

---

# C ELEBRANDO SÃO BESSO OU O QUE ROBERT HERTZ E A ESCOLA FRANCESA DE SOCIOLOGIA TÊM A NOS DIZER SOBRE FESTAS, RITUAIS E SIMBOLISMO<sup>1</sup>

*Renata de Castro Menezes*

## **Introdução**

As festas de santo têm se mostrado um objeto privilegiado pelos cientistas sociais interessados no estudo das relações entre religião, cultura e sociedade através da análise de rituais. Desde os estudos de comunidade dos anos 1940-1950, desenvolvidos em sociedades camponesas tanto na América Latina, como nas regiões mediterrânicas, nos quais invariavelmente encontrava-se um item sobre devoções e festejos, passando pela literatura das décadas de 1970-1980, interessada em discutir as diversas configurações da cultura popular, as análises sobre festas constituem um patrimônio considerável da Sociologia e da Antropologia.

Identificar a existência desse patrimônio, no entanto, não implica considerar que o interesse pelo tema seja constante, pois há períodos de maior ou menor efervescência dessas análises. Além dos dois momentos mencionados no parágrafo anterior, o que notamos é que, desde a segunda metade dos anos 1990, os estudos das festas vêm passando, no Brasil, por um reaquecimento, o que uma consulta ao banco de teses e dissertações da Capes poderia confirmar.

A renovação do interesse pelas festas poderia relacionar-se a alguns processos concomitantes: de um lado, surgiram possibilidades de reinterpretção

dos fenômenos festivos a partir do conceito de performance, incorporado nas últimas décadas com grande sucesso pelas Ciências Sociais, notadamente pela Antropologia. O tratamento das festas a partir dessa noção tem permitido colocar em foco questões sobre as modalidades de interação entre seus participantes; sobre as formas de experiência vivenciadas pelos atores sociais no desenrolar dos eventos; sobre os modos de transmissão de conhecimento e o papel dos rituais na construção (e não apenas na expressão) de representações do mundo social – dimensões que em abordagens anteriores não assumiam destaque, ou mesmo estavam ausentes. O uso do conceito de performance possibilitaria ainda uma redefinição do conceito de ritual a partir de teorias teatrais e teorias de representação do mundo social, e não mais apenas através de teorias da religião – para uma introdução ao debate, ver os trabalhos de Silva (2005) e Peirano (2006).

Em uma dimensão articulada à anterior, o aumento dos estudos sobre festas estaria também associado àquilo que Elizabeth Travassos (2002) identificou como um interesse crescente de jovens de setores urbanos, das camadas médias, a partir dos anos de 1990, por manifestações folclóricas, notadamente folguedos e festas, dentre as quais as festas de santo. Segundo a autora, esse movimento se singularizaria pela formação de circuitos alternativos de fruição dessas práticas e pela combinação de pesquisa em arquivos e trabalho de campo à execução de performances artísticas, na maior parte das vezes em parceria com mestres da cultura popular (Travassos 2002:99-101). É a partir desse movimento, ou melhor, dessa movimentação em torno das festas que muitas teses e dissertações têm sido realizadas, tanto em programas de pós-graduação em Ciências Sociais, como em pós-graduações de Música, Teatro e Educação Física.

Um terceiro aspecto a ser considerado em relação ao aquecimento dos estudos sobre festas diz respeito à implementação pelos órgãos públicos da categoria “patrimônio cultural de natureza imaterial”, instrumento legal regulado pelo decreto 3.551 de 04/08/2000, “que pretende proteger os saberes, formas de expressão, festas e ofícios da tradição popular” através de seu tombamento (Travassos 2002:109). A ação do Estado nesse campo trouxe um novo grau de legitimidade a uma série de manifestações lúdicas, e vários trabalhos têm sido produzidos, muitas vezes na forma de pareceres de especialistas, para servir de arrazoados em processos de tombamento.

Notando a multiplicação das pesquisas sobre festas, e em alguns, casos, a multiplicação das próprias festas, fiquei pensando no desafio que isso implica para os pesquisadores, o de produzir um conhecimento inédito em torno desses eventos, um saber que efetivamente contribua para um enriquecimento teórico-disciplinar, sem limitar-se apenas a descrições ou à repetição de modelos de interpretação há muito empregados, mas também sem abrir mão do patrimônio de estudos existente. Trata-se de indagar se seria possível construir novos problemas teóricos e epistemológicos em torno das festas de santo, reapropriando-

nos também dos trabalhos clássicos das Ciências Sociais sobre o tema, colocando assim tradição e inovação em diálogo.

Essa é a questão que tenho em mente ao redigir este artigo. Para discuti-la, vou propor a visita a um texto do sociólogo francês Robert Hertz, intitulado: *Saint Besse, étude d'un culte alpestre* (São Besso, estudo de um culto alpestre), ainda inédito em português, que versa sobre o culto e a festa de um santo nos Alpes italianos. A publicação original desse texto se deu em 1913 e trata-se de um dos primeiros estudos das Ciências Sociais voltados ao que hoje poderia se chamar de cultura popular, ou de religiosidade popular.

Não tratarei em detalhes aqui dos trabalhos mais recentes sobre festas, o que demandaria uma pesquisa específica<sup>2</sup>, bem como vou legar a segundo plano minha própria experiência de trabalho de campo<sup>3</sup>, que irei acionar apenas na conclusão do artigo. O que pretendo fazer é analisar um texto antigo enquanto um recurso para a produção de distanciamento, ou melhor, de um efeito de estranhamento, a fim de encontrar pistas latentes em trabalhos de outras gerações a serem exploradas no estudo atual das festas.

### Porque Hertz, Porque *Saint Besse* ou Para que servem os “clássicos”

Tomar uma obra do início do século XX para discutir inquietações contemporâneas implica assumir um determinado tipo de relação com a produção das Ciências Sociais, acreditando que existam textos a que se pode atribuir o qualificativo de “clássicos”, que façam uma ponte entre o presente e o passado dessas disciplinas. Como Mariza Peirano (1992), considero que um texto “clássico” seja aquele capaz de desempenhar um papel tanto na manutenção de fronteiras, como em sua renovação.

Na construção de fronteiras, os clássicos operam como referenciais comuns cujo (re)conhecimento define o pertencimento a uma determinada comunidade acadêmica. É por fazer referência aos mesmos ancestrais que nos consideramos partilhando de uma mesma tradição. E aqui podemos aproximar as observações do escritor Jorge Luís Borges (1989) às do sociólogo Jeffrey Alexander (1999): se os clássicos são aqueles textos que um grupo define como fundamentais, cuja referência marca a adesão ao próprio grupo, não se trata necessariamente de uma essência que está em questão, mas de um processo de atribuição que possui uma função integradora.

Porém, essa relação com os clássicos não deve ser apenas um reconhecimento de precursores ilustres, numa espécie de reverência acrítica, de apelo a argumentos de autoridade, ou de demonstração de erudição. Ela só faz sentido se for passível de produzir uma interpretação generativa, ou seja, uma abordagem capaz de tratá-los criativamente, atentando para ângulos inusitados (Alexander 1999:27; Calvino 1991). Essas obras referenciais são também textos de estatuto

privilegiado que condensam questões, apresentam uma capacidade peculiar de definir parâmetros e oferecem uma certa exemplaridade enquanto um modelo de trabalho bem sucedido em seu contexto; portanto relê-las em buscas de dimensões inexploradas pode ser uma oportunidade de descobrir e imprimir novos rumos ao estudo, outras direções à pesquisa.

