
DESLOCAMENTOS EM DOIS CORTEJOS PROCESSIONAIS CATÓLICOS

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros

Introdução

Retorno, nesse texto, a refletir sobre um trabalho de campo realizado nos anos 1992 e 93 para a Tese de Doutorado. Faço uma leitura do mesmo dentro da temática dos *deslocamentos*, cuja iluminação me permite percorrer diversas visões e enfoques teóricos revistos. A partir do conceito de *deslocamento*, entendido aqui, sobretudo, nos sentidos espacial e simbólico, pretendo discutir questões ligadas aos rituais católicos no Brasil contemporâneo, que incluem ritos como votos, promessas, aspectos sacrificiais e lúdicos, as diferentes figuras de relações sincréticas, as quais costumam se abrigar no guarda-chuva da inclusividade característica do catolicismo vivido pela população.

Seria melhor falar em deslocamentos *em/por ocasião de* e *a partir de* dois cortejos processionais católicos, pois que os fatos ligeiramente analisados neste texto configuram uma ou algumas das três situações acima escritas, a meu ver.

Tomamos como referencial etnográfico a Festa de São Sebastião no Rio de Janeiro, Patrono da cidade por vontade mesma do seu fundador, Estácio de Sá, que dedicou a povoação ao Santo militar e mártir. Observamos os rituais católicos oficiais, promovidos pelas paróquias, pelos frades capuchinhos (guardiões da imagem do Santo que pertenceu a Estácio de Sá, dos restos mortais do

conquistador português e do marco fundador do Rio desde o século XIX – com a chegada dos mesmos ao Rio, vindos da Itália por iniciativa do Marquês de Olinda, último Regente do Império na minoridade de Pedro II) e pela própria Arquidiocese do Rio de Janeiro, que preside as homenagens oficiais ao Santo Padroeiro. Deste modo, buscamos analisar os eventos, as práticas, os comportamentos individuais e coletivos, bem como as reações da multidão que adere às comemorações, acotovelando-se nas igrejas e na procissão que homenageia o Padroeiro, além dos conteúdos simbólicos que norteiam os fiéis devotos do Santo.

1. Rio de Janeiro: no Largo do Russel

20 de janeiro de 1992, no Rio de Janeiro. É feriado municipal, pois é o dia de fundação da cidade e a festa do seu Padroeiro, São Sebastião. É fim de tarde no Largo do Russel, bairro da Glória. Grande multidão se acotovela em toda a extensão da praça, comprimindo-se ao redor do palco ao ar livre, embaixo da gigantesca estátua monumental de São Sebastião, oferta da Prefeitura do Rio a seu Patrono.

Pouco a pouco, a massa humana engrossa cada vez mais. Logo se começam a ouvir os cânticos e orações do primeiro carro de som que acompanha e anima a grande procissão. Pelo som montado nos lados do palco, o padre “puxador” dos cânticos se associa aos hinos populares entoados no carro. Os devotos, ao chegar, buscam acomodar-se perto do palco, aumentando a disputa pelo lugar privilegiado com empurrões, reclamações, protestos, pedidos de desculpas. A maré de povo se desloca num vai-e-vem crescente.

De repente, o carro-andor com a imagem histórica do Padroeiro adentra pelo Largo, ladeado e protegido a duras penas por cordões de policiais militares. O carro vem, agora, à frente do cortejo processional, formado por irmandades e associações de leigos do Rio, mas sobretudo da Tijuca e do Centro urbano, com suas fardas, bandeiras e estandartes multi-coloridos, seguidos por clérigos estudantes do Seminário Arquidiocesano, do clero e, por fim, dos Governos Municipal (Prefeito, Secretários) e Arquidiocesano: Vigários Episcopais, Bispos Auxiliares e o Sr. Cardeal. Este caminha embaixo do pálio, levado por homens bem vestidos, ladeados por militares em suas fardas de gala, conduz nas mãos uma relíquia do Santo, dentro de um relicário prateado.

Todo o séquito clerical se veste com as roupas rituais próprias das grandes solenidades: batina e sobrepeliz; as cores daquela ostentando suas insígnias: o preto dos seminaristas e padres, o roxo dos monsenhores, o roxo mais escuro dos Bispos e o vermelho vivo do Cardeal.

Trata-se da procissão oficial da Arquidiocese, com a qual é homenageado o Santo Padroeiro, além da Missa Solene celebrada pela manhã na Catedral por

um dos Bispos Auxiliares e a das 15 horas, celebrada pelo Cardeal.

À entrada do carro-andor, a multidão prorrompe num delírio de palmas, vivas e acenos das mãos, acompanhados de cânticos de louvação, incentivados pelo padre animador, como costuma acontecer em qualquer chegada da imagem do Santo, em toda procissão festiva.

A visão panorâmica do Largo do Russel exhibe a enorme profusão do vermelho nas roupas dos devotos. Considerada a cor de São Sebastião, a população católica da cidade se veste de vermelho ao se deslocar para a grande festa do Centro, para a festa na igreja de S. Sebastião no bairro da Tijuca e nas outras paróquias e santuários a ele dedicados, como a de Parada de Lucas, que lidera as festividades do Padroeiro na Zona Suburbana do Rio.

Nas festas dos terreiros de Umbanda que homenageiam Caboclos da linha de Oxóssi, sincretizado com São Sebastião, no Rio, às vezes o vermelho se mistura ao verde das guias e/ou das roupas que vestem os devotos: o verde, cor oficial umbandista de Oxóssi, o Orixá caçador – no Candomblé de matriz baiana, é o azul claro. O verde, sobretudo, se nota neste ou naquele fiel que homenageia o Santo em seu Dia: às vezes na própria camisa, bicolor, ou nas guias que atravessam o ombro esquerdo, passando por debaixo do braço direito.

Não só nas igrejas, procissões e terreiros se vê a cor vermelha do Santo: pelo menos no Subúrbio e Zona Norte do Rio tive oportunidade de ver pessoas assim vestidas nos ônibus, bares, botequins, na rua, enfim. Os deslocamentos do povo de uma festa ou solenidade para outra conferem esse colorido especial à cidade, com muito mais destaque do que em outras festas religiosas.

Assim, o querido Padroeiro pode ser “visto” pela cidade na sua cor ritual e na grande legião de “sebastiãezinhos”: crianças ou rapazinhos, conduzidos por pais ou parentes, – além de “sebastiães” adultos – rumando em direção às igrejas, às procissões, em pagamento de promessas pela cura conseguida, saúde recuperada ou outro problema grave resolvido. Mais adiante comentaremos esse uso ritual.

Vamos reencontrar a imagem adentrando no Largo do Russel, em meio ao delírio da massa humana e o início do ritual no palco montado pela Riotur. Ladeando a imagem, em cima do carro, dois frades capuchinhos, muito sorridentes, vêm atendendo os pedidos do povo que se espreme ao redor do mesmo desde que o cortejo ganhou as ruas, saindo da Igreja de S. Sebastião da Tijuca, propriedade daqueles frades, guardiães do Santo Patrono.

Uns pedem que toquem no Santo fitas, terços, imagens, adquiridos e já bentos na igreja, após as missas, celebradas o dia inteiro; outros solicitam informações, fazem pedidos aos frades; outros, ainda, levantam crianças pequenas para que os frades as encostem na imagem; sempre gentilmente atendidos pelos simpáticos freis que ladeiam o Santo.

