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga. Estes o estilizaram estendendo-o além das fronteiras regionais, alcançando o sucesso e reconhecimento de todo o Brasil (CF Giffoni:1964).

Os instrumentos musicais e o ritmo básico, porém se mantiveram: sanfona, triângulo e zabumba, numa marcação precisa que pode vir acompanhada de uma letra, ou apenas instrumental. No salão onde é executado, os pares de casais se acotovelam, fazendo suas execuções na maioria das vezes muito simples. De origem muito antiga, até hoje o Baião faz sucesso e, em época junina é a música/dança mais frequente.

Porém, há também a Quadrilha, que é praticamente exclusiva do ciclo junino (S. Antônio, S. Pedro e S. João). De origem francesa, as quadrilhas abriam os bailes da corte na Europa. Surgida em Paris, no século XVIII, a "quadrilha" possuía um evidente ca

râter aristocrático, mesmo após chegar ao Brasil ¹. Mesmo nas festas de São João de hoje, seu momento é sempre solene, especial "derivada da Contradanse Française", que por sua vez é uma adaptação de "Country danse", inglesa, introduzida na França", (Giffoni:1964:214), a quadrilha tem como principal característica a disposição dos dançadores, na qual os pares estão dispostos na forma de um quadrado.

Introduzida no Brasil na época de Regência (sec.XIX) por Milliet e Cavalier, considerados "pais das quadrilhas", elas foram efusivamente acolhidas nos salões aristocráticos. Depois, foram igualmente bem recebidas pelas camadas populares "que lhe transformou as figuras ou lhe anexou, novas, assim como fez com sua música e seus comandos" (Giffoni:1964:214). Dirigida por um único indivíduo (o marcador de quadrilha), ela é toda organizada para a execução de figuras específicas que são orquestradas por este "marcador", resultando assim numa espirituosa versão do francês apor-tuguezado, no qual suas ordens se denominam: anevantú, anarriê , balancê...

Nos bailes de São João, muito animados, dança-se de "dez a doze horas consecutivas e a quase totalidade dos convidados figura em todas as contradanças" (Cascudo:1983 b:569). Os músicos , quase sempre se esgotam fisicamente nestas noites, mas valia a pena: "Ao lado do instinto lúdico, poderoso e invisível, resiste ainda o espírito religioso que os obrigava a não parar, não interromper, não terminar em pouco tempo uma oblação aos deuses, ciosos do protocolo" (Cascudo:1983 b:569).

1 - "ao que consta, no último baile solene do Paço (1852) foram dançadas vinte Quadrilhas" (Giffoni:1964:215)

Ao lado deste caráter ritual, que se ainda persiste o-corre forma inconsciente, há a possibilidade que a dança oferece de constituição de novos pares, de alargamento do círculo domésti-i-co, "na medida em que proporciona condições de uma ultrapassagem da esfera familiar, que deve ser negada, para que com a constituição de outro núcleo se reproduza o grupo social(...) a dança represen-ta uma daquelas situações culturais em que a exibição sexual ocorre e a seleção é encorajadora" (Prado:1977:83-84). Isto resulta na quele caráter de licenciosidade característica não apenas da festa de São João, mas da Festa em geral. "Ela [a Festa] é o tempo em que o distante vira próximo tanto no sentido espacial quanto no humano, pois além de reavivar laços antigos, ela produz novas ali-anças". (Prado:1977:83).¹

É inserido nesse contexto de sensibilidade religiosa, artística e lúdica, que a festa joanina se revela em três grandes complexos de práticas relativos às simbologias do cosmos nela re-correntes, e que já tivemos oportunidade de expor. Assim, o Fogo, a Água, e o Ar são elementos que expressam formas específi--cas de reverenciar o santo casamenteiro e a data de seu nascimento

As práticas relativas à simbologia do Ar, embora não sejam majoritárias são extremamente recorrentes. Já vimos a bandei-ra do santo que, levantada no mastro conforme a direção do primeiro vento que sopra, pode representar bom ou mau agouro para o futu-ro.