Assim, considero que o desenvolvimento teórico das Ciências Sociais passa não pela ultrapassagem ou superação dos autores considerados clássicos, mas por sua incorporação, tanto pelo caráter “formativo” de suas obras (isto é, por fornecerem grades de leitura e de interpretação da experiência), como por terem nelas oferecido formas singulares de responder a questões que até hoje nos acompanham.

Isso nos traz de volta ao texto de Hertz em questão. Ao tomar *Saint Besse* como instrumento de ancoragem de minhas reflexões, torci intimamente por uma coincidência de datas, algo como um centenário, ou qualquer outro número mágico que parecesse justificar “naturalmente” minha opção por analisar esse estudo em particular. Porém, infelizmente, isso não aconteceu. Robert Hertz, um dos colaboradores de Émile Durkheim na revista *Année Sociologique*, isto é, um dos pesquisadores que gravitavam em torno de Durkheim e suas ideias, grupo também comumente conhecido como Escola Francesa de Sociologia, nasceu em 1882 e morreu em 1915, nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial<sup>4</sup>. Apesar da vida breve, foi considerado um intelectual importante, tendo sido um dos alunos-colaboradores mais próximos a Durkheim e Mauss<sup>5</sup>. Além dos ensaios que escreveu, desenvolveu uma pesquisa etnológica sobre os Dayak de Bornéu, tendo como fonte a documentação do Museu Britânico (1904-1906); desempenhou, também, um papel importante na produção dos *Années*, como elaborador de resenhas e coeditor; e foi ainda (ou principalmente) um militante político, sendo editor e animador do *Cahier du Socialiste*.

Quanto a suas publicações, o texto sobre a festa de São Besso, como já dito, foi lançado primeiramente em 1913, na *Revue d'Histoire des Religions*, sendo reeditado postumamente em 1928, numa coletânea dos trabalhos de Hertz organizada por Marcel Mauss (Hertz 1970[1928]). Desse livro faziam parte outros ensaios mais conhecidos, como aquele que versa sobre as representações coletivas em torno da morte, escrito em 1907, e o mais famoso, o da preeminência da mão direita, escrito em 1909 (Hertz 1980[1909]), ambos citados por vários autores como detentores de grande influência no estruturalismo britânico, por suas discussões em torno da questão da classificação (Evans-Pritchard 1960; Evans-Pritchard 1981; Leach 1960). Sua obra ainda é composta por outro livro póstumo, sobre o pecado e a expiação nas sociedades primitivas, voltado à questão da impureza, que originalmente seria o objeto de sua tese de doutorado, o qual, foi composto por Mauss, após este ter dedicado quatro anos de seus cursos no *Collège de France* aos manuscritos e anotações de seu colega (Hertz 1988).

Poderia, então, tentar justificar minha escolha aludindo aos 80 anos da primeira coletânea de Hertz, mas essa data não parece trazer em si impacto ou comoção suficientes para que tudo soe como autoexplicativo. Portanto, é preciso esclarecer as razões da opção por esse trabalho específico, desvelando o que a norteia.

Na verdade, a primeira leitura que realizei de *Saint Besse* trouxe-me certo desconforto: achei o texto árido, de difícil compreensão, sem muitas novidades, datado. Circunstâncias diversas, no entanto, me fizeram olhá-lo com outros olhos: uma citação do medievalista Jean-Claude Schmitt, cujo trabalho considero admirável, em que o texto de Hertz é apresentado como uma das obras que marcaram sua formação (Schmitt 2001:7); a constatação do esforço empreendido por Edward Evans-Pritchard, Claudia Needham e Rodney Needham para traduzir os trabalhos de Hertz para o inglês (Evans-Pritchard 1960); a descoberta de que, no conjunto das iniciativas de recuperação da produção da Escola Francesa de Sociologia, a obra de Robert Hertz era uma das privilegiadas (Parkin 1996). Todas essas indicações sucessivas estimularam meu retorno ao trabalho de Hertz para uma leitura mais detalhada, na qual pude compreender, enfim, seu caráter pioneiro.

A obra de Hertz se localiza no seio de uma “escola”, ou melhor, de um grupo de pesquisadores cuja produção foi um dos pilares para o estudo antropológico dos rituais. A antropologia voltada ao estudo de festas, rituais e celebrações tem em Durkheim e em seu texto, *As formas elementares da vida religiosa* (Durkheim 1989[1912]), um marco teórico fundamental para a interpretação da relação entre festividades e vida social. Suas formulações sobre o papel desses eventos na coesão dos grupos que os celebram, relacionadas à efervescência que provocam, que resulta em um sentimento de pertencimento, assim como a ideia, trazida à luz pelo autor, de que nas festas é a própria sociedade que está sendo comemorada e refeita, são interpretações extremamente significativas nas leituras socioantropológicas sobre festas.

Porém, se essas concepções já são conhecidas há tanto tempo, formando, na opinião de alguns pesquisadores, um conjunto de obviedades ou de ideias ultrapassadas, qual a utilidade de recuperar um autor durkheimiano e trazê-lo para a nossa discussão?

Talvez porque Robert Hertz, assim como Marcel Mauss, seja e não seja um durkheimiano. Isto é, ele foi alguém que, apesar de manter a fidelidade e o reconhecimento ao mestre e compartilhar com ele certos princípios na análise do vínculo social, conseguiu ultrapassar suas formulações, dando-lhes nuances e sutilezas inesperadas a partir do material etnográfico que incorporou em seus trabalhos. É justamente na sutil decalagem entre Hertz e Durkheim e nos desdobramentos significativos dessas diferenças que minha abordagem estará apostando. Assim, ressalto que há formas e formas de se apropriar das ideias de Durkheim, e, claramente, nem todas elas estão ultrapassadas.

Essa premissa vai ao encontro das de outros autores que, como já mencionamos, têm se dedicado à releitura das obras de Hertz e ao mapeamento da sua influência. É também um investimento em sutilezas e matizes o que realizam. Rodney Needham e Edward Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1960; Evans-Pritchard 1981) assinalam a importância dos estudos de Hertz na antropologia inglesa, destacando como sua análise da oposição entre “puro” e “impuro” complexifica a oposição durkheimiana entre profano/sagrado (ver também Stevens Jr. 1997); Nur Yalman (1998) o classifica como “um dos mais brilhantes alunos de Durkheim”, cujos importantes ensaios encontraram eco na reflexão antropológica produzida em Paris e em Oxford; Peter Metcalf (1999) menciona que a releitura dos trabalhos de Hertz, juntamente com os de Mauss, tem permitido considerar que os alunos de Durkheim eram mais brilhantes que o próprio mestre. E o trabalho minucioso de Robert Parkin (1996), ao examinar detalhadamente a vida, as carreiras acadêmica e política de Hertz, bem como os usos subsequentes de suas ideias e as críticas a elas dirigidas, recupera o desenvolvimento da teoria francesa para além do viés interpretativo consolidado pelo estruturalismo lévi-straussiano.

