
O QUE OS SANTOS PODEM FAZER PELA ANTROPOLOGIA?

Oscar Calavia Sáez

Os santos não parecem muito interessantes. De fato, eles nunca fizeram grande sucesso na antropologia. Em qualquer repertório bibliográfico da especialidade, eles estão muito abaixo – quantitativa e qualitativamente – de deuses, espíritos ou demônios¹. É verdade que essa invisibilidade se deve, também, ao fato de que muitos personagens designados como *santos* pelos *nativos* são reclassificados pelos antropólogos como deuses, espíritos ou demônios. É preciso, assim, definir o que estamos nomeando com o termo “santos”: refiro-me, provisoriamente, àqueles personagens que ocupam um espaço entre as divindades e os fiéis, e também, muito especialmente, entre a eternidade das primeiras e o tempo histórico dos segundos.

Os santos precisam de algumas condições mínimas para existir: uma religião cuja divindade seja suficientemente explícita ao tempo que distante, e que permita esse tipo de mediação. Isso não acontecerá em universos religiosos onde a dicotomia divino/humano não seja definida ou relevante², nem acontecerá em um segmento considerável das grandes religiões, que não tolera as mediações. Pelo contrário, os santos aparecem tipicamente no catolicismo (entendido num sentido muito lato), em parte substantiva do mundo islâmico, de orientação sufi ou xiita, e também em setores do budismo, do judaísmo, etc. Às vezes, como acabamos de sugerir, não são as religiões, mas os seus estudiosos, que não

toleram as mediações, e eliminam os santos numa operação purificadora. Para dar um exemplo próximo: os orixás do candomblé podem ser entendidos como *santos* se os seus adeptos são *também* católicos e tomam como referência as divindades do panteão cristão; não podem ser entendidos como santos se, numa versão purificada, damos como falsa essa vinculação e definimos o candomblé como um universo independente.

Religiões subalternas

Dito isso, pode se entender a escassa fortuna teórica dos santos. Elementos medianos ou mediadores num sentido lógico e às vezes jurídico, eles são muito importantes para o nativo, mas nem sempre para o antropólogo: este prefere em geral desencavar estruturas ou interpretar – em qualquer caso, ir fundo. Os santos podem parecer *superficiais* ou acessórios, e ficar, assim, amontoados na gaveta dos folcloristas, ou relegados a um contexto teórico que parece feito à sua medida, o da *religiosidade popular*. Lá, eles servem para encarnar a astúcia dos oprimidos, capaz de flexibilizar os paradigmas de uma religião oficial, ou a astúcia dos opressores, como artifícios que ajudarão a popularizar uma doutrina oficial efetiva. Não é estranho, afinal, que a teoria feita à medida de um fenômeno subalterno seja em si mesma uma teoria subalterna, como se não pudesse aspirar a dizer nada substantivo sobre o religioso, o social ou o cultural, senão introduzindo matizes em torno das façanhas do sujeito manipulador.

Um resumo desse tipo, num artigo que toma dessa literatura uma parte fundamental dos seus temas, seria porém descortês se não reconhecesse que a literatura sobre a religião popular, extensa e rica, desborda em muito esse cercado teórico que serve apenas para identificá-la. Entre muitos autores, poderia citar a produção acadêmica de: (a) alguns brasileiros que elaboram explicitamente o conceito de religião popular (Brandão 1980; Fernandes 1982; Zaluar 1983; Sanchis 1992); (b) dos dados espanhóis da extensa coletânea organizada por Alvarez Santaló & alii (1989); (c) e dos que, nem sempre se vinculando a esse rótulo, têm adensado o campo de estudos dos santos: tal como os trabalhos monográficos organizados por Macklin & Margolies (1988), ou pela revista *Terrain* no seu número 24, com o tema “La fabrication des saints”, cujas contribuições serão citadas mais adiante além da tese de doutorado e artigos relacionados de Freitas (2006; 2007), Martin (2007), entre outros³.