1 - Cascudo registra ainda uma dança do ciclo joanino, a capelinha. Embora pare-ça de origem portuguesa não há registro dela entre os portugueses: "Capeli--nhá de melão, é de São João, é de cravo, é de rosa é de manjerição" (Cf Cas-cudo:1988).

A segunda prática e mais conhecida é o balão. Apesar de documentados em quase todos os trabalhos folclóricos referentes à festa de São João, não foi possível encontrar uma só tentativa de explicação de suas origens ou de sua história. "Sem dúvida, sua procedência é um tema bastante controvertido. Embora haja quase concordância entre os baloeiros (...) de que herdamos esta tradição dos portugueses, alguns acham que a procedência original é dos árabes, ou de algum povo oriental, e outros acreditam que os precursores sejam os fenícios, a outros ainda os chineses, neste caso há ainda referência à Marco Polo." (Carneiro, 1986:19).

De fato, os depoimentos dos baloeiros que a autora recolhe são por demais divergentes quanto à sua origem, para que possamos afirmar, com segurança, que ela é de fato. Também não encontrei nos registros folclóricos qualquer referência à tradição portuguesa que os entrevistados da antropóloga Sandra Carneiro concordam em afirmar. O que pode ter se dado é um processo de associação de um antigo culto de origem desconhecida para nós, com a festa joanina. No entanto, na simbologia maior do ar e no contexto da festa de São João, o balão pode ser identificado como um elemento mediador na ligação entre o crente e o santo.

Assim, as rezas e os pedidos (...) "sobem" melhor quando há um sinal visível de comunicação com o alto; algo que cristalice essa ligação". (Da Matta: 1989:111). E tanto é simbolicamente eficaz que, ao soltar o balão, convém que se faça um pedido qualquer ao santo. Ascendendo devido à combustão de oxigênio em seu interior, os balões estão sempre sujeitos a se queimarem nesta subida. Funcionando como presságio, a queima ou não do balão indica a possibilidade afirmativa ou negativa do desejo ser atendido pelo santo.

Já no contexto das práticas relativas à simbologia da Água, é bastante comum na madrugada de São João os banhos coletivos. Grandes grupos de homens e mulheres iam se banhar nas águas de rios, acudes, lagos, cantando "Senhor São João/Eu vou me lavar/ e as minhas mazelas/no rio deixar", e na volta: "Senhor São João /eu já me lavei/E minhas mazelas/no rio deixei."

Referenciados no mito de Adonis e na interpretação cristã do batismo de Jesus, as águas possuiriam poderes purificatórios. Mas ela também exerce medo, provoca respeito: se na noite de São João, ao banhar-se, o crente não vir seu rosto refletido nas águas paradas, é sinal de que não viverá até a festa seguinte. É impossível já não associar esta prática com a simbologia de Alter Ego das profundezas aquáticas já exposto neste trabalho a partir de Cascudo(1983). Pela sua própria natureza, porém, a água é fluida: dá e recebe, purifica e é purificada. É este último movimento que ocorre quando se submete a imagem do santo ao banho também.

De herança árabe(Cf Araújo:1964), as abluções e aspersões ao santo daria também às águas, virtudes milagrosas. No Norte do país, ao banhos são acrescentadas as ervas aromáticas, donde a expressão Banho-de-cheiro.¹

1 - É importante não confundir o banho do santo com o "afogamento" da imagem. Nesta última prática, o que se verifica é um dos processos em que se objetiva contrariar o santo, castigá-lo mesmo, para forçá-lo a atender um pedido do fiel até então não correspondido. Esta é uma das práticas na qual a relação fiel santo é direta, pessoal, sem intermédio de entidades ou objetos mediadores.

Ao terceiro e mais rico complexo simbólico das festas joaninas, acrescentaremos duas práticas: a da fogueira e dos fogos. Ambos no entanto, não podem ser dissociados, visto que correspondem à mesma simbologia: a do Fogo.