Assim, simultaneamente fazendo parte de uma escola e singularizando-se dentro dela, o autor de *Saint Besse* traz como um primeiro aspecto interessante em seu texto o fato de quebrar um dos estereótipos que rondam a Escola Francesa de Sociologia, normalmente enquadrada como produtora de uma “antropologia de gabinete”. Pois a análise que empreendeu da festividade citada incluiu a observação participante, num trabalho de campo de seis semanas (cujas implicações retomaremos na conclusão). É verdade que Hertz chegou ao objeto “festa de São Besso” por acaso, na condição de alpinista amador e não de antropólogo. Mas ao se confrontar com esse evento, no estilo de um bom etnógrafo, deixou-se conduzir por ele e dedicou-se à sua análise<sup>6</sup>. Em depoimento posterior à morte de Hertz, sua esposa Alice declara: “sem que ele tenha querido ou procurado, São Besso se impôs” (Hertz, A. 1970:xiv).

Por outro lado, ao tratar do culto a um santo em uma pequena capela dos Alpes, Hertz prefigurava alguns dos desdobramentos da Antropologia posteriores à sua época. Enquanto seus colegas voltavam a atenção para as “sociedades primitivas”, ele trabalhou na área rural da própria Europa contemporânea com – digamos entre aspas para evitar anacronismos no enquadramento – “campesinato” e “cultura popular” “*at home*”. Isto é, trouxe para o âmbito da sociologia durkheimiana um campo de análise que até então era consagrado aos folcloristas devotados ao estudo das “tradições e costumes populares”. E o fez combinando abordagens históricas, folclóricas e etnológicas, num esforço analítico que parece ter sido levado adiante graças aos estímulos de Arnold van Gennep, que à época já havia redigido sua famosa obra sobre os ritos de passagem.

Talvez pela combinação desses elementos singulares, a acolhida desse

trabalho de Hertz por seus colegas da Escola Francesa de Sociologia não tenha sido muito calorosa (Mariot 2006:75-76): a obra foi considerada interessante, sedutora, perspicaz, mas dedicada a um tema “menor”, quase um passatempo de Hertz produzido em suas férias na montanha. O programa a que os durkheimianos se dedicavam naquele momento era o da consolidação da Sociologia na Universidade, com um plano de trabalho que envolvia a revisão científica rigorosa dos conceitos sociológicos fundamentais, a partir de uma análise acurada da literatura. No campo da religião, uma das áreas de pesquisa privilegiadas, empenhavam-se em redefinir os debates em torno do totemismo, do sacrifício, da magia, da prece, da ideia de morte, do pecado e da expiação. Diante desse projeto gigantesco, o estudo de uma festa de santo, ainda mais a partir de uma experiência de campo, parecia um tanto deslocado.

Outro ponto a considerar, quanto à resistência ao texto, diz respeito à sua proximidade aos trabalhos de Van Gennep e de uma tradição de folcloristas, diante dos quais Durkheim e seus colaboradores sempre tiveram uma postura crítica (Senn 1974; Belier 1994). Para estes, aos estudos do folclore faltaria o rigor científico, visto que seus procedimentos de comparação produziriam formulações descontextualizadas, ao comparar fatos a partir de pontos superficiais e deslocados de seus contextos. Além disso, sua maneira de lidar com a história geraria cronologias duvidosas, já que as lacunas documentais eram preenchidas com reconstituições hipotéticas. Por fim, o folclore seria menos uma ciência autônoma, com métodos e objetos próprios, do que uma combinação díspar das perspectivas de outras ciências. Assim, faltando aos estudos folclóricos o método, a especificidade e a cientificidade, seu futuro estaria numa absorção pelas Ciências Sociais. E Hertz, em seu artigo, parecia justamente traçar o caminho inverso<sup>7</sup>.

Vemos então que, se alguns desdobramentos de uma disciplina podem ser refigurados em certos trabalhos, sua importância pode passar despercebida a seus contemporâneos, até que as análises neles contidas sejam consideradas relevantes, tornando-se eles objetos de novas leituras. É por isso que a lista de clássicos está em constante mutação, sofrendo inclusões e exclusões à medida que as questões disciplinares se renovam.

### ***Saint Besse por Hertz***

Justificada a escolha da obra, passemos então à sua análise. Hertz conta que São Besso é celebrado anualmente a cada 10 de agosto, em uma pequena capela localizada a mais de dois mil metros de altura, ao lado de um rochedo, capela da qual o santo é o padroeiro. Nessa data, grupos de peregrinos, provenientes de diferentes aldeias do Vale d’Aosta e do Vale do Soana, sobem através de um caminho bastante íngreme até a capela, para mostrar sua devoção ao santo, numa festa que inclui missa, procissão e também, depois dos serviços

religiosos, bebida, comida, dança e escaladas ao rochedo, para beijar a cruz de ferro em seu topo e garantir proteção ao longo de todo o ano.

Diante desse fenômeno, já na abertura do texto, Hertz formula os dois conjuntos de questões que guiarão o trabalho:

Qual a significação que os fiéis dão à sua presença anual nesse lugar e aos ritos que aí realizam? E, para além das razões ilusórias dos próprios crentes, qual é a força que, cada ano, reúne nesse ermo, ao preço de uma subida extenuante e às vezes de uma longa viagem, toda uma população de homens, mulheres e crianças, vindas dos vales vizinhos e mesmo da planície piemontesa? (SB:110)<sup>8</sup>.

Assim, colocando em operação uma tensão constitutiva do fazer antropológico, é um jogo entre interpretações “de dentro” e “de fora” que o autor pretende apresentar. Ainda que nessa citação a expressão “razões ilusórias dos próprios crentes” coloque o pesquisador em uma posição de autoridade, de detentor de uma verdade contraposta à visão fantasiosa do grupo em questão, veremos como, destoando dessa posição inicial, ao longo do texto Hertz atribuirá legitimidade às interpretações dos próprios devotos.

Para dar conta dessas duas perspectivas de análise, o autor utilizará dados provenientes de fontes e procedimentos diversos. Tomando a aldeia de Cogne, na França, como seu ponto de partida, sua pesquisa terá início com a observação da festa. Mas, além disso, ele utilizará outros três tipos de material: “perguntas, ou conversas espontâneas com um grande número de simples devotos de São Besso; informações conseguidas por intermédio de pessoas instruídas, que conhecem bem a região; dados, mesmo que indiretos, obtidos da literatura histórica e hagiográfica”. Seu trabalho poderia então ser definido, como fez Mariot (2006:66), como uma “monografia intensiva combinando método etnográfico e crítica histórica”.

Os dados obtidos através dessas fontes serão organizados ao longo do texto em seis seções, para além da introdução, da conclusão e de um apêndice com a transcrição do mais antigo registro escrito sobre São Besso, em latim. Tais seções são intituladas: “O meio de São Besso”; “A devoção a São Besso”; “A comunidade de São Besso”; “São Besso na planície”; “A ‘legenda’ de São Besso”; “A gênese de São Besso”.

Na primeira seção, “O meio de São Besso” (SB:111-115), o autor apresentará as características geográficas dessa região do noroeste da Itália, bem como o histórico de sua ocupação, desde as tribos dos salassos, até a colonização romana. Segundo Hertz, a história regional alterna momentos de maior integração a outras regiões com períodos de isolamento (como na Idade Média). O autor aponta, ainda, a oposição entre a planície e a montanha como uma característica

constante da vida local. A montanha, embora deseje manter-se autônoma, precisa da planície para complementar os poucos recursos naturais dos quais dispõe; já a “grande sociedade da planície”, de onde vem a organização estatal, tenta impor suas ideias e sua lei à montanha. Essa oposição é, para Hertz, estrutural e estruturante das relações sociais da região, provocando uma tensão constante entre autonomia e englobamento, um risco permanente de “submersão” da montanha na planície, que também vai perpassar o culto a São Besso<sup>9</sup>.