2. Os “Sebastiães”: Promessa, Voto e Sacrifícios nos Rituais

20 de janeiro de 1993. A procissão deixa a igreja dos capuchinhos da rua Hadock Lobo às 13:30, rumando para a Catedral, como sucede todos os anos. Um número enorme de pessoas ficou no templo, rezando e recebendo as bênçãos com a água para si e para os objetos sacros que trazem; movimento que prossegue até o fechar do templo, à noite.

Enquanto isso, uma pequena multidão acompanha o carro-andor, precedido por um carro de som, “puxando” cânticos e orações. O cortejo marcha meio desordenadamente, sem “cordões” ou filas, como se todos tivessem pressa em chegar à Catedral.

Os dois frades ao lado do Santo têm sempre muito o que fazer: encostar crianças e objetos (sacros ou não) na imagem, como vimos atrás. O padre locutor do carro de som vai destacando os vários edifícios por onde o cortejo passa, fazendo de cada um motivo de oração: o Hospital da Polícia Militar, o Presídio Frei Caneca, onde acontece uma parada e longas preces e, sobretudo, o Hospital do Câncer do Rio de Janeiro, de cujos quartos dos diversos andares doentes, funcionários e, talvez, visitantes acenam, batem palmas e se incorporam às preces “puxadas” pelo locutor.

São comoventes estas duas últimas paradas: em frente ao portão principal do Presídio, o locutor ora pela integração de todos os detentos à comunidade, enquanto o povo estende a mão direita, durante as preces, num gesto ritual que tem muito do sentido do “dar a mão”, da “mão estendida”, da inclusão social, e do transmitir força e energia aos que estão dentro das grades. Diante do Hospital do Câncer, as preces em voz alta provocam lágrimas nos participantes.

Assim, o deslocamento processional vai incorporando diversos tipos de experiências humanas ao ritual, a partir do despertar dos sentimentos de solidariedade, compaixão, entre os participantes. Há um trânsito por situações importantes da condição humana, ao mesmo tempo que aqueles atores sociais – presos, doentes, policiais militares – são incluídos no cortejo pelo clima de inserção que acontece nas paradas do mesmo em frente aos prédios onde se encontram. Trata-se de *parar para incluir*.

Nesse percurso, fomos conversando e gravando entrevistas livres com os portadores de “Sebastiãezinhos” e os “Sebastiães” adultos. São garotinhos e garotinhas, estas em menor número, e alguns rapazes e homens adultos. Dentre estes, diversos usam apenas uma faixa vermelha a tiracolo, sobre o dorso nu ou sobre a camiseta.

A grande maioria deste grupo assim caracterizado paga promessas ligadas a curas de diversas doenças: bronquite, abscessos, febres infantis... uma adolescente de quatorze anos veste-se de “Sebastião” para a procissão desde que nasceu, por promessa paterna; este é o último ano da promessa. Das três dezenas de entrevistados, o que

enverga a roupa ritual por menos tempo contabilizou quatro anos.

Interessante foi o depoimento de um rapaz, portador de fita larga, vermelha, a tiracolo, sobre o dorso nu: afirmou que o importante é a fé, não o traje ritual; porém, na procissão, “se curte a emoção”, por isso ele resolveu sair com a fita esse ano, após anos de hesitação. O motivo “foi por um momento difícil que eu passei na vida, um tempo atrás... Não estou pagando promessa; estou agradecendo uma graça que ganhei do Santo”, justificou.

Durkheim tratou de modo sistemático a questão do entusiasmo, do delírio, da força exercida pelas emoções coletivas sobre o comportamento dos indivíduos, nos rituais. Temos um caso ilustrador nesse rapaz, no qual a exaltação dos sentimentos coletivos, além da atração exercida pelo exemplo dos outros, vence nele a sua timidez natural, o induz a demonstrar externamente, em seu corpo, a gratidão com o Santo, apesar de afirmar (convictamente ou para se justificar diante de um entrevistador estranho) que “a fé é o mais importante, não a roupa”. Deste modo, os indivíduos se sentem “ligados ao grupo” (Durkheim 1954). Assim, na alternância entre o racional e o emocional, este assume a prioridade, motivado pelos comandos do locutor, pela espontaneidade dos grupos que gritam aclamações e pela acolhida simpática dos frades no carro-andor.

E *sentir-se bem* suscita um estado psíquico que atinge a multidão participante em sua totalidade. Para Durkheim, tal estado constitui a “única base sólida e estável do que se pode chamar de mentalidade ritual” (1954:378-379).

Poderíamos perguntar: que sentido tem, no universo relacional brasileiro contemporâneo, vestir-se para o cortejo processional religioso com roupas que no uso cotidiano seriam ridículas, realmente impensáveis?

Em rituais católicos como este, nas procissões como na participação nas missas nas igrejas de São Sebastião, tais vestes são admitidas até entre adultos, visto que se trata de cumprimento de promessas. A outra grande ocasião nacional em que vestimentas não costumeiras são admitidas sem censura ou zombaria, é no carnaval. Carnaval e rituais religiosos: dois momentos fortes que propiciam o deslocamento para fora da vida cotidiana, no Brasil, nos quais a assimilação ao horizonte de significados expresso pela coletividade justifica essa saída para fora do tempo habitual.

Inclusive, nesse caso que estamos examinando, temos uma situação ritual de cunho lúdico, festivo, na qual a exaltação coletiva cria o ambiente quente, acolhedor, da *casa* e isto numa *relação igualitária* (DaMatta 1985:39ss; 1986:23ss).

Mesmo depois que as autoridades civis e religiosas se incorporarem ao cortejo, a partir da Catedral, afirmando assim, ritualmente, o onipresente relacional assimétrico, os adultos “sebastiães”, situados em idênticas condições rituais, continuarão a sentir-se iguais entre iguais no seu nível respectivo – no horizonte de sentido que justificou para eles o envergar a faixa e o saiote vermelhos, sem camisa.

A presença da hierarquia na procissão não anula nem neutraliza, a nosso ver, a ocorrência de percepções relacionais desse tipo, justamente porque o relacional hierárquico – presente já desde a primeira etapa da procissão, claro – não preenche todos os espaços psico-sociológicos.

É interessante observar que a graça alcançada acontece na situação cotidiana da vida dos indivíduos; mas, a morfologia da expressão pública do agradecimento se dá num contexto não-cotidiano, não “normal”, num contexto dominado pelo *sagrado*. E o sagrado, na vida desses devotos, extrapola os limites do dia-a-dia e se traduz na mudança dos comportamentos “normais”.

Enquanto a mensagem cristã pregada e ensinada pelo catolicismo magisterial – da hierarquia e dos teólogos – se esforça para que os fiéis compreendam que, pelo Mistério da Encarnação, toda a realidade humana habitual está *permeada pelo sagrado*, eles, o nosso povo, em sua religião vivida, mesmo dentro do quadro cultural e religioso católico, continuam estabelecendo fronteiras, marcando distinções, entre o tempo do sagrado e o tempo “normal” ou “profano”.