Como já vimos, logo que o sol se põe, na véspera do aniversário de São João, a fogueira é acesa. De formas variadas; quadradas, retangulares, grandes ou pequenas, elas são sempre acesas pelo dono da casa, o festeiro, devoto do santo. Assim, para sua construção, utiliza-se diversos tipos de madeira. No entanto, há restrição ao Cedro e à Carnaúba: "Estas duas madeiras, bem como as ramas da videira não são queimadas: de cedro dizem ser a cruz de Cristo; há uma lenda que relata ter Nossa Senhora se escondido numa acrópola quando da fuga para o Egito; a videira dá uva, uva que faz o vinho, vinho símbolo do sangue de Cristo" (Araújo:1964:99)¹.

Além do compadrio ao qual já nos referimos, há o registro de outra prática bastante recorrente à beira da fogueira: "No interior da Bahia, Piauí, Goiás, sem assistência eclesiástica à volta de 1912, casavam-se formalmente ao pé da fogueira, com palavras de preceito, e o casal ia viver junto, reconhecido regular e legítimo para todos os efeitos de convivência" (Cascudo:1971:139-140). Aliás, representando a vida simbólica, a chama é também sinônimo de arrebatamento, urgência amorosa, "correlata à da energia, do ímpeto

1 - Embora muitos momentos importantes da festa se dêem em torno da fogueira, é preciso excluir, como bem adverte Cascudo(1988), que a fogueira tenha função de aquecer, mesmo porque a festa se desenrola dentro de casa, enquanto as fogueiras ficam nos pátios.

sexual. Quando se diz que uma criatura é fogosa ou tem fogo, já se sabe que é ardente e sensual (...) [assim], pular fogueira ou dançar em torno dela facilita o casamento e assegura proles numerosas" (Almeida:1965:151).

Há também a prática à qual já nos referimos rapidamente, qual seja a de passar sobre a brasa da fogueira com os pés descalços. Acredita-se que, após a meia noite da véspera ou seja, no dia do santo, a brasa não queima os pés do crente. Mas é preciso ter muita fé, para que não ocorram queimaduras.

Cascudo(1983) identifica a origem desta prática com os cultos a Ferônia, uma das deusas da colheita e de distribuição das safras na região central da Itália. Citando Frazer, Cascudo localiza esta prática, situada no santuário da deusa, no qual certos homens andavam descalços sobre brasas ardentes: "Atravessar o fogo passing through the Fire, ou marchar sobre as brasas, Fire walk, a cerimônia propiciatória para conservação e retenção da energia vitalizadora, do elemento vivificante e procriador, do princípio ardente, Sol, Vida, Semente"(Cascudo:1983:83). Embora Cascudo não creia que haja na tradição do nordeste brasileiro de passar sobre fogueiras, uma relação com o rito primitivo da promessa, sabemos que caminhar sobre as brasas e não se queimar não é tanto prova de valentia, quanto de pureza, os que conseguem são respeitados e admirados pelo poder de sua fé.

Já os fogos de artifício, desde o sec.XVII constituem -se num indispensável complemento das festividades religiosas no Brasil"(Cascudo:1988:334). São portanto de presença indiscutível e prestigiosa na cultura popular do Brasil. Vindas da China, divulga-

ram-se na Europa e, pelos portugueses chegaram ao Brasil. Nas festas joaninas, os fogos já foram tão assimilados pela tradição portuguesa que são elemento marcante na festa: rojões, buscapês, craveiros, estrelinhas, chuveiros, pistolas, foguetes, bombas, enfim, uma diversidade enorme. Podemos no entanto percebê-los como componentes do complexo do fogo, o maior dentre todos os envolvidos na festa.

Se nossa preocupação aqui foi a de englobar os elementos da festa em grandes complexos simbólicos, a partir da leitura do texto folclórico, isto se deu para que nos aproximássemos da versão popular da festa, que nos interessa sobretudo na percepção ritual do mito de São João Batista.

Assim, procuramos destacar os elementos da festividade em níveis cosmológicos distintos, a fim apenas de sistematizar nosso trabalho e facilitar uma compreensão o mais aproximada possível da interpretação do ritual. Deste modo, a festa pode ser resumida como "uma noite em que, directamente ou pela virtude das águas, do fogo e das plantas(...) ou ainda por meio de palavras, práticas, encantamentos ou actos sacramentais, específicos e eficazes apenas nessa ocasião, se revelam ou manifestam potencialidades divinatórias e seres e forças invisíveis, benéficas ou maléficas, que ora circulam pelo ar (...) ora se encontram ocultos e escondidos no seio da terra(...) ora existem em estado latente(...) favoráveis à fecundidade ou ao casamento, à saúde, à felicidade ou ao amor" (Veiga de Oliveira: 1984:131).