No segundo seguimento, que tem por título “A devoção a São Besso” (SB:115-121), Hertz focaliza as práticas de culto desenvolvidas pelos devotos em relação a seu santo protetor, a partir de uma constatação básica: ao se perguntar à população dos vales quem foi São Besso, geralmente o resultado obtido eram respostas vagas, mas ao se questionar o que ele é capaz de fazer, os depoimentos brotavam unanimemente em direção a afirmar que São Besso seria um santo poderoso, fazedor de muitos milagres. Assim, partindo de sua observação de campo, o autor defende a ideia de que, mais do que uma curiosidade intelectual, o nome do santo suscita em seus devotos sentimentos ternos de veneração, reconhecimento e esperança. E porque a vida do santo não parece ser tão importante para os devotos, Hertz, acompanhando as pegadas deixadas pelos agentes efetivamente envolvidos no culto, fará uma opção por analisar primeiramente as práticas de devoção, para só em momento posterior tratar das versões sobre a vida de São Besso – talvez imprimindo, ao seguir “os nativos”, uma primazia do rito sobre o mito.

No conjunto dessas práticas, há referências às situações em que o santo é invocado: para proteger o gado, curar lumbago e o mal dos rins, para a proteção contra feiticeiros e, por se tratar de um santo guerreiro, para guardar os militares durante as batalhas. Entretanto, numa inversão que costuma ocorrer com uma certa frequência com relação ao culto aos santos, ele não só protege “na batalha”, como protege “da batalha”, pois é invocado também, apesar de ser um santo guerreiro, como uma fonte de auxílio para escapar ao recrutamento militar<sup>10</sup>.

Há também uma descrição detalhada de como a festa acontece, assinalando que seu clímax está na procissão. Hertz fala dos pedidos e agradecimentos ao santo, do pagamento de promessas, da preparação dos ornamentos, tudo isso na tentativa de realizar um evento *espetacular* em louvor a São Besso – a construção de um momento especial para ele, em torno dele. Na verdade, nesse ponto surgem temas e personagens bastante conhecidos pelos estudiosos das festas de santo: o leigo festeiro que organiza a festa e goza de prestígio por isso; os dignitários que disputam a honra de carregar o andor do santo na procissão; a precisão no número de voltas que é necessário dar em torno do rochedo (nove); a presença de mulheres esfregando o corpo na pedra para garantir fertilidade; o leilão das prendas doadas ao santo para o sustento do santuário; a raspagem

do rochedo para levar de volta para casa as lembranças protetoras do padroeiro. Porém, se esses elementos têm hoje um caráter conhecido, isto é, bastante registrado na literatura sobre festas de santo, cabe ressaltar, no entanto, o caráter pioneiro de Hertz, que tratou deles já em 1913. Além disso, creio que seu modelo ainda é válido: uma monografia de graduação ou uma dissertação de Mestrado que se inspirasse no formato dessa seção para analisar uma festa atual pouco conhecida e fosse capaz de manter a fineza do registro de Hertz, estaria dando uma contribuição significativa ao estudo das festas populares.

O autor conclui ainda esse trecho deixando-nos uma indicação preciosa sobre a interdependência entre santo e devoto, destacando o interesse mútuo que cimenta as relações de devoção: “A festa é útil não só para o santo, como para seus fiéis. Sem a festa, São Besso como que não existiria; já para os devotos, a festa é a ocasião de trazer para sua dura vida a santidade fortificante e tutelar do santo” (SB:120) .

Mas Hertz não se detém na análise da festividade como um ritual que envolve um santo e seus devotos. A partir da terceira seção, “A comunidade de São Besso”, (SB:121-126), o autor volta-se à questão do que hoje poderíamos chamar de “rituais e formas de sociação”, começando a diferenciar internamente o bloco aparentemente indistinto de devotos, passando a apresentar a “pequena sociedade” articulada em torno do santo, responsável pela organização da festa e pela manutenção do santuário. Essa “sociedade” é composta por cinco paróquias que “têm direito” a São Besso: Campiglia, Cogne, Ronco, Valprato, Ingria. Segundo Hertz, cada uma das paróquias é responsável pela organização da festa em um ano, alternância que se dá através de um sistema de rodízio.

O que o autor destaca, no entanto, é a disputa permanente entre essas paróquias, não apenas no sentido de garantir que a “sua” festa tenha tanto ou mais brilho que as anteriores, mas tentando, ainda, conseguir para si privilégios que valham para todos os anos, independentemente de quem seja o responsável pelos festejos. Por exemplo: há disputas sobre quem tem o direito de levar os estandartes na procissão, ou de carregar o andor do santo; discussões que por vezes chegam a agressões físicas, algumas envolvendo até mesmo o uso de armas brancas. Nesse sentido, a paróquia de Campiglia, mais próxima ao santuário da montanha, é acusada pelas demais de ter pretensões de se tornar “a dona do santo”. Essa tensão entre o direito de participar da celebração e a vontade de monopolizá-la também é constitutiva da festa de São Besso.

Assim, a festividade em Hertz não é apenas a celebração do consenso ou da coesão de um grupo. Ela marca a cristalização de um conjunto constituído por cinco paróquias que celebram São Besso, por oposição àquelas que não o fazem. No interior desse grupo cristalizado, porém, há tensões e contendas constantes, capazes de demarcar, por sua vez, a divisão interna em vários subgrupos, a partir de uma situação de confronto, numa espécie de jogo de

pertencimento e exclusão definido por uma distinção agonística, em que a disputa ocupa um papel central na demarcação de posições.

Mesmo considerando as tensões constantes, Hertz ressalta o poder de reunião da celebração de São Besso. Das cinco paróquias, Cogne é a mais afastada física e culturalmente, pertencendo a outro vale, outra diocese, outro ducado, além de falar outro dialeto; é, de fato, culturalmente mais próxima da França do que da Itália. Há entre a gente de Cogne e os outros adoradores de São Besso uma profunda “separação moral” (SB:122), que se manifesta num certo isolamento desse grupo na festa. Mas, a despeito dessas distinções culturais, geopolíticas, linguísticas e eclesiásticas, os habitantes de Cogne continuam participando da festa. A devoção a São Besso é capaz de ultrapassar essas fronteiras, de criar alguma forma de agrupamento singular diante dos demais princípios de organização social – o grupo dos celebrantes se configurando como um arranjo social específico, que não se confunde, nem pode ser substituído por outros.