Um outro elemento importante a ser destacado nessa procissão é a sua extensão incomum, se comparada com outras procissões urbanas atuais: são os oito quilômetros da igreja dos capuchinhos até o Largo do Russel, acrescentando-se a parada ao redor da Catedral, quando o povo aguarda de pé o recomeço do cortejo, o qual se reinicia em direção ao Largo do Russel, após terminada a missa solene presidida pelo sr. Cardeal. Além deste percurso, temos a volta do andor do Russel para a Tijuca, acompanhado por uma pequena multidão equivalente à do início da primeira etapa (Tijuca-Catedral), que leva o Santo Padroeiro para seu santuário.

Com essa extensão, a procissão se reveste de um caráter *penoso*, além do aspecto lúdico, festivo: ela produz também fadiga, desgaste físico, sobretudo em pessoas de idade madura – a maioria – e pouco habituadas a grandes caminhadas.

O clima do ato religioso não tem nada de penitencial; é todo de louvor ao Santo, apesar da emoção que as paradas em frente ao presídio e ao hospital do câncer despertam. No entanto, vemos estabelecer-se um elo entre o cansaço e o assunto principal do drama sacro no Russel: o *Martírio de São Sebastião*.

Existe uma ligação entre o desgaste físico e a noção de sacrifício: a própria palavra *desgaste* tem entre seus sinônimos os termos “perda”, “consumição” e “consumpção”, enquanto o verbo “desgastar” significa também “consumir”, “destruir”. Ora, são todos termos conectados com a terminologia sacrificial.

Além disso, dentre as variadas espécies e tipos de sacrifícios, a caminhada longa e estafante seria uma delas, porquanto:

1°- temos aí o ofertante ou sacrificante e a vítima ou sacrificado, na pessoa de cada devoto;

2°- a noção de consumir, de perder, de destruir (a vítima) está presente

no desgaste físico, no cansaço, como vimos acima: as forças físicas se consomem;

3º- estamos diante de um ato religioso, condição para que haja verdadeiro sacrifício; os devotos estão no plano do sagrado, portanto;

4º- dentre os participantes da procissão – vimos acima – está muito presente a intenção de pagar promessas, agradecer favores alcançados e/ou solicitar ajudas ao Santo, ou simplesmente, homenageá-lo; atitudes internas que acompanham os sacrifícios e até distinguem alguns dos diversos tipos em que estes se classificam, conforme Mauss e outros autores por ele citados (Mauss 1968:193-307).

É importante salientar que as procissões, em si, não são atos sacrificiais. É sabido, ao contrário, que nas procissões coloniais e do tempo do Império predominava o lúdico (Freyre 1977), enquanto que nas romarias ou peregrinações, era e é recorrente o aspecto penitencial. Ambas as tendências foram marcantes na formação do catolicismo vivido do Brasil, e continuam a sê-lo na continuação deste.

A procissão de São Sebastião reúne, portanto, os dois elementos: o penitencial e o lúdico. “Se todo sacrifício é uma oblação, há oblações de espécies diferentes”, escreve Mauss (1968:203), confirmando teoricamente o fato da multiplicidade de intencionalidades apresentadas pelos devotos e pagadores de promessas ao longo do cortejo ritual.

O caráter de *sacrifício pessoal* também fica claro nesse contexto, já que é “a personalidade do sacrificante que é afetada diretamente pelo sacrifício” (Mauss 1968:206). Ora, no cristianismo, o único sacrifício aceito é o *pessoal* do Cristo, ao qual se referem e com o qual se relacionam diretamente os sacrifícios pessoais dos fiéis.

Acontece que no catolicismo implantado no Brasil, de importação ibérica, de assimilação mestiça (santeiro, devocional, penitencial ou lúdico), esta referência cristológica fundamental, muito clara nos livros do Novo Testamento e recorrente nos textos litúrgicos oficiais, *foi transferida* para os Santos preferidos, os mais invocados e festejados pelo povo.

De modo que há um processo de *deslocamento* da referência cristológica supracitada, para os Santos. O sacrifício/martírio destes substitui o sacrifício do Cristo, provisória ou perenemente, dependendo do grau de assimilação doutrinária, bíblico-catequética, dos indivíduos, grupos ou coletividades de devotos.

3. São Sebastião e os Homossexuais: Ambigüidade e Transitividade na Construção Seletiva de uma Personagem

Voltemos à chegada do cortejo processional no Russel, em 1992. Aos poucos, o pequeno grupo de conhecidos com o qual eu me encontrava avançava mais para a frente, embora continuássemos a uma boa distância do palco.

O sr. Cardeal e demais autoridades eclesiásticas e civis já haviam passado

por nós, em direção ao palco, montado em frente e abaixo da estátua do Padroeiro. De repente, pessoas ao nosso lado começaram a comentar: “Laura de Vison está bem aí atrás!”

Laura de Vison, conhecido travesti e artista de *shows* transformistas em boates *gays* do bairro boêmio da Lapa e na TV, lá estava, acompanhando a procissão. Trajava vestido longo e amplo, colorido, e peruca loura. Rodeavam-na diversos rapazes. Passei então, várias vezes, por perto do travesti e do grupo, para visualizar melhor o conjunto.

A descoberta inesperada dessa personagem importante no mundo artístico GLS do Rio de Janeiro na época, conforme depoimentos colhidos por Hélio Silva (1993), constituiu a ponta de um “*iceberg*” que se foi desvelando para mim no correr da pesquisa, a partir de informações colhidas aqui e ali, a apontar para uma devoção predileta e difusa do chamado “mundo *gay*”, em sua multiplicidade de tipologias, a esse Santo.

Hélio Silva comenta em seu livro ter visto imagens do Santo em quartos ou apartamentos de travestis da Lapa, sujeitos de sua etnografia para a Tese de Doutorado. Disse ter ouvido referências à invocação a São Sebastião e à sua proteção para com eles (Silva 1993).

Confesso que não me sentia motivado a enfrentar mais este veio de pesquisa, interessante embora não fundamental – suponha – dentro do contexto global do trabalho. A presença de Laura de Vison no entanto, ali, exposta publicamente à constatação de quem quisesse olhar, desde a mais alta hierarquia da Igreja até o povão que se espalhava pelo Largo do Russel, fez render-me à evidência dos fatos: a ligação desse segmento com o Santo Mártir era sem dúvida maior do que eu suspeitava. Além disso, se Laura de Vison mostrava o seu transformismo na procissão, personagem muito conhecida como era, certamente outros travestis menos conhecidos e “badalados” também deveriam estar integrados ao cortejo religioso.

Procurando, depois, informações com pessoas conhecidas do conhecido artista, fui apresentado também a um pesquisador norte-americano, no momento trabalhando em sua tese, no Museu Nacional. Este estivera também no grupo com Laura de Vison, na procissão. O grupo confirmou o que eu já soubera pelo antropólogo Hélio Silva. O norte-americano afirmou a existência de uma “tradição” devocional *gay* ao Santo, e não só aqui no Brasil, mas de cunho internacional. Citou o teatrólogo e romancista francês Jean Genet, que confessa veneração pelo militar mártir em um de seus romances, e o romancista japonês Mishima, que traz referências a este Santo em obras suas.

Num desses golpes de sorte que enchem de satisfação qualquer pesquisador, ao assistir alguns filmes musicados por Phillip Glass no Centro Cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro, em 1992, um deles consistia numa colagem de lances biográficos do romancista Mishima, e de sinopses de seus romances já

filmados. Para surpresa minha, lá estava num dos filmes uma cena em que o escritor, adolescente, afirma que praticou sua primeira masturbação olhando para uma reprodução de um quadro renascentista de São Sebastião, num livro de arte.

Tais ocorrências me fizeram lembrar o fato de ter lido, muitos anos atrás, na contra-capa de um disco da obra do compositor francês erudito: Claude Debussy, intitulada: “O Martírio de S. Sebastião”, no gênero de Oratório Sacro. O texto afirmava que a hierarquia católica francesa da época não havia permitido sua execução nas igrejas do país, alegando que o “São Sebastião” do Oratório não era o mártir cristão mas tipificava personagens da mitologia greco-romana, e que o texto continha fortes alusões ou insinuações eróticas ao personagem-título.

Uma outra informação nessa linha me foi dada em reunião do Grupo de Estudos sobre *Catolicismo* do ISER, nos anos 1990: a Profa. Cecília L. Mariz afirmou ter sido solicitada, por participantes estrangeiros de um colóquio internacional de cientistas sociais no Rio, sobre onde poderia se adquirir uma imagem do Santo, confessando-lhe a atração do grupo *gay*, também no seu país, por São Sebastião.

Na discussão sobre o porquê dessa escolha, um dos argumentos fortes que a explicam está na iconografia do Santo. São Sebastião era representado na Idade Média na forma de arqueiro, às vezes de cavaleiro com armadura, e com a indumentária própria da nobreza de alguns países. No século XVI, no entanto, pintores e escultores renascentistas italianos – alguns deles homossexuais notórios, como suas biografias registram – solicitaram ao Cardeal Barônio (e lhes foi concedido) o desnudamento do Santo, Terceiro Padroeiro de Roma. Adornaram-lhe o físico de requintes de beleza anatômica masculina, ao mesmo tempo que tais representações lembravam personagens belos e de sexualidade ambivalente da mitologia grego-romana, como Adônis, ou deuses em cujo culto ocorriam rituais de cunho homossexual, como Apolo. Significativamente, existem referências ao bosque dedicado a Apolo como o local escolhido para o suplício das setas, em biografias piedosas e populares do Mártir (Cipolini 1981).

Indaguei sempre a diversos grupos com os quais eu me reunia para pesquisar a devoção a São Jorge: por que São Sebastião, tendo sido também soldado e guerreiro, não possuía a mesma simbologia de virilidade e machismo que o Santo do Dragão? Respondiam-me que ele, apesar de representado como um homem fisicamente forte, vende uma imagem de fragilidade, de passividade, inclusive: forte, mas indefeso, prisioneiro que está no tronco e todo “seteado”. Além disso, a “fragilidade” foi definida por um interlocutor não no sentido físico do termo, mas “psicológico, no sentido de uma sensibilidade, de uma certa languidez”. Perguntei-lhe que sensibilidade e languidez seriam estas. Explicou:

São Sebastião é representado nu. Mas, o nu não traz conotação machista. É um belo corpo de homem, mas com muita sensibilidade, que dá idéia de uma carência. Ele é carente e sensível, ao mesmo tempo... Esta imagem de sensibilidade está ligada à postura, à beleza viril mas não machista, não “dura”... São Sebastião é aquele que ganha as pessoas com a palavra, aquele que convence com a palavra, a conversa, não convence com a luta violenta, como São Jorge.

Fiquei surpreso com a alusão ao “convencimento com a palavra, com a conversa”, na entrevista: é uma afirmação que encerra um deslocamento no tempo do imaginário ligado ao Santo, originado nas biografias antigas, que insistem, com exemplos, na eloquência do Mártir, no seu poder de persuasão, para animar os cristãos indecisos e converter os pagãos (Cipolini 1981). E, de repente, um militante *gay*, que se diz católico mas ao mesmo tempo se prepara para se iniciar no Candomblé, levanta uma ponta do tapete da tradição antiga, começada com a *Passio Sancti Sebastiani*, referente à força da palavra do Padroeiro do Rio! Perguntamos de onde vinha este seu conhecimento. Respondeu: “é o que se diz por aí; é o que todo mundo fala”. Temos aí um exemplo dos percursos dessa corrente que permeia o imaginário de origem cristã, a fazer seu caminho, deslocando-se no tempo e no espaço, ao mesmo tempo em que é sucessivamente e seletivamente re-significado para apoiar devoções, adesões e processos de identificações, inclusive.

As informações antiquíssimas sobre os dons de eloquência do Santo chegam ao domínio do conhecimento comum, o que remete para a existência de uma certa “memória submersa”, latente, constatada em pesquisas de religião, de identidade e afirmação étnicas, entre outras. É memória feita de fragmentos presentes nas mentes e corações, escutadas em “santas missões” antigas, apreendidas em livros piedosos ou devocionais. Tais fragmentos, captados desta maneira, são apropriados pelos devotos; nesse caso, os devotos *gays*, como parte da construção da personagem do Santo, considerado protetor do seu grupo.

Nessa construção, as informações apanhadas em diversas circunstâncias são selecionadas e, se necessário, reinterpretadas dentro da ótica própria do grupo, a partir do viés específico que se quer salientar, para vir a fortalecer e fundamentar o significado da devoção, da identificação e do auxílio buscado nos momentos precisos.

Interpretada pelos interlocutores da pesquisa como “sensibilidade” e “sensibilização”, a *languidez* é percebida por esse segmento nas representações renascentistas do Santo, que correram o mundo, indo até o Japão, lá impressionando um escritor de gênio em sua adolescência, já no século XX. Temos um exemplo, aqui, de um *deslocamento transversal*, pois atravessa culturas, civilizações, unindo tempo histórico e mítico, espaço geográfico e espaços das representações.

O conceito de *transcondição permanente*, trabalhado nos estudos sobre homossexualidade, e o caráter *trans* – no qual vem embutida a noção de deslocamento –, são estudados na obra de Hélio Silva, já referida (Silva 1993). Ora, a *transitividade*, encontrada no “travestitismo”, tem sido detectada em outros setores e estruturas da vida nacional. No campo religioso, esse conceito é uma constante encontrada nas tradições religiosas mais presentes no cotidiano brasileiro, exceção feita às religiões de matriz reformada ou protestante – pelo menos ao nível do discurso. De fato, o Catolicismo, a Umbanda, o Kardecismo e mesmo o Candomblé, apesar do seu discurso de “pureza nagô, ketu”, etc., têm em comum a *transitividade enquanto tal*, sem a referência ao “para onde”, “para quê fim” se faz esse trânsito, essa passagem, esse deslocamento, seja nos processos de sincretismo, envolvendo convergências e misturas de crenças, de rituais, seja na mudança de uma religião para outra, seja na *bricolage* realizada pelos indivíduos e grupos que *fazem a sua religião*, ajuntando elementos de uma, de outras e compondo unidades fluidas, móveis.

Vivemos num país policêntrico do ponto de vista religioso católico, com vários centros de peregrinação igualmente importantes, ao invés de um único principal, convivendo com outros, menos destacados. No cenário religioso brasileiro, vários centros religiosos, católicos sobretudo, mas não exclusivamente, manifestam as diferenças regionais (Fernandes 1989:15ss). Destacamos que nesses centros *se passa também por eles*. Multidões de fiéis católicos podem contar em suas histórias de vida que já foram em romaria a diversos deles. O *passar por* configura, pois, uma situação de deslocamento, tomado em si mesmo. É um *passar por passar*, sem se deter muito, sem fixações maiores, sem fincar raízes.

Como fincá-las afinal, se os centros são vários, diversificadas as devoções que apresentam – apesar de convergentes naquilo que pretendem transmitir dos dogmas católicos –, diferentes os mediadores, as motivações e as intenções de cada romaria, de cada grupo de romeiros? Os deslocamentos acontecem no exterior e no interior das tradições religiosas, inclusive das Igrejas da Reforma: nestas, passa-se de uma denominação para outra, o que ocorre sobretudo no protestantismo de índole e clientela mais popular. Mesmo no Evangelismo, pois, caracterizado pela exigência de pertencimento radical, sem misturas ou duplicidades, notamos essa fluidez transitiva. Muitas pessoas não se fixam, não se descobrem numa opção única definitiva: sentem que é preciso *passar por* várias experiências religiosas, vivenciar distintos pertencimentos; neste caso, sucessivos, não simultâneos.

Assim, constata-se e se tenta entender essa construção seletiva de uma personalidade determinada de São Sebastião, que propicia o realce de ambigüidade de sentidos múltiplos na imagística do Santo, a multiplicidade de suas representações, o que o torna protetor de segmentos ponderados da população brasileira.

4. Uma outra Migração ou Deslocamento, de São Sebastião para Oxóssi e vice-versa: Variações, Dispersões e Diluições

Oxóssi é palavra da língua angolana, dizem alguns textos; o que me foi confirmado por um filho de santo entrevistado. Seu nome iorubano é Odé, o Caçador. Com este nome, ele teria sido venerado no antigo reino africano de Kêtu, onde era considerado seu rei mítico, conforme crença que circula entre o povo-de-santo nagô da Bahia, e registrado por Pierre Verger (1981:112). Esse reino situava-se nas cercanias do Golfo de Benim, principal porto exportador de negros escravizados da etnia ioruba para o Novo Mundo. Pierre Verger acrescenta que Kêtu foi destruído no século XIX pelas tropas do rei do Daomé – atual República dos Camarões (Verger 1981:112-115). Ainda conforme a mitologia nagô, Oxóssi é filho de Iemanjá com Oxalá e irmão de Ogum, com o qual tem algumas semelhanças, mas também enormes diferenças.

Oxóssi é o Orixá-caçador mais cultuado no Brasil. Seu culto praticamente desapareceu da África, afirma Verger. Como caçador, é igualmente provedor da comida. À semelhança de Ogum, vive mais fora de casa. Por isso, seu culto é realizado muitas vezes ao ar livre, e seu lugar de assentamento é situado fora do barracão, em muitos terreiros, como os de Ogum. O senso de liberdade e independência é forte, tal qual o do irmão. Seus axés: o arco e a flecha, que são de ferro – material sobre o qual Ogum reina. Assim, Oxóssi é livre, autônomo, desobediente à sua mãe. Sua sexualidade é considerada ambivalente, conforme as lendas ligadas ao seu arquétipo, que o apontam como bissexual. Suponho que a identificação de São Sebastião construída pelo mundo *gay* masculino, como foi tratada acima, é reforçada por esta característica de Oxóssi nas religiões de matriz africana, pelo menos no Rio de Janeiro, onde São Sebastião é sincretizado com este Orixá.

Em certo sentido, Oxóssi também é um guerreiro: seu corpo é magro, musculoso, disposto para o combate. Mas, trata-se de um combate diferente: o da luta cotidiana para a obtenção do alimento, nas florestas, à espreita paciente e atenta da caça. Outra diferença em relação a Ogum é a impetuosidade deste, enquanto Oxóssi é vivo mas tranqüilo, reservado (Araia 1983:25ss).

Uma lenda muito espalhada conta que Iemanjá proibira seu filho Oxóssi de continuar com suas atividades de caçador, temendo artimanhas de Ossain, que vive nas matas, Orixá que é das plantas, ervas medicinais e sagradas. Oxóssi, muito independente, não fez caso da proibição e permaneceu na mata. Até que uma noite, não voltou para casa. Ogúm foi procurá-lo e soube que o irmão havia encontrado Ossain e este o enfeitiçara, levando-o para viver com ele (Verger 1981:113-114; Araia 1983:25-29; Cacciatore 1988:202). Com este Orixá, Oxóssi aprendeu os segredos das plantas medicinais.

No Candomblé, essa união dos dois Orixás, contada nos mitos, é

interpretada no sentido místico e naturalista, a um tempo: união dos animais, da caça, com a vegetação e a floresta. Inclusive, a postura de S. Sebastião nas imagens e estátuas, amarrado ao tronco de árvores – que representam Ossaín e seu reino –, acrescido do fato de ser atravessado por flechas, instrumento dos caçadores e parte importante do axé de Oxóssi, contribui com muita força para induzir uma assimilação com este Orixá. Por outro lado, a mesma união representa explicação e reforço para o propalado comportamento sexual ambivalente do antigo rei mítico de Kêtu.

Estamos salientando a continuidade dessa dinâmica de variações em nosso imaginário sócio-religioso contemporâneo. Não se trata apenas de reprodução do passado, próximo ou remoto. A dinâmica prossegue de diversos modos. Tais variantes resultaram das misturas de povos e de etnias africanas em regime de escravidão; de crenças perseguidas, proibidas de se manifestarem livremente. Tais crenças se decompueram em infinitudes de versões incompletas, fragmentadas, até a época do esforço de reconstrução e restauração, efetuado pelos Candomblés nagôs e bantos, o que vem sendo realizado desde a segunda metade do século XIX, com a contribuição de viagens de reciclagem a regiões da África onde se cultivam ainda as religiões tradicionais daquele continente. Acrescente-se à essa contribuição nativa a obra de sistematização das mitologias, rituais e crenças, feita por cientistas sociais nacionais e estrangeiros que se tornam também “teólogos sistematizadores”, na expressão de Roberto Motta (1991), quando dos comentários feitos por este professor a respeito dos antropólogos que se tornam “teólogos” e, deste modo, consultores de babás e iás no processo de passagem das religiões de matriz africana de religião oral para também escrita.

Esse esforço unificador teve êxito na criação de um “corpo de doutrina” escrito – apesar da insistência comum de chefes de casas de culto em sustentar a oralidade da religião. No entanto, o sucesso desses esforços está presente em não poucas casas e famílias espirituais de Candomblé, no Brasil. Estas, por sua vez, exportam hoje seu saber religioso depurado e sistematizado para grupos religiosos afroamericanos do Caribe, do Mercosul, dos EUA, Portugal, Itália e outros países, constituindo estas *religiões de exportação*.

A maioria dos adeptos dessas religiões, porém, continua se movendo num quadro de fluidez de crenças e ritos, ao sabor de lideranças carismáticas que desenvolvem seus sistemas próprios de crenças, assimilados pelos iniciados na casa, e que são transmitidos para terreiros de outros Estados, através das redes de filiações espirituais e, além disso, da expansão da rede de comunicações e de prestação de serviços religiosos de babás e iás para outros babás e iás, nas reciclagens ou aprofundamentos, buscados aqui e ali. Destes contatos, em permanente deslocamento, vão surgindo superposições de concepções e de crenças, além do enriquecimento dos rituais com novas variantes, incorporadas às antigas e costumeiras.