É este mesmo o aspecto fundamental da festa: a formação de novas famílias, geração de novos descendentes, a fusão de

vínculos entre vizinhos, a aproximação entre os apaixonados, os romances, a paixão. É nesta ordem básica de associações que a festa de São João se insere no imaginário e na sensibilidade popular. Talvez por isso mesmo, por comportar tantos vínculos positivos, construtivos e desejados, São João seja o santo mais querido e venerado no Nordeste do Brasil

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por se tratar de uma tentativa de aproximação do mito de São João Batista, nosso trabalho não possui senão este objetivo principal. Procurando a forma como ele se expressa em duas narrativas distintas, pudemos então apreendê-lo a partir de complexos simbólicos diferentes.

Assim, João Batista é profeta, é precursor de Jesus Cristo, é ascético, mas é também brincalhão, bonachão, casamenteiro, menino. Dois que são um.

Recebida pela força da tradição cristã, a versão bíblica apresentada na primeira parte deste trabalho é a expressão maior daquele primeiro São João. O santo cristão foi pouco a pouco absorvido em contextos religiosos e cosmológicos diversos dentro dos contextos culturais ocidentais, daí as interpretações posteriores deste único mito acrescentarem àquela história suas próprias visões de mundo. O resultado final é um produto cultural enriquecido e modificado, mas não radicalmente transformado.

A versão folclórica do mito que chega até nós já revela a preocupação em seguir seu percurso até suas origens, a fim de ultrapassar os limites da constatação e da descrição, e é isso que Câmara Cascudo o faz em sua obra, com brilhante sensibilidade. No entanto, a festa em comemoração a São João Batista aqui apresentada é muito mais uma forma local (ou regional) de elaboração da tradição matriz (a bíblica), que pode ainda ser orientada por outras fontes. O que dizer da importância da tradição greco-romana, tão

bem salientada por Cascudo, quanto à constituição das principais práticas da noite da festa?

Algumas questões se colocaram de modo especial para nós , como a completa ausência nos textos da tradição folclórica quanto às origens ou fontes de inspiração do Balão, elemento tão presente, fundamental e característico mesmo da festa. Se nosso trabalho não se propôs a dissolver esta questão, ao menos anotemos esta tão sentida ausência.

A instituição do compadrio na sua dupla forma (a de batismo e a de fogueira) nos leva a pensar na presença de um culto já desaparecido da memória e do discurso dos agentes daquela prática, na qual o fogo desempenharia um papel iniciatório de importância semelhante a da água no batismo católico.

Como podemos ver , nosso trabalho mais suscita questões que se propõe a resolver, provavelmente pela própria natureza do método que nos orientou, o qual admite o processo constante de aproximação e distanciamento, próprio do célebre círculo hermenêutico. Para alguns, o não solucionamento destas e de outras questões pode revelar uma incapacidade do pesquisador em compreender o fenômeno. No entanto, consideramos que o desvelamento sucessivo do fenômeno revelará ainda mais a sua magnitude, e nossa conseqüente finitude frente a ele.

Mas não seria por este aparente impasse que abdicaríamos do nosso propósito de compreender e interpretar as versões nas quais se constrói a figura de João Batista, e é por isso que procuramos neste trabalho oferecer ao leitor as nossas impressões sobre aquele mito.

Esta tentativa de aproximação pretende assim, lançar novas possibilidades de interpretação àqueles que posteriormente se propuserem a compreendê-lo. Se pudermos com o presente trabalho a judá-los nesta tarefa, então estaremos satisfeitos.