A seguir, na quarta seção, “São Besso na planície” (SB:126-134), Hertz traz informações sobre o culto ao santo na cidade de Ivreia (*Ivrée*), um centro regional importante, que é a sede da diocese da qual o santo é padroeiro, cuja catedral guarda suas relíquias e a qual se subordina o santuário da montanha. Nesse seguimento, o autor se preocupa em ressaltar as diferenças entre o São Besso cultuado na montanha, personagem em que até então havia se fixado, e o São Besso cultuado na planície. A oposição estrutural entre planície e montanha relaciona-se àquela entre urbano/rural e àquela entre culto oficial e culto “tradicional” ou “irregular”, pois a celebração a São Besso em Ivreia é mais próxima ao controle da hierarquia religiosa católica, enquanto que a do santuário da montanha é mais leiga, mais livre. Esse conjunto de oposições (montanha/planície; rural/urbano; tradicional/oficial; hierarquia/devotos) irá se refletir tanto em diferenças no calendário religioso, com datas diferentes para a festa do santo (a da montanha, como já mencionado, é em 10 de agosto, enquanto que a da cidade de Ivreia se dá em 1º de dezembro), como nas legendas distintas sobre sua vida que circulam em cada um desses espaços.

É a essas diferentes versões que Hertz passa então a se dedicar. Na legenda oficial da diocese, São Besso foi um soldado romano do século II, pertencente a uma legião tebana que se convertera ao cristianismo e que foi por isso massacrada em 286 por ordem do imperador Maximiano. O soldado Besso foi perseguido, submetido a provas cruéis, mas resistiu ao martírio sem renegar sua fé. Essa nota biográfica de cunho oficial é aceita nas quatro paróquias do vale do Soana, que fazem parte da diocese de Ivreia, da qual, como já vimos, São Besso é o padroeiro. Já em Cogne, que pertence à diocese de Aosta, na qual o santo não tem maior destaque, isto é, não é o padroeiro, inexistente uma preocupação em divulgar a versão oficial da vida desse santo. Para os devotos

de Cogne, portanto, São Besso seria um antigo pastor, em sua época o melhor da região, o dono do mais belo rebanho, cujo sucesso provocou a inveja dos demais, que por isso o lançaram do alto da montanha. No lugar em que caiu, morto, uma flor maravilhosa brotou em pleno inverno, evento interpretado como milagroso, pois permitiu aos habitantes de Cogne achar o corpo incorrupto do pastor, um sinal inequívoco de sua santidade. E foi assim que São Besso, o pastor assassinado por inveja, começou a ser cultuado.

Diante das duas versões, Hertz identifica um “ajustamento” da legenda, isto é, um conjunto de alterações que aproximam a vida do santo do perfil dos grupos que o cultuam, e que permite que a comunidade se veja refletida em sua história, num processo que envolve empatia e identidade. Assim, enquanto o São Besso da cidade é um soldado urbano, o São Besso da montanha é um pastor. Para Hertz, cultuar um santo é, então, “encontrar-se a si mesmo, mas transfigurado, enobrecido”.

O autor considera ainda que a devoção a São Besso teria começado nas aldeias, na montanha, e daí rumado, pela migração de moradores e de informações, para a planície, para a cidade. Para ele, o culto a São Besso passara por um processo de apropriação pela diocese, que teria se empossado da legenda de um pastor extraordinário, que circulava pelas aldeias da montanha, para transformá-lo num mártir romano. Tratar-se-ia então da cristianização de um culto pagão pré-existente. Assim, ao invés de endossar a ideia de que a versão popular deturpou a versão oficial da Igreja, suposição corrente entre os pesquisadores que até então haviam estudado as tradições locais, Hertz defende a concepção inversa, de que o processo de ajustamento não envolveu uma “popularização” de São Besso, mas sim sua “urbanização”, sua apropriação pela hierarquia católica.

Para justificar essa posição, Hertz lembra que há no nordeste da Itália muito mais santos que supostamente pertenceriam à legião tebana do que o número total de soldados de uma legião do exército romano. Para ele,

a tradição popular não é nem mais, nem menos verdadeira que a outra. No momento em que todos os elementos essenciais do culto se encontram transpostos para um plano ideal que convém à inteligência e ao coração dos crentes, as duas legendas podem se contradizer ou divergir, ambas são igualmente legítimas para os meios diversos que as aceitam (SB:140).

Assim, tanto o santo soldado como o santo pastor seriam ficcionais, fato que não teria importância, uma vez que o interesse dos cientistas sociais pela hagiografia não estaria na verdade biográfica que traz sobre as pessoas santificadas:

As duas versões não ensinam nada sobre a verdadeira identidade de seu herói comum, mas ambas jogam uma viva luz sobre os hábitos de pensamento e sobre as tendências morais dos grupos profundamente diversos onde elas se constituíram (SB:144).

É a crença de um grupo nos poderes de um santo que de fato o “canonizam”, e é essa fé compartilhada que interessa aos cientistas sociais, não a verdade biográfica de um personagem histórico.

Enfim, tudo vai se encaminhando de forma a que na sexta e última parte do texto, “A gênese de São Besso” (145-156), o autor retome as reflexões da seção anterior para construir um “*grand finale*”, onde oferecerá sua própria explicação para o culto alpestre a São Besso, “sem recorrer à intervenção de forças que não as sociais”, como prescrevem as regras do método sociológico postuladas por Durkheim. Hertz rearticula todas as observações que fez ao longo do trabalho (sobre as práticas que os devotos realizam em sua visita anual ao santuário; o fato de um santo ser menos um personagem histórico do que o símbolo de determinados valores sociais; os processos de cristianização de cultos pagãos; e os motivos da persistência do culto ao longo de séculos) para concluir que a veneração a São Besso é, na verdade, um culto ao rochedo que está ao lado da capela, ou melhor, a permanência de um culto pagão à santidade das pedras, uma forma mais geral de devoção primitiva bastante recorrente e ainda viva. Trata-se de um tipo de “santidade fixa” pagã que, com o advento do cristianismo e as perseguições por ele empreendidas, teria se transformado numa “santidade móvel” e personificada, ainda que essa personificação tenha se dado naquilo que poderíamos chamar, como o historiador Peter Brown, de “um morto muito especial” (1982).

Apesar das mudanças sofridas pelo culto a São Besso ao longo do tempo, passando da pedra ao santo, sendo ainda este um personagem que se desdobra ora em pastor, ora em soldado, há um elemento imutável, permanente. Segundo Hertz, esse fator seria a unidade do próprio grupo, a fé que essa comunidade tem em si mesma e em seu ideal, sua vontade de permanecer e ultrapassar as desconfianças passageiras ou de vencer a hostilidade dos homens e do ambiente. O rochedo é, para aqueles que vão até São Besso, um emblema da existência coletiva, pois encarna a alma dos ancestrais, a esperança do grupo de sobreviver. (SB:155-156) Enfim, a festa de São Besso é o símbolo desse conjunto social que se refaz a cada ano, ao longo de séculos, numa prática ancestral que celebra a existência do próprio grupo, dessa forma renovando-se<sup>11</sup>.

Portanto, o texto chega aonde poderíamos inicialmente supor que um trabalho durkheimiano iria nos levar: no social que se celebra (de forma inconsciente) pela festa. Mas, mais do que esse final já esperado, mesmo que com um charme totalmente peculiar, é o caminho, isto é, a fineza do processo

de argumentação de Hertz e os procedimentos que emprega para construir sua análise, que desejo deixar registrados e sobre os quais gostaria de tecer algumas considerações finais.

### **Conclusão: a festa de Hertz e as nossas festas**

A análise do texto de Hertz empreendida até agora é, na verdade, uma oportunidade de pensar como ele poderia nos inspirar em nossos próprios trabalhos sobre festas.