De acordo com a lógica da linguagem simbólica, poderíamos imaginar Ogum que se desloca ao encontro de Oxóssi, no Largo do Russel: o cortejo da alta hierarquia católica e civil do Rio de Janeiro, que vai ao encontro da estátua de S. Sebastião... Dentro dessa lógica, a multidão apresenta-se ansiosa para assistir ao teatro sacro. Quando este termina e é anunciado que o Arcebispo ou Cardeal, presidente da cerimônia, vai falar, muita gente se retira. Esse fato público e notório faz que o mito seja posto em ação através deste comportamento do povo: a desatenção com aquele que representa e mantém a posição da mais alta hierarquia, na festa e na Arquidiocese. Tal atitude repete e revive o arquétipo de Oxóssi, da resistência à autoridade.

Trata-se, é claro, de uma repetição inconsciente do mito, inclusive realizado tanto por gente que tem ligação com o povo-de-santo, certamente, como por quem não tem, e não se dá conta dessa relação de semelhança.

Do ponto de vista católico, a caminhada até o Russel pode representar, simbolicamente, o deslocamento do Santo para o martírio, que, de fato, é vivenciado em seguida, teatralmente. Nessa multiplicidade de equivalências simbólicas, o caminho está aberto a muitas interpretações dos gestos rituais. Nesse sentido, a possibilidade de várias equivalências gera a multiplicidade de significados da ação ritual, de acordo com a interpretação de Victor Turner para a estrutura dos símbolos: sua polivalência de sentidos (1967:29-32, 1974:58-59). Tais equivalências apontam igualmente para o fato de que rituais e mitos imitam a vida, assim como a vida pode imitar – consciente ou inconscientemente – uns e outros.

Na Umbanda, Oxóssi preside uma das “linhas”, “que são grandes exércitos de espíritos que obedecem a um chefe”, na maioria delas um Orixá, conforme Renato Ortiz (1991) demonstrou. Este encontra analogias entre a concepção umbandista e candomblecista do Deus Supremo afastado do mundo, mas que o governa através de forças ou entidades intermediárias, e a concepção “análoga que se observa no catolicismo popular, onde os santos são vistos como intermediários entre o sagrado e o profano” (Ortiz 1991:82ss). Um dos nossos interlocutores umbandistas, pai-de-santo, possui seu terreiro dedicado ao Caboclo Tupinambá, da linha de Oxóssi. Sua festa maior é celebrada próximo ao dia de São Sebastião. Nessa religião, os Caboclos de Oxóssi têm como instrumento ritual uma pequena espingarda, além do arco e flecha unidos.

Oxóssi é dono de uma árvore sagrada na Umbanda: a jurema, “onde moram os Caboclos seus representantes” (Cacciatore 1988:202). Por aí entra mais um reforço para identificar o Santo mártir atado à árvore com os Caboclos desta “linha”, ligados à caça e às matas.

Entre S. Sebastião e Oxóssi não há plena correspondência ou equivalência mítica. Aliás, não há entre nenhum Santo católico com qualquer dos Orixás assimilados pelo sincretismo afrobrasileiro. Rubem César Fernandes insiste, por exemplo, nas três faces dos Santos, no Brasil. Eles “modificam-se no passar do

catolicismo oficial para o catolicismo popular e novamente na passagem para o afrobrasileiro, ou vice-versa” (Fernandes 1989:34ss). Podemos elencar tanto semelhanças como diferenças, entre um e outro tipo de deslocamento.

Entre as primeiras, na linha do perfil comportamental do Santo e do Orixá, podemos aduzir: o senso de autonomia e de “desobediência cristã” de Sebastião frente às autoridades imperiais (visitas aos cristãos nas prisões); o esforço junto a eles para não acatar as leis do Império no tocante à religião; e o protesto público feito diante do Imperador Diocleciano. Tais atitudes têm pontos de contato com a desobediência e amor à liberdade de Oxóssi. Por outro lado, são patentes as diferenças entre o “arquétipo” do Orixá e a personalidade do mártir, como se depreende das lendas de ambos. Não há necessidade de repeti-las. Basta salientar a lealdade heróica deste a Jesus, em oposição ao caráter de antiestrutura e a ambivalência comportamental daquele.

Mas, há contradições não resolvidas, há posições à primeira vista afrontosas – se olhadas pelos olhos da hierarquia – na Festa do Padroeiro do Rio e nos rituais católicos, em geral. Por exemplo: a presença de travestis vestidos “a caráter” é uma delas; a participação dos babás e iás dando consultas, com seus tabuleiros repletos de axés, nas festas católicas do Rio, é uma outra; a circulação, o trânsito entre os planos é uma terceira: ialorixás que se despem de suas saias rituais para subir até a igreja do Outeiro, no Rio, na Festa da Glória, a ofertar flores à Senhora, voltando em seguida para seu tabuleiro, suas roupas rituais e seus búzios; pessoas que de manhã foram vistas consultando seu destino nos jogos de Ifá ou do baralho-de-santo e, à tardinha, estavam na procissão e na missa que lhe segue.

Nas procissões de São Sebastião, terreiros inteiros de Umbanda não se contentam em festejar seus Caboclos nos barracões da “seita”; vêm em grupo, vestidos rigorosamente de vermelho e branco – alguns com as guias verdes de Oxóssi à mostra –, participar do cortejo católico e assistir ao teatro sacro.

5. Transferência de Deslocamentos: a multidão pára e os artistas se movimentam: o “Drama de São Sebastião”

Há uma gigantesca concentração de pessoas ao redor da estátua do Santo no Largo do Russel na chegada da procissão. Milhares de ouvidos, olhos e a atenção se voltam para o palco, a multidão toda em uníssono. Elemento motivador deste comportamento: a representação do “Drama de S. Sebastião”.

O povão, a massa de fiéis que envolveu o cortejo processional desde as primeiras irmandades uniformizadas, partindo da Catedral para o Russel, que se acotovelou sobretudo ao redor do carro-andor, vai engrossando aos lados e atrás dos membros do clero, dos Governos Municipal e Arquidiocesano. Investe nos últimos espaços disponíveis dentro do Largo e se espria para além da avenida

e dos primeiros jardins do Parque do Flamengo.

Por ordem do locutor oficial da solenidade, os cânticos cessam e grande silêncio se faz: é chegado o momento do teatro, ou do “*show*”, como foi denominado por uma devota do Realengo, zona Oeste da cidade.

O tema da representação é centrado na vida e no martírio de S. Sebastião. A intenção que perpassa o texto é a de catequisar, transmitindo o valor das virtudes do Santo, mostrando-o como modelo de vida cristã: expõe a fidelidade do Santo ao Cristo Senhor; insiste na força de sua palavra e de seu testemunho, levado até o sacrifício supremo; elogia a piedade e veneração dos devotos. Neste sentido, o personagem-título justifica e enaltece a prática de se vestir de vermelho e de ofertar flores vermelhas, conferindo-lhe o simbolismo do amor ao Senhor Jesus, do sangue derramado por Ele. Com isso, o texto teatral proporciona uma legitimidade oficial a essas práticas devocionais.

A estrutura formal da ação dramática consiste em diversos elementos que se encadeiam: pequenas narrativas que focalizam e explicitam os gestos e posturas dos personagens, à semelhança do coro do teatro grego; falas de cunho ético-admoestatório, dirigidas à audiência pelo personagem-título; alegorias expressas sob a forma de danças e de cores diversas e vivas nas vestes esvoaçantes, executadas por grupos de bailarinas – a maioria delas adolescentes – treinadas pela primeira bailarina do Teatro Municipal (na época Ana Botafogo), que ora representam a noite do martírio do Santo, ora a manhã em que foi socorrido pela cristã, após a tortura das setas atiradas no seu corpo despido.

Há uma característica interessante, nessa e em outras representações teatrais produzidas pela Arquidiocese do Rio em rituais festivos, nas grandes datas litúrgicas: os papéis principais são desempenhados por atores profissionais da TV, bem conhecidos do público. Paralelamente ao interesse pelo texto e ação – pela ação, principalmente –, as pessoas são vistas se alegrando ao descobrir e identificar estes atores no papel título e Ana Botafogo.

O teatro de São Sebastião, apresentado no final do cortejo, no palco armado logo abaixo da estátua do Santo, repousa nas tradições luso-brasileiras, conforme estudo realizado por Pierre Sanchis (1983), o qual analisou a evolução histórica das representações teatrais nas procissões e romarias portuguesas.

Tais representações foram abundantes nas procissões coloniais e do século XIX no Brasil, conforme descrições de Gilberto Freyre, por exemplo, que cita diversos autores e periódicos da época. Fala este dos “turcos” e “christões” dançando coreografias características, negros tocadores de “charamelas” (1977:486). Na frente dos cortejos sacros, Freyre lembra a presença do “papa-angu... com chicote na mão. E os moleques atirando-lhe pitomba”. Eram comuns, igualmente, a representação das cenas da Paixão de Cristo nas procissões de Sexta-Feira Santa, “sermão em voz tremida (teatralização da oratória), gente chorando alto, mulheres de preto, homens de luto fechado...” (1977:43-44).

No que concerne ao enfoque deste trabalho, gostaria de salientar a *transferência do deslocamento*: dos devotos, que até então vinham fazendo sua caminhada, com as paradas rituais em frente à prisão, ao quartel da PM, ao Hospital do Câncer, à Catedral, e agora, páram, emudecem, se recolhem, para acompanharem os artistas se movimentarem no palco e transmitirem o sentido das práticas com que homenagearam seu Padroeiro durante todo o dia. Os recursos da cenografia, da *performance* teatral e do balé, da comunicação visual e auditiva, enfim, são postos em ação para reforçar esteticamente e prender a atenção para o objetivo visado pela Arquidiocese naquele momento: catequizar a multidão através do exemplo do Santo; justificar oficialmente, pois o “Drama” é patrocinado pela Arquidiocese, as práticas devocionais, além de, em certo sentido, premiar o sacrifício, os incômodos dos deslocamentos enfrentados pelo povo para viver sua devoção, revivendo os sacrifícios, os incômodos que o Santo enfrentou por confessar sua fé cristã.

Desse modo, os deslocamentos processionais têm seu ponto final e seu clímax emocional e estético com a transferência da atenção dos fiéis sobre si próprios, sua vida e sofrimento cotidianos, para os deslocamentos no palco dos artistas “globais” e do Teatro Municipal, que lhes proporcionam o conforto da identificação de suas lutas com as lutas do Santo Padroeiro.

Considerações Finais

Todo esse quadro de deslocamentos aqui rapidamente vistos e analisados reflete a seqüência dos atos e situações de transitividade presentes nos diversos tipos de comportamento religioso no Brasil: a quase totalidade dos católicos brasileiros, incluindo uns tantos espíritas kardecistas, uma boa porção de adeptos das religiões de matriz africana e – hoje em dia – também os evangélicos amam os *deslocamentos* das romarias, das procissões, das “Marchas por Jesus” ou expressões semelhantes. Aquelas e estas constituem, hoje como ontem, focos de atração maior em nossas festas e rituais em geral (“sem procissão o povo não vem”, se ouve repetir).

Além dos deslocamentos espaciais, se vivenciam os *deslocamentos continentais*, marcados por processos dinâmicos de evolução das religiões de matriz africana no Brasil, que apresentam um movimento em duas direções, um vai-e-vem África-Brasil-África, constitutivo de identidades que se criam e recriam. A estes se juntam a atividade de exportação de tradições religiosas, sejam as neopentecostais, sejam as afrobrasileiras, deslocando-se do Brasil para o Mercosul, para países da Europa, e para regiões dos EUA.

Vemos *deslocamentos no tempo*, estes talvez menos perceptíveis mas atuantes e em permanente reconstituição, na medida em que expressões religiosas de tempos atrás (sejam católicas, evangélicas, de matriz africana, kardecista e

outras atuais) se renovam, adquirem conotações marcadas pelos processos de modernização.

Presenciamos também uma série de *deslocamentos simbólicos*: grupos considerados *deslocados* pela hierarquia católica, mas que, nas suas práticas de devoção presencial nos rituais católicos, reivindicam para si direitos de participação. Tais são os grupos de Umbanda e Candomblé, que se integram ao cortejo de São Sebastião ostentando suas guias e outros adereços rituais; e os grupos *gays* que, como Laura de Visón, acompanham a procissão travestidos, numa afirmação ostensiva de direitos adquiridos que a ligação com o Santo Patrono lhes garante e, na sua percepção, os apóia.

Todo o quadro acima descrito expressa um conjunto de características específicas do modo de se viver os valores religiosos por grandes parcelas da população brasileira. Ou seja: uma religiosidade forte, robusta, porém, ao mesmo tempo, fluida, lânguida, recheada de evasivas, mutante, amante das migrações, dos caminhos variados, das idas-e-vindas, das muitas passagens *por* santuários ou *por* instituições religiosas distintas, ou ainda através da acumulação de práticas religiosas de sistemas de crenças diferentes. Isso vale para as religiões *inclusivas*, cujas lideranças fecham os olhos para os vários tipos de sincretismos em que se movem os fiéis nuns casos, ignoram o que se passa noutros, ou admitem explicitamente o duplo ou poli pertencimento religioso como atitudes marcadas pela lógica do somar, do agregar.

Contudo, o quadro religioso brasileiro apresenta, igualmente, posturas religiosas marcadas pela *exclusividade*: neste caso, as misturas, as sobreposições de crenças e ritos são vigiadas, apreendidas, inclusive combatidas. Motivos destas atitudes? A competição declarada, principalmente no campo neopentecostal, pela busca de novos adeptos, retirando-os dos arraiais católicos, pentecostais e afrobrasileiros. E uma vez conquistados, os novos crentes são alvo de toda uma estratégia para não retornar ao sistema religioso anterior.

Porém, não é apenas o *marketing* religioso o responsável por atitudes exclusivistas: o cristianismo de matriz calvinista, presente hoje em boa parte das igrejas e denominações históricas da Reforma e no pentecostalismo no Brasil, sempre se apresentou com uma proposta conversional que implica a renúncia de uma vida anterior “mundana”, marcada por “vícios”, “pecados”, como também o abandono de antigas práticas religiosas, mesmo cristãs, mas merecedoras da reprovação divina, porque não são aprovadas pela igreja, por exemplo: o culto às imagens sagradas, à Mãe de Jesus e aos Santos, etc.