BIBLIOGRAFIA

- Abagnano, Nicolas Diccionario de Filosofia, México, Ed. Fondo de Cultura Econômica, 1983
- Almeida, Renato Manual de Coleta Folclórica, Rio de Janeiro, Ed. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1965.
- Alves, Isidoro Maria da Silva O Carnaval Devoto, Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ, 1977.
- Amaral, Amadeu Tradições Populares, 2ª edição, São Paulo, Ed. Hucitéc, 1976.
- Araújo, Alceu Maynard Folclore Nacional, Vol I, São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1964.
- Araújo, Alceu Maynard A Cultura Popular Brasileira, Rio de Janeiro, Ed. Melhoramentos, 1977.
- Augras, Monique O Ser da Compreensão, Petrópolis, Ed. Vozes, 1978
- Augras, Monique A Dimensão Simbólica, 2ª ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 1980.
- Augras, Monique "Passagem:Morte e Renascimento" in: O Imaginário e a Simbologia da Passagem org. Danielle P. Rocha, Recife, Ed. Massananga, 1984.
- Azzi, Riolando O Catolicismo Popular no Brasil, Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.
- Bettencourt, Gastão de Os Três Santos de Junho no Folclore Brasileiro, Rio, Ed. Livraria Agir, 1947.

Bíblia Sagrada tradução Novo Testamento: Mateus Hoepers. Livro dos Profetas: Emanuel Bouzon, João Balduino Kipper, Ludovico Garmus, Ney B. Pereira, Lincoln Ramos, Luís Stadekman, 4ª ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 1983.

Bornheim, Gerd "O Conceito de Tradição" in: Cultura Brasileira: Tradição/Contradição, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1987.

Bosi, Alfredo O Ser e o Tempo da Poesia, São Paulo, Ed. Cultrix 1983.

Bourdieu, Pierre A Economia das Trocas Simbólicas, Trad. Silvia Prado, Sérgio Miceli e Wilson Vieira, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1987.

Brandão, Carlos Rodrigues O Divino, o Santo e a Senhora, Rio Funarte, 1978.

Brandão, Carlos Rodrigues Memória do Sagrado, São Paulo. Ed. Paulinas, 1985.

Brandão, Carlos Rodrigues Os Deuses do Povo, São Paulo, Brasiliense, 1986.

Brandão, Carlos Rodrigues Festim dos Bruxos, São Paulo, Ed. Ícone, 1987.

Bruyne, Paul de & Herman, Jacques & Schoutteete, Marc de Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais, Rio, Ed. Francisco Alves, s/d.

Buber, Martin Eu e Tu, Trad. Newton A. von Zuben, 2ª ed. São Paulo, Ed. Cortez e Moraes, 1979.

Butler Vida dos Santos, Vol. VI, Junho, Petrópolis, Ed. Vozes, 1989.

Caillois, Roger O Homem e o Sagrado, Trad. Geminiano C. Franco, Lisboa, ed. 70, 1979.

Cardoso de Oliveira, Roberto Sobre o Pensamento Antropológico, Rio/Brasília, ed. Tempo Brasileiro/CNPq, 1988.

Carneiro, Sandra M.C.S. Balão no Céu, Alegria na Terra, Rio, Funarte/INF., 1986.

Cascudo, Luís da Câmara Antologia do Folclore Brasileiro, 1ª vol, 3ª ed. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1965.

Cascudo, Luís da Câmara Tradição, Ciência do Povo, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1971.

Cascudo, Luís da Câmara Anúbis e Outros Ensaios, Rio de Janeiro, Natal, Funarte/Achiamê, 1983.

Cascudo, Luís da Câmara Civilização e Cultura, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1983 (b).

Cascudo, Luís da Câmara Dicionário do Folclore Brasileiro, Belo Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/Edusp, 1988.

César, Constança Marcondes "Implicações Contemporâneas do Mito" in: As Razões do Mito, Campinas, Ed. Papirus, 1988.

Challaye, Félicien Pequena História das Grandes Religiões, Trad. Alberto Nacer, São Paulo, Ed. Ibrasa, 1967.

Chianca, Luciana de Oliveira O Maior São João do Mundo, Campina Grande-Pb, Monografia de Estágio Supervisionado II, (mimeo) 1987.

Codina, Victor & Iraarazaval, Diego Sacramentos de Iniciação, Petrópolis, Ed. Vozes, 1988.