Minha primeira observação diz respeito à multiplicidade de fontes com as quais Hertz trabalha. Ao definir como seu objetivo entender o significado da festa a partir dos que a celebram, mas também através de suas próprias observações, o pesquisador se lança não apenas em busca de entrevistas (de frequentadores do evento e de outros agentes, como estudiosos locais), utilizando também fontes documentais, o que dá uma densidade histórica ao trabalho e amplia as fronteiras da própria festa.

Para entender a complexidade deste acontecimento ambientado no alto da montanha, a cada 10 de agosto, Hertz precisou descer à planície e confrontá-lo com a festa diocesana. Foi assim que o autor se tornou capaz de recuperar um sistema de oposições (montanha/planície; rural/urbano; tradicional/oficial; hierarquia/devotos) e tensões constitutivo do próprio evento. Isso nos leva a um outro tema, que é aquele dos limites de compreensão de uma celebração em si mesma, que nos faz indagar até que ponto precisamos ampliar nosso raio de análise, seja no tempo ou no espaço, para compreender determinados festejos.

Por outro lado, ao tomar como ponto de partida o discurso nativo sobre o santo, que enfatiza não quem ele foi, mas o que ele é capaz de fazer, Hertz consegue inverter o percurso tradicional de análise de sua época, que geralmente partia da busca de uma gênese histórica para chegar a práticas atuais. Ele trilha o caminho inverso, privilegiando a observação de campo.

E talvez seja justamente esse privilégio concedido ao trabalho de campo, como mola propulsora de seu texto, que resultou no acompanhamento da lógica de seus informantes, o que tenha lhe permitido não cair na armadilha de tomar a versão oficial da Igreja sobre o santo como a verdade. Uma das maiores dificuldades daqueles que estudam o catolicismo – e aqui evoco minhas próprias experiências de pesquisa com o tema – é o fato da Igreja Católica possuir sua própria *intelligentsia*, produtora de sofisticadas interpretações e documentações, das quais é fácil se tornar refém. Frequentemente ocorre aquilo que costumo chamar de “deslizamento”, ou seja, o ato de tomar a aceção da igreja como o discurso verdadeiro, o ponto de vista legítimo, em vez de tratá-la como ela realmente deveria ser considerada nesse campo, como mais um discurso “nativo”, interessado, passível de ser submetido à análise. Ao tomar a experiência de

campo como ponto de partida, Hertz escapou com criatividade dessa armadilha, desvencilhando-se também de outra, oposta, que é a de então tratar tanto a visão oficial como a legenda popular como “mentiras”, isto é, “lendas”, “estórias” sem maiores implicações. Como à sua interpretação subjaz a noção durkheimiana de religião como representação social eficaz, isso permite ao autor enquadrar ambas as versões sobre a vida do santo como “verdadeiras” enquanto fatos sociais operativos.

O fator mais interessante do texto, porém, é, seu “caráter caleidoscópico”, que pode ser perfeitamente apropriado pelas pesquisas atuais. Cada seção do trabalho de Hertz assume um enfoque diferente sobre a festa e o culto ao santo e produz configurações singulares. O evento ganha uma forma quando visto da montanha, outra quando observado através da moldura da planície e outra, ainda – que não é necessariamente a verdadeira, mas que é aquela que só um pesquisador é capaz de enxergar, que é inconsciente para os atores. E essa abordagem a partir de vários ângulos produz um resultado final que não é um somatório de ideias, mas uma sobreposição de interpretações que vão, gradualmente, se articulando.

As proposições de Durkheim nas *Regras do método sociológico*, seguidas pelo grupo do *Année*, postulam que se deva partir de fatos simples em direção aos complexos. Já Hertz nos diz, no início de seu texto, que partirá dos elementos mais fixos e mais constantes do culto a São Besso para alcançar os mais flutuantes. Porém, ao ler o trabalho, a sensação que nos fica é de que, nesse caso, nenhum dos dois postulados foi seguido: os fatos aparecem como complexos desde o início, mas na verdade é a interpretação que vai mudando de tom, pois, começando de forma simples, tratando daquilo que parece ser o mais visível na festa, vai se complexificando, articulando ideias, produzindo inversões, até chegar, na conclusão, a reconstruir o objeto inicial do trabalho de uma forma totalmente insuspeita em seu início<sup>12</sup>. A devoção ao santo se revela como uma adoração ao rochedo, para depois ser compreendida como o culto a um grupo social [de devotos]. Este é construído pela devoção, mas também por competição agonística, tanto pela disputa em torno do controle do santo, como pelo sucesso e grandeza dos festejos que para ele promovem. A festa em Hertz aparece assim como multivocal: seus múltiplos planos de análise correspondem a múltiplos planos de significado. E é marcada por tensões que lhe são constitutivas, longe de ser apenas a celebração do consenso e da harmonia.

Por outro lado, há no trabalho um jogo interessante entre categorias nativas e modelos construídos, em que a atenção às categorias nativas não implica num apagamento da especificidade do lugar (e do olhar) do pesquisador. Se a festa apresenta múltiplos planos, nem todos são conscientes para os que dela participam. Em que pesem as críticas sobre o lugar de poder que esse tipo de perspectiva pode construir, eu me pergunto se não é isso que devemos produzir, esse jogo permanente de afinamento de interpretações no diálogo entre diferentes

percepções entre os de dentro e os de fora. Acredito que a observação participante em festas (e talvez não apenas nelas) possa nos ajudar a produzir uma “etnografia do não dito”, ou seja, daquilo que não é expresso através de formas verbais – seja porque não deve ser enunciado, seja porque se encontra incorporado, naturalizado – mas que mesmo assim é realizado, e que só se torna passível de explicitação a partir de um confronto, ou uma interação, entre um observador externo ao grupo e o próprio grupo.

Isso não significa, como já lembramos acima, que o texto de Hertz possa ser incorporado de forma acrítica. É possível perceber que sua ênfase nas dimensões sociológicas do culto deixou de lado possíveis interpretações simbólicas que liguem os rituais em torno do rochedo às concepções cosmológicas dos devotos.

Ainda, ao qualificar a celebração a São Besso como um rito pagão cristianizado, o autor demonstra estar enquadrado no debate teórico cristianismo *versus* paganismo, que conformava a grade de leitura dos fenômenos de culto aos santos por cientistas sociais e folcloristas do século XIX e início do século XX, e que até os dias de hoje se faz presente.

Preocupar-se com a gênese do culto, mesmo que apenas no final do trabalho, também é uma das marcas da limitação do texto por seu contexto: explicar, no início do século XX, era, para a Escola Francesa de Sociologia, sinônimo de reconstituir a origem, recuperar a história, seguir o método genético, enfim.

Reconhecer esses pontos críticos não implica, no entanto, uma desqualificação geral do trabalho, nem obscurece sua riqueza. Diante da análise de Hertz, ocorre-me então perguntar pelo modelo, ou modelos, de festa e de pesquisa que temos em nossas cabeças quando nos lançamos a trabalhar com esse tema. Que tipo de conhecimento pretendemos produzir com isso? Que análise ensejamos realizar? É um inventário das festividades que existem? É a atualização, em um evento específico, dos princípios estruturais e universais do festejar? Ou queremos utilizá-las para pensar a organização social dos grupos que as celebram? Ou para produzir análises de concepções simbólicas? Creio que qualquer uma das opções é legítima. Isso dependerá das questões antropológicas e, por vezes, idiossincráticas que nos mobilizam e dos caminhos teóricos que percorremos. Mas ter em conta esse elenco de possibilidades no início da pesquisa e optar com clareza por algumas delas talvez nos ajude a controlar melhor as expectativas de resultado e a pensar em que nível devemos manter nossa abordagem e quais os procedimentos que devemos empregar .