Não percebi tensões provenientes destas tendências exclusivistas ou polarizantes nas procissões de São Sebastião. Mas, nas duas festas de São Jorge, considerado pela opinião corrente carioca – não pela hierarquia católica – o Padroeiro da Zona Norte do Rio, que também pesquisei, anotei duas ocorrências que demonstram a realidade de tensões e mesmo de “guerra religiosa” que

compõe o quadro religioso no Brasil contemporâneo. Uma, foi a presença de um grupo de rapazes e moças, vestindo camisetas de uma confissão pentecostal, que irrompeu no meio da multidão acotovelada na frente da igreja de São Jorge na Praça da República – Centro do Rio –, na manhã de sua festa, a 23 de abril, gritando essas palavras de ordem: “Só Jesus Cristo salva! Isto aqui é uma profanação!” Passaram e repassaram no meio do povo, sem molestarem e sem serem molestados. Apenas, ouvi comentários desfavoráveis após sua passagem pela frente da igreja. Outra, foi a do velho “Gentileza”, uma personagem religiosa interessante, que vivia pelo Centro do Rio e de Niterói, nas décadas de 1980 e 90, vestido ao modo dos beatos dos séculos XVII ao XIX, portando uma enorme cruz, da qual pendia um estandarte com os mandamentos de sua crença: este compareceu a uma das festas de São Jorge, também pela manhã, fazendo seus sermões. Ao aproximar-se das mães e pais-de-santo sentados diante de seus tabuleiros contendo baralhos de santo, instrumentos do jogo de Ifá, para atender a consultas dos presentes, o Gentileza passou a pregar para estes personagens. Uma das ialorixás começou a fazer gestos com as mãos, como que a expulsar os maus fluidos provenientes do pregador e de suas palavras, com o rosto pesado de aflição. A cena durou uns poucos minutos. Ao afastar o Gentileza, a mãe-de-santo incensou o tabuleiro, terminando assim o ritual de afastamento do perigo representado pela invasão simbólica do sagrado não-aceito.

Existem tensões provindas de outras fontes – como as provenientes de relacionamentos agonísticos entre lideranças religiosas e fiéis, em diversas confissões religiosas, incluindo a Igreja Católica. Mas, bastam esses exemplos para demonstrar as variáveis comportamentais que remetem às vezes para um ambiente de *Pax Romana*, nos rituais sagrados, mas que comportam, embutidos e (semi)ocultos, níveis de tensão diversificados, bem como para comportamentos explicitamente marcados por relações conflitivas, ditadas por motivações acima elencadas, ao mesmo tempo que pelas freqüentes invasões da esfera política na religiosa.

Referências Bibliográficas

- ARAIA, Eduardo. (1983), *Os Orixás*. São Paulo: Grupo de Comunicação TRÊS (Edições Planeta).
- CACCIATORE, Olga Gudolle. (1988), *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense.
- CIPOLINI, Pedro C. (1981), *Sebastião: um cristão para hoje*. São Paulo: Paulinas.
- DAMATTA, Roberto. (1985), *A Casa & a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1986), *O que faz o Brasil Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile. (1954), *The Elementary Forms of the Religious Life*. Glencoe: The Free Press.
- FERNANDES, Rubem César. (1989), “Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!”. In: C. Caliman (org.). *Teologia e Devoção Mariana no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- FREYRE, Gilberto. (1977), *Sobrados e Mucambos: Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento*

do Urbano. Rio de Janeiro: José Olympio/MEC.

MAUSS, Marcel. (1968), "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". In: *Oeuvres*. Paris: Les Editions du Minuit.

_____. (1974), "Esboço de uma Teoria Geral da Magia". In: *Sociologia e Antropologia* (vol.I). São Paulo: EPU.

MOTTA, Roberto. (1991), "Notas sobre o Sincretismo Afro-brasileiro". In: R. P. Scott (org.). *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Recife: UFPE, (mimeo).

ORTIZ, Renato. (1978), *A Morte branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2ª ed.

SANCHIS, Pierre. (1983), *Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

SILVA, Hélio. (1993), *Travesti: a Invenção do Feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER.

TURNER, Victor. (1967), *The Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1968), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

_____. (1974), *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

VERGER, Pierre Fatumbi. (1981), *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio.

Notas

- ¹ Confira, por exemplo, as coletâneas do *Flos Sanctorum* (do século XIX) e da *Legenda Áurea* (do século XVIII) que trabalham a temática da eloquência, da palavra fácil do Santo, na pregação do Evangelho e no conforto aos cristãos presos.
- ² Documento anônimo divulgado no século VI, que traz a primeira versão sobre o martírio das flechadas de S. Sebastião, sua recuperação em casa de uma senhora cristã, e seu reaparecimento na corte do Imperador Diocleciano, quando então é novamente preso e morto a pauladas.

Recebido em 20 de setembro de 2007

Aprovado em 28 de abril de 2008

Bartolomeu Tito Figueirôa Medeiros (bartotito@uol.com.br)

Possui Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1987) e Doutorado em Antropologia pelo Museu Nacional UFRJ (1995). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião – atuando principalmente nos seguintes temas: religião, catolicismo, nova era, religiões de matriz africana, cura e saúde.

Resumo:

As observações sobre duas procissões em honra de S. Sebastião, Padroeiro católico do Rio de Janeiro, oferecem a possibilidade de análises com respeito a um conjunto de *deslocamentos* os quais refletem atos ou situações de transitividade observados hoje em muitos comportamentos religiosos da população brasileira. Entre os deslocamentos aqui comentados, temos: do ritual religioso para a arte dramática; do espírito devocional para as reivindicações políticas; de comunidades católicas para a exposição de grupos religiosos afro-brasileiros; de famílias reunidas para as presenças de grupos gays organizados; finalmente, de comportamentos religiosos para mágicos. Alguns desses deslocamentos envolvem diferentes visões de mundo em nossas experiências religiosas cotidianas, mas, enquanto algumas não se mostram contraditórias entre si no desenvolvimento dos processos humanos e religiosos, entre o povo, outras demonstram atitudes de exclusivismo socioreligioso e cultural como característica de certos grupos, os quais lutam contra a *bricolage* de crenças e experiências rituais, exprimindo e produzindo formas de tensão social.

Palavras-chave: deslocamentos, São Sebastião, catolicismo, sincretismos religiosos, tensões sócio-religiosas.

Abstract:

The observations on two processions in honor to Saint Sebastian, the catholic Patron of Rio de Janeiro city, offered the possibility on analyses concerning an amount of dislocations that reflect acts or situations of transitivity observed nowadays on many religious behaviors in brazilian population. Among the dislocations here commented, we have: from the religious ritual context to the dramatic art one; from the devotional spirit to political claims; from the catholic communities to afro-brazilian religious groups exposition; from family groups to gay people recognized presences; finally, from religious to magical behaviors. Some of these dislocations involve worldviews differences in our religious day-by-day experiences but, ones of those appear not contradictory in the development of the human and religious process among the people, but another ones show religious and cultural exclusiveness as characteristic of the groups and, therefore they fight against the bricolage of the beliefs and ritual experience, so expressing and producing forms of social tension.

Key-words: dislocations, Saint Sebastian, Catholicism, religious syncretism, socioreligious pressures.