Coimbra, Crésio Fenomenologia da Cultura Brasileira, São Paulo, Ed. Lisa, 1972.

Colburn Jr., Kenneth "Critical Theory and Hermeneutical Circle" in: Sociological Inquiry, Vol. 56, nº 3, 1986.

Da Matta, Roberto Carnavais, Malandros e Heróis, 4ª ed. Rio, Ed. Zahar, 1983.

Da Matta, Roberto O Que Faz o Brasil, Brasil? 4ª ed. Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1989.

De Lima, Rossini Tavares "Alguns Complexos Culturais das Festas Joaninas" in: Revista Brasileira de Folclore, ano I, nº1, Rio de Janeiro, Ed. Folclore, set-dez/1961.

De Oliveira, Ernesto Veiga Festividades Cíclicas em Portugal, Lisboa, Publicação D. Quixote, 1984.

De Menezes, Maria Aparecida e Outros "O Retorno Para a Festa" in: Travessia, Publicação do CEM, Ano III, nº 7, Maio-Agosto / 1990.

Dicionário de Ciências Sociais, Coord. Geral Antônio G. de M. Netto et alli, 2ª ed., Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1987.

Durkheim, Émile Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, 7ª Ed., France, Ed. PUF., 1985.

Duvignaud, Jean Festas e Civilizações, Trad. L.F.R. Fontenele, Fortaleza, Ed. Tempo Brasileiro/UFCe, 1983.

- Eliade, Mircea La Busqueda, Trad. do Inglês: Dafna F. de Plou, Maria Tereza La Valle. Buenos Aires, Ed. Megapolis, 1971.
- Eliade, Mircea História das Crenças e das Idéias Religiosas, Trad. Roberto C. de Lacerda, Rio, Ed. Zahar, 1983.
- Eliade, Mircea Aspectos do Mito, Trad. Manuela Torres, Lisboa, Ed. 70, 1986.
- Eliade, Mircea O Sagrado e o Profano, Trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d.
- Fernandes, Florestan, O Folclore em Questão, São Paulo, Ed. Hucitec, 1978.
- Gadamer, Hans-Georg A Atualidade do Belo: A Arte Como Jogo, Símbolo e Festa, Trad. Celeste A. Galeão, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1985.
- Geertz, Clifford A Interpretação das Culturas, Trad. do Inglês Fanny Wrobel, Rio, Ed. Zahar, 1978.
- Geertz, Clifford Local Knowledge: Further essays in Interpretative Anthropology, N.York, Basic Books Inc. Publishers, 1983.
- Giffoni, Maria Amália Correia Danças Folclóricas Brasileiras, 2ª ed., São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1964.
- Ginsburg, Christian Os Essênios, Trad. Auriphebo B. Simões, São Paulo, Ed. Pensamento, s/d.
- Groetelaars, Martien M. Quem é o Senhor do Bonfim? Petrópolis, Ed. Vozes, 1983.
- Hebermas, Jurgen Dialética e Hermenêutica, Trad. Álvaro Valls, Porto Alegre, L&PM Editores, 1987.

Heidegger, Martin Approche de Hoelderlin, Trad. do Alemão Vittorio Klostermann, France, Ed. Gallimard, 1962.

Heidegger, Martin Todos nós... Ninguém. Trad. Dulce M. Critelli ; Apres. Introd. Notas e Epílogo, Solon Spanoudis, São Paulo, Ed. Moraes, 1981.

Heuser, Bruno História Sagrada, Petrópolis, Ed. Vozes, 1974.

Hirschberger, Johannes História da Filosofia Contemporânea, 2ª Ed. São Paulo, Ed. Herder, 1968.

Huizinga, Johan Homo Ludens, Trad. João P. Monteiro, São Paulo , Ed. Perspectiva, 1980.

Kochan, Lionel "Lembra-te...os judeus e seu Passado" in: Correio da Unesco, nº 5, ano 18, maio/1990.

Ladrière, Jean A Articulação do Sentido. Trad. e Prefácio Salma T. Mucahil, S. Paulo, EPE/Edusp, 1977.