Essas formulações vêm ao encontro de uma preocupação em afirmar que, seja qual for a opção teórica, é sempre um recorte que está em jogo, ou seja, que as festas são um objeto construído, e não um objeto dado. Se esses eventos aparecem como uma coisa em si, uma entidade – visto que explodem numa profusão de cores, sons, cheiros, movimentos, tempos, no seio dos grupos sociais que os celebram –, não podemos, no entanto, colaborar para sua naturalização.

Então, deve-se questionar se as análises de festas que têm sido produzidas estão atentas para esse problema do “recorte adequado”. Isto é, se há consciência de que tomar uma festa como tema é sempre produzir uma operação de construção de um objeto; e que sempre haverá articulações incluídas no trabalho, enquanto muitas outras serão deixadas de lado. Caberia indagar também até que ponto as pesquisas que estão sendo produzidas têm um cunho monográfico muito fechado, ou seja, se limitam a estudos de caso excessivamente pontuais, sem abertura para dimensões comparativas.

Todas essas perguntas estão aqui inscritas não para que sejam respondidas agora, mas porque registrá-las é construir um conjunto de lembretes permanentes que orientem nossos trabalhos sobre festas.

Finalizando, gostaria de ressaltar que também fica claro através da leitura de *Saint Besse* porque o estudo das festas pode ser tão motivador. Não apenas porque temos interesses pessoais pelo lúdico – apesar desses interesses serem legítimos. Ou porque as festas são pontos estratégicos para formular questões sobre a vida social – o que, na verdade, elas são mesmo. É por ambas as coisas, mas também e principalmente porque os grupos com os quais trabalhamos, isto é, com os quais estabelecemos relações em campo, destinam uma enorme energia (tempo, trabalho, dedicação) à sua realização. É para nós, assim como foi para Hertz, um objeto (a construir) que se impõe.

## Referências Bibliográficas

- ALEXANDER, Jeffrey C. (1999), “A importância dos clássicos” In: A. Giddens & J. Turner. *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp.
- BELIER, Wouter W. (1994), “Arnold Van Gennep and the rise of French Sociology of religion”. *Numen*, v. 41: 141-162.
- BORGES, Jorge Luis. (1989), “Sobre los clásicos”. In: *Obras completas II (Otras inquisiciones)*. Buenos Aires: Emece Editores.
- BROWN, Peter. (1982), *The Cult of the Saints*. Chicago: The Chicago University Press.
- CALVINO, Ítalo. (1991), “Por que ler os clássicos?”. In: *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DURKHEIM, Émile (1977)[1895], *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. (1989[1912], *As formas elementares de vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Paulinas.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1960), “Introduction” in: R. Hertz. *Death and the Right Hand*. London: Cohen & West.
- \_\_\_\_\_. (1981), “Hertz (1882-1915)” In: *A History of Anthropological Thought*. New York: Basic Books.
- FOURNIER, Marcel. (1994), *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- \_\_\_\_\_. (2007), *Émile Durkheim (1858-1917)*. Paris: Fayard.
- HERTZ, Alice Robert (1970) [1928], “Introduction” in: R. Hertz. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: PUF.

- HERTZ, Robert. (1970)[1928], "Saint Besse, étude d'un culte alpestre". in: *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: PUF
- \_\_\_\_\_. (1980)[1909], "A preeminência da mão direita" *Religião e Sociedade* (6): 99-128.
- \_\_\_\_\_. (1988), *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*. Paris: Jean Michel Place ("Les Cahiers de Gradhiva", 6).
- LEACH, Edmund R. (1960), "Review: Arnold Van Gennep, the Rites of Passage; Robert Hertz, Death and the Right Hand". *Man*, V. 60:173-174 (novembro).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1964), "La sociología francesa". In: G. Gurvitch e W. Moore (orgs.) *Sociología del siglo XX*. Barcelona: Librería El Ateneo Editorial.
- MACCLANCY, Jeremy; PARKIN, Robert. (1997), "Revitalization or continuity in European ritual? The case of San Bessu". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (1): 61-78.
- MARIOT, Nicolas. (2006), "Les archives de Saint Besse. Conditions et réception de l'enquête directe dans le milieu durkheimien". *Genèses*, (63): 66-87.
- MAUSS, Marcel. (1968) [1910], "Les rites de passage". In : *Oeuvres*, I. Paris : Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1996), "L'Oeuvre de Marcel Mauss par lui-même". *Revue Européenne des Sciences Sociales*. XXXIV, (105) : 225-236.
- MENEZES, Renata de Castro. (1996), *Devoção, diversão e poder. Um estudo antropológico sobre a Festa da Penha*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (2003), "Marcel Mauss e a Sociologia da Religião". In: F. Teixeira. *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2004), *A dinâmica do sagrado. Rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- METCALF, Peter. (1999), "Review: The Dark Side of Humanity: the work of Robert Hertz and its legacy, by Robert Parkin". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 5 no. 1: 151-152.
- PARKIN, Robert. (1996), *The Dark Side of Humanity: the work of Robert Hertz and its legacy*. Amsterdam: Harwood Academic Reading.
- PEIRANO, Mariza. (1992), "Os antropólogos e suas linhagens." In: M. Correa e R. Laraia (orgs.). *Roberto Cardoso de Oliveira. Homenagem*. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- \_\_\_\_\_. (2006), "Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance". *Campos*, 7(2): 9-16.
- SCHMITT, Jean-Claude. (2001), *Le corps, les rites, les rêves, le temps – essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard.
- SENN, H. A. (1974), "Arnold Van Gennep: structuralist and apologist for the study of folklore in France". *Folklore*, 85(4): 229-243.
- SILVA, Rubens Alves da. (2005), "Entre 'artes' e 'ciências': a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais". *Horizontes Antropológicos*, 11 (24): 35-65.
- STEVENS Jr., Phillips. (1997), "Review: The Dark Side of Humanity: the work of Robert Hertz and its legacy, by Robert Parkin". *American Anthropologist*, 99 (2): 422-423.
- TRAVASSOS, Elizabeth. (2002), "Música folclórica e movimentos culturais". *Debates*, (6): 89-113.
- VAN GENNEP, Arnold. (1978) [1909], *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- YALMAN, Nur. (1998), "Review: The Dark Side of Humanity: the work of Robert Hertz and its legacy, by Robert Parkin" *American Ethnologist*, 25 (1): 29-30.

## Notas

<sup>1</sup> O texto resulta da pesquisa "Por uma antropologia da devoção: uma análise dos processos sociais de construção da santidade", financiada com recursos do CNPq e desenvolvida no âmbito do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ no biênio 2006-2008. Uma primeira versão foi apresentada na mesa-redonda "A dimensão do festivo na religião, na diversão e na arte", na 26ª Reunião Brasileira de

Antropologia, em Porto Seguro, Bahia, de 1 a 4 de junho de 2008. Agradeço a Léa Perez (UFMG) e Leila Amaral (UFJF) a acolhida naquele evento. Agradeço também a Mariza Peirano (UnB) a leitura atenta de uma segunda versão. Dedico o trabalho à memória de Lygia Sigaud, professora do Museu Nacional, que como mestra despertou meu interesse pela Escola Francesa de Sociologia, e como colega estimulou-me a escrever sobre ela.