Este artigo é uma reflexão sobre o lugar que a tais empenhos poderia caber no panorama geral dos estudos sobre a religião. Consequentemente, isso significa que a riqueza das relações entre o santo e o seu devoto, ou das outras associações que dela provem, serão desatendidas em prol de um objetivo mais restrito, que explicitarei logo a seguir. De modo mais direto, este artigo é uma reconsideração de trabalhos anteriores do seu autor, especialmente de quatro

livros dedicados ao tema: *Las formas locales de la vida religiosa* (Calavia Sáez 2001); *Fantasma Falados* (Calavia Sáez 1996); *Os Caminhos de Santiago* (Calavia Sáez 2007) e *Deus e o Diabo em terras católicas* (Calavia Sáez 1999), doravante referidas como FL, FF, CS e DD. Tento nesta ocasião – beirando o infame gênero da auto-resenha – explorar as virtualidades teóricas de um conjunto de trabalhos descritivos, pouco explícitos quanto às suas conseqüências para os estudos sobre religião e simbolismo, ou, em outras palavras, reticentes quanto a interpretações gerais. Pretendo mostrar que há uma correlação direta entre a textura narrativa e descritiva desses trabalhos – e de muitos que os inspiraram – e sua marginalidade dentro de um panorama teórico inserido numa “sociologia do social” (Latour 2007), onde o local é transcendido por fins de abstração. E mostrar igualmente que essa marginalidade é consistente com a que se atribui aos santos nas religiões que fazem primar doutrinas universalistas.

Os quatro trabalhos abordam o estudo dos santos de modos muito diferentes. FL e FF, embora aparentemente muito distantes pela paisagem que descrevem, são os mais próximos entre si. Em ambos os casos, trata-se de uma pesquisa original sobre um conjunto de três santuários, na Espanha, no primeiro caso, e no Brasil, no segundo. O mais recente dos espanhóis surgiu provavelmente na Baixa Idade Média; o mais antigo dos brasileiros talvez tenha de cinquenta a setenta anos, no máximo. Os primeiros ficaram englobados há muito tempo em dois grandes mosteiros e uma catedral, e já foram objeto de talvez uma centena de volumes historiográficos. Os segundos são túmulos de cadáveres modestos, aos que, na época em que a pesquisa foi realizada, apenas as matérias jornalísticas do Dia de Finados e algumas dissertações de mestrado faziam referência. Mas são estes últimos os que conseguem mostrar a unidade do conjunto: ou seja, a continuidade entre devoções mínimas e marginais e o culto aos santos estabelecidos, as redes de relatos e devotos que nos santuários seculares têm se transformado há muito tempo em corpos de mitos e rituais aparentemente sólidos.

FF trata de um trabalho formativo que a longa história narrada em FL já tornou invisível, sugere que o que está por trás, ou no passado, de um culto aos santos dotado de literatura, arte sacra e opulentos rituais públicos é esse mesmo labor simbólico que pode se encontrar nos cultos improvisados a mortos praticamente anônimos; ou, em outras palavras, que um poder simbólico oficialmente consagrado tem suas origens na margem. Os santos são *achados* e *domesticados* – na medida do possível e em um prazo muito longo – pela Igreja, mas não instituídos por ela.

É verdade que, a partir do século X, a Igreja começou a elaborar um processo burocrático de canonização, que já na época da Contra-Reforma tinha dado lugar a um novo modelo de santidade, justaposto ao anterior sem, porém, substituí-lo totalmente: acabou-se assim rendendo culto a personagens oriundos quase sem exceção das fileiras da Igreja (membros do clero ou de ordens

religiosas), que assim reduplicou seu próprio poder de mediação entre o fiel e a divindade: ao clero empírico e semovente que dirige catedrais, paróquias e conventos, acrescentou-se um clero sobrenatural, situado no Céu ou nos altares. Já na nova (não mais tão nova) situação, que tendemos a identificar sem mais com o culto aos santos, a Igreja está se valendo de um modelo “popular” preexistente, no qual as figuras da santidade emergiam de uma tradição informal, sem solução de continuidade com o universo religioso anterior ao cristianismo. Embora explicitamente queira-se fazer derivar a santidade do modelo de Cristo, parece evidente que é essa uma genealogia adventícia: basta percorrer as histórias enumeradas em FL e FF para ver que os santos, antigos ou recentes, surgem muito longe do seu pretense modelo.

Já CS é um ensaio de escopo muito maior, que faz amplo uso de fontes secundárias, e aborda temas ou casos mais conhecidos: o culto (a rigor, os cultos) de um santo importante, a literatura cristã sobre os mártires, e o tema outrora muito popular (mas há tempo desatendido) das relações entre o passado pagão e a sua reformulação cristã, mostrando que o interesse dessa relação não se limita à corriqueira obsessão pelas origens, mas se estrema ao desvendar uma organização do universo simbólico que continua a contrastar com aquela da teologia erudita. O paganismo não é uma era periclitada, mas um outro modo, perfeitamente em vigor, de relação com e entre os símbolos. A simples enumeração das variantes de Santiago, um personagem central do mundo religioso ibérico, basta para esclarecer a pluralidade que se deixa de lado quando o olhar enfoca a celebre unidade da ortodoxia católica. Quanto a DD, sua relação com as outras três obras é de complemento e contraste: embora trate dos mesmos lugares, das mesmas narrativas e os mesmos rituais, o seu foco está nas polaridades e não nas mediações: nos deuses e nos seus inimigos, não nos santos. É, também, por isso mesmo, a única em que o foco está situado não sobre um sistema de mitos e rituais, mas sobre a religião, ou mais exatamente sobre os limites que lhe fornecem a divindade e de seus contrários.

A tese mais visível desse conjunto bibliográfico é uma crítica do paradigma da religião popular, esse morto-vivo que, uma e outra vez descartado nos estudos do ramo, não deixa por isso de fazer parte essencial do seu vocabulário ou de seus pressupostos. A única alternativa real a esse paradigma não é mostrar a fluidez ou o hibridismo do popular, mas postular que a religião popular é a religião *normal*, não uma versão empobrecida de algo que se manifesta alhures com maior eficiência – algo que boa parte dos estudos sobre religião subalterna manifesta à revelia do paradigma em que se desenvolvem.

Com efeito, onde está aqui o *popular*? Como mostra à saciedade CS, Santiago foi, por muito tempo, o símbolo central do estado e da aristocracia da Espanha. Revendo os dados de FL, comprovaremos que, na Idade Média, San Millán é um personagem essencial na criação dos estados ibéricos e no

estabelecimento da cultura letrada castelhana; Santo Domingo de La Calzada aglutina elites de comerciantes, e contribui poderosamente à constituição de toda uma próspera cidade; a promoção do culto das diversas imagens da Virgem Maria ocupa diretamente a monarquia e ao papado (que, longe de ser voltairianos *avant la page*, esperavam milagres dos cultos que fabricavam, não menos que os seus vassallos). E não obstante, todo esse universo é embutido pelas análises no que costumamos chamar “religiosidade popular”.

O aristocrático de ontem, sabemos, costuma se desvalorizar até chegar no popular de agora. Mas aonde chega esse *ontem*? Em que pese a certas avaliações excessivas da secularização, podemos notar que a produção dos rituais “populares” está em pleno vigor, como mostra FL, e continua interessando a políticos de relevância regional ou nacional, que comparecem às festas, as subsidiam ou contribuem a reformulá-las ou a ampliá-las, nem que seja com o alibi da promoção turística ou da identidade regional. Que essa devoção atenda a interesses não estritamente religiosos não é novidade, nem exclui outras devoções mais (digamos) sinceras: muito antes de que alguém falasse de desencantamento do mundo – em plena Idade Média, por exemplo – podemos encontrar indícios de um cuidadoso planejamento que vincula os santuários (e os fatos que os fundamentam: posse de relíquias, milagres, aparições) ao desenvolvimento econômico de uma região ou às disputas territoriais ou dinásticas.

Sabemos com Peter Brown (1980) que o que costumamos chamar de “popular” no contexto cristão não deve ser visto em função de um contraste entre “povo” e “elite”, mas de um conflito entre o clero letrado e as elites leigas, esse patriciado que quer prestigiar sua genealogia com o culto dos santos, e que tem, de resto, os meios para sufragá-lo: construir santuários, encomendar imagens, publicar hagiografias, sufragar festas suntuosas. O que se opõe à religião dos santos é a elaboração letrada (bíblica e doutrinária) de um setor dessa elite, o clero. Mesmo assim, qual clero? Não decerto o numeroso clero que atua no serviço dos santuários, que se digladiava nas polêmicas sobre o lugar de nascimento de tal ou qual santo, que escreve hagiografias e dá instruções a pintores e escultores.

Mesmo longe desse universo barroco que aparece constantemente em FL, DD e CS, em que essas atividades alcançam seu auge, o que entendemos por religião subalterna ocupa a maior parte das energias religiosas dos camponeses, os comerciantes, a nobreza alta e baixa, a casa real, e a maior parte do clero. Certo, sobrar sempre algo assim como um assento reservado, um lugar hierarquicamente superior, mas singularmente ermo, para a chamada *religião oficial*. Se procurássemos um espaço onde essa religião “não popular” se manifesta sem adjetivos, encontraríamos um reduto limitado, aliás, incomodamente compartilhado entre os formuladores da ortodoxia e os formuladores da heterodoxia.

Algo anda mal nessas classificações, quando nos vemos obrigados a definir o popular umas vezes por critérios digamos técnicos – culto às imagens e às relíquias, por exemplo – e outras vezes por critérios políticos. Assim acontece quando rejeitamos ao *popular* precisamente esses mesmos itens *populares* de movimentos iconoclastas, milenaristas ou reformistas (sejam os valdenses ou as Comunidades de Base); quando encerramos dentro do popular tanto o hibridismo religioso quanto o profetismo que advoga pela sua purificação. O desgosto pelas formas “populares” une inquisidores e heréticos, que gostam de pregar nesse caso uma ruptura com os compromissos que os ortodoxos se permitem: a Reforma Protestante foi, como sabemos, uma revolta contra o exercício de poder da Igreja Católica, mas também contra as formas híbridas que atrelavam a ortodoxia à herança do paganismo. A esse exército de ideólogos purificadores poderia se somar, como uma espécie de clero supernumerário, o batalhão dos críticos da religião dos séculos XVIII ao XX e, mais recentemente, o dos estudiosos da religião, que dificilmente cortam o cordão umbilical que os une à ortodoxia: todos eles compartilham de um modo mais ou menos explícito a crença na originalidade e pureza das religiões, a convicção de que sua verdade deve-se encontrar nas formas discretas de um livro sagrado ou de uma doutrina oficial⁴, e não na prática perenemente desviante do povo fiel.

Em resumo, o que flutua sobre esse plasma mutável da religião popular que decidimos chamar doravante *normal*, não é um bloco empírico de ortodoxia e poder, senão um modelo teórico, certamente erudito, animado por controvérsias entre ortodoxias ou ortopraxes e, sobretudo, por um olhar crítico e intervencionista sobre a religião normal. Talvez pudéssemos concluir nossa alternativa propondo uma mudança de prefixos: se desde o ponto de vista das elites religiosas eruditas tem se cunhado o termo “religiões subalternas” para designar todo esse caos impuro em que reinam os santos, pareceria muito mais sensato falar, pelo contrário, de religião *superalterna*, para designar a religião do clero e dos teólogos (de direita ou de esquerda), criada pela reelaboração e o controle de um universo simbólico cuja fonte está sempre mais abaixo. Se, como pretendi antes, o tipo de cultos que eu mesmo descrevi em FL tem sua origem em relatos e rituais como os que se descrevem em FE, é porque a disciplina dos clérigos é muito mais para domesticar símbolos que para criá-los, e porque mesmo quando os cria o faz adotando metodicamente padrões previamente elaborados e longamente testados na religião normal.⁵

Esta nova distribuição dos sufixos afeta não só o nosso objeto de estudo, mas sobretudo o modo em que ele deve ser estudado. A antropologia da religião deve boa parte de suas características ao fato de ter nascido como um empreendimento dependente da teologia, mesmo se essa dependência se formulava em termos polêmicos. Os seus paradigmas não têm sido gerados através da observação, nem – para recorrer a um argumento menos empirista –, ao

diálogo com o nativo em geral, mas conformados segundo as diretrizes tomadas de um tipo especial de nativos, os teólogos. Para isso não é obstáculo, mas todo o contrário, a resistência (Velho 2007) a dialogar com estes. Se o diálogo entre teologia e ciências sociais é árduo, o é do mesmo modo em que seria árduo o dialogo entre um conferencista estrangeiro e seu tradutor simultâneo: ambos ocupam um mesmo tempo e um mesmo discurso, e competem por um mesmo público. Assim, pode ser que as ciências sociais neguem utilidade aos conceitos da teologia, mas elas aceitam por princípio o seu ponto de vista, a hierarquia que esta já tinha estabelecido entre as suas formulações e um universo religioso *popular*. A primeira coisa que os santos podem fazer pela antropologia, neste caso pela antropologia da religião, é ajudá-la a repensar a hierarquia dos sujeitos com que ela estabelece sua interlocução, ou, para falar mais radicalmente, as fontes da reflexão antropológica.

Atores

Mas essa reviravolta geral deveria se concretizar, a seguir, em algumas diferenças particulares. Um trabalho nada recente de Manuel Gutiérrez