Laplantine, François Aprender Antropologia . Trad. Marie-Agnes Chauvel, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.

Leach, Edmund Cultura e Comunicação. Rio, Ed. Zahar, s/d.

Leon, Ethel "A Letra e o Espírito" in: Revista Leia nº 103, ano IX, maio de 1987.

Leopoldi, José Sávio Escola de Samba, Ritual e Sociedade, Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.

Martins, Joel et alii Estudos Sobre Existencialismo, Fenomenologia e Educação, São Paulo, Ed. Moraes, 1983.

- Megale, João Batista O Profeta que veio do Deserto, São Paulo ,
Ed. Paulinas, 1978.
- Morais, Régis "A Consciência Mítica: Fonte de Resistência do Sa
grado" in: As Razões do Mito, Campinas, Ed. Papirus, 1988.
- Morais Filho, Melo Festas e Tradições Populares no Brasil, Belo
Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/Edusp, 1979.
- Ortiz-Osés, Andrés La Nueva Filosofía Hermeneutica, Barcelona, Ed.
Antropos, 1986.
- Peirano, Mariza G.S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico,
Brasília, Ed. UnB, 1986, Série Antropologia nº 53.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura O Campesinato Brasileiro, Petrô-
polis/São Paulo, Ed. Vozes/EDusp, 1973.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura "Festas" in: Revista de Ciência e
Cultura, publicação da SBPC, Vol. 30, nº 5, maio de 1978, pág.
634-636.
- Piazza, Waldomiro Octávio Introdução à Fenomenologia Religiosa,
2ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1983.
- Pijoan, J. História del Mundo, Espanha, Salvat Editora, 1955.
- Pires, Celestino, "Da Fenomenologia à verdade: Um Caminho de Mar
tin Heidegger" in: Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo XXII,
abril-junho/1966, fascículo 2.
- Prado, Regina de Paula Santos Todo Ano Tem: As Festas na Estrutu-
ra Social Camponesa, Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado ,
Museu Nacional/UFRJ, 1977.

- Redfeld, Walter I. Tempo e Religião, São Paulo, Ed. Perspectiva / Edusp, 1988.
- Ribeiro, José Brasil no Folclore, 3ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Aurora, s/d.
- Ricoeur, Paul O Conflito das Interpretações, Trad. Hilton Japiassu, Rio, Ed. Imago, 1978.
- Ricoeur, Paul Interpretações e Ideologias, Trad. Hilton Japiassu, Rio, Ed. Francisco Alves, 1983.
- Ricoeur, Paul Teoria da Interpretação, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1987.
- Schonfield, Hugh J. El Partido de Jesús, Trad. Joseph M. Apfelbaume, Barcelona, Ed. Martinez Roca, 1988.
- Sidekun, Antônio A Intersubjetividade em Martin Buber, Porto Alegre, Ed. UCS/EST, 1979.
- Stein, Erinaldo Paradoxos da Racionalidade, Caxias do Sul/ Porto Alegre, Ed. PyR, 1987.
- Taborda, Francisco Sacramento, Práxis e Festa, Petrópolis, Ed. Vozes, 1990.
- Van Gennep, Arnold Os Ritos de Passagem, Trad. Mariano Ferreira, Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.
- Vianna, Hermano O Mundo Funk Carioca, Rio, Zahar, 1988.
- Waitzfelder, Daniel Albert "O Tempo de Papai Noel" in Testemunha Ocular, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984.
- Weber, Max Ensaio de Sociologia, 5ª ed. Trad. Waltensir Dutra, Rio, Ed. Zahar, 1982.

Weber, Max Economia y Sociedad, 7ª ed. Trad. José Echavarría, Juan Parella, Eugênio Ínaz, Eduardo Máinez, José F. Moura, México, Ed. Fondo de Cultura Econômica, 1984.

Weber, Max Weber, Org. Gabriel Cohn, São Paulo, Ed. Ática, 1986,, Coleção Grandes Cientistas Sociais.

Wilges, Irineu Cultura Religiosa, Vol. 1, 9ª Ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 1989.

Zaluar, Alba Os Homens de Deus, Petrópolis, Ed. Zahar, 1983.