- <sup>2</sup> Que pretendo desenvolver em breve, sendo o presente texto um dos instrumentos para articulá-la.
- <sup>3</sup> Tanto na pesquisa que realizei em meu mestrado (Menezes 1996), como na do meu doutorado (Menezes 2004), tratei de festas de santo na cidade do Rio de Janeiro. No primeiro caso, a festa da Penha, uma festa suburbana em honra à Nossa Senhora; no segundo caso, a festa de Santo Antônio, num convento franciscano no centro da cidade.
- <sup>4</sup> Lembremos que a Primeira Guerra, a “Grande Guerra” para os europeus, significou a dispersão do grupo do *Année*, pois além de Hertz, em consequência dela faleceram M. David, A. Bianconi, J. Reymer, R. Gelly, P. Huvelin, H. Beuchat, entre outros, além do único filho de Durkheim, cuja morte agravou o estado de saúde do pai, que o seguiu meses depois. Sobre o vazio geracional nas Ciências Sociais francesas, provocado por essa guerra, ver Lévi-Strauss (1964). Marcel Mauss comentou explicitamente o fato: “o grande infortúnio de minha vida científica (...) é a perda, durante esses dolorosos anos, de meus melhores alunos e de meus melhores amigos. Pode-se dizer que foi uma perda para esse ramo da ciência francesa. Para mim, foi o desmoronamento. Talvez o melhor do que eu pude transmitir de mim mesmo tenha desaparecido com eles” (Mauss 1996:227, trad. minha).
- <sup>5</sup> Para afirmar a proximidade entre Durkheim, Mauss e Hertz e o favoritismo de Hertz nesse grupo de pesquisadores (que talvez só seja obscurecido pelo de Henri Hubert), estou levando em consideração as referências ao trabalho de Hertz contidas no livro de Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa* (1989), e os esforços empreendidos por Mauss no estudo dos manuscritos de Hertz e na publicação póstuma de seus trabalhos. Porém, além disso, me baseio nas inúmeras informações sobre a colaboração entre os três, contidas nas biografias detalhadas de Mauss e Durkheim produzidas por Marcel Fournier (1994 ; 2007, respectivamente). Nelas, há vários fatos referentes a Hertz, dentre os quais destacam-se dois: primeiro, o fato de que Hertz, tendo conhecido Mauss na militância socialista, tornou-se seu aluno e editor-colaborador do *Année*, atuando também como seu auxiliar nas aulas da École Pratique des Hautes Études (Fournier 1994:197), desenvolvendo com ele uma intensa colaboração tanto no campo político, como no acadêmico. Segundo, o relato de que Durkheim, ao saber da morte de Hertz, escreveu a Mauss dizendo que, em oposição a outros falecimentos na Guerra de que até então teria tido notícia, que seriam de “gente um pouco periférica”, o de Hertz seria o “de alguém em meu coração” (“de quelq’un qui me tenait au cuer”, Fournier 2007:876). Outros autores, como Mariot (2006), Parkin (1996) e Yalman (1998) qualificam Hertz de “brilhante aluno” de Durkheim, simultaneamente seu colaborador e amigo.
- <sup>6</sup> Os detalhes sobre os bastidores da pesquisa de São Besso estão no trabalho de Mariot (2006), que faz também uma interessante análise sobre as implicações com relação aos resultados da pesquisa da liberdade e casualidade com a qual Hertz chegou a campo. No que diz respeito à biografia de Hertz, a análise mais completa está na obra de Parkin (1996), havendo, como já mencionado, inúmeras referências nas obras de Fournier (1994; 2007).
- <sup>7</sup> A relação de Van Gennep com os durkheimianos pode ser caracterizada como ambivalente: próxima, por conta dos interesses científicos comuns que mantiveram (Van Gennep escreveu sobre rituais e totemismo, por exemplo, assim como Durkheim), mas marcada por uma distância crítica de ambos os lados, envolvendo ainda momentos de colaboração. A obra mais conhecida de Van Gennep, *Os ritos de passagem*, publicada em 1909, teve duras críticas de Mauss numa resenha do *Année* em 1910 (Mauss 1968 ; Fournier 2007:405). Por outro lado, Van Gennep recebeu *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim, com “numerosas e graves restrições” (Fournier 2007:801). Porém, mais do que alguma resistência pessoal, o que estava em jogo era a discordância quanto aos procedimentos teórico-metodológicos e ao fazer científico. Isso, no entanto, não impediu uma constante troca de

correspondências entre Van Gennep e Mauss, inclusive em situações de interesse por postos na carreira, de ambas as partes (Fournier 1994:355).

<sup>8</sup> O texto sobre *Saint Besse* será doravante abreviado como SB. As traduções são minhas.

<sup>9</sup> Como aparecerá mais adiante no texto, ela se relaciona à oposição entre o catolicismo oficial e urbano da diocese (na planície) e o catolicismo tradicional, aldeão e um pouco irregular dos montanheseiros (SB: 127).

<sup>10</sup> Outros exemplos de inversões como essa são: santos que perderam os olhos e curam a visão de devotos (Santa Luzia); santos que sofreram com a morte dos próprios filhos e salvam a prole do fiel (N. S. das Dores). Assim, o santo é capaz de evitar que se repita com outrem o que ele mesmo sofreu.

<sup>11</sup> Note-se que Macclancy e Parkin (1997) apresentam uma análise sobre as continuidades no culto a São Besso a partir de um trabalho de campo realizado em 1994.

<sup>12</sup> E aqui não há contradição com o que foi dito alguns parágrafos acima sobre o final já esperado da argumentação de Hertz: se a explicação da celebração do social é previsível, localizar esse social no rochedo é surpreendente.

Recebido em outubro de 2008

Aprovado em abril de 2009

**Renata de Castro Menezes** (renata.menezes@pq.cnpq.br)

Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora adjunta da mesma instituição. Organizou com Faustino Teixeira as coletâneas *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas* e *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas* (no prelo), ambas pela editora Vozes. É também pesquisadora associada ao Iser-Assessoria.

**Resumo:**

---

Este artigo apresenta reflexões sobre as possibilidades e as dificuldades do estudo de festas religiosas através da interpretação de um texto de Robert Hertz (um dos pesquisadores da Escola Francesa de Sociologia), originalmente publicado em 1913, que versa sobre a festa de São Besso, um evento religioso que ocorre nos alpes italianos. O objetivo do presente trabalho é destacar as pistas que Hertz deixou abertas em seu estudo e sugerir maneiras de nos apropriarmos de seus *insights* em nossas análises atuais.

**Palavras-chave:** ritual e simbolismo, festas populares, culto aos santos, Escola Sociológica Francesa.

**Abstract:**

---

This article presents some reflections about the possibilities and difficulties in the study of religious festivals. It does so by reinterpreting a text written by Robert Hertz, one of the researches of the French School of Sociology. It is a text about Saint Besso's festival, originally published in 1913. The aim of the article is to stress some of the clues that Hertz opened with his work and to suggest how his insights can be useful for our own analyses about festivals.

**Keywords:** ritual and symbolism, popular festivals, cult of the saints, French Sociological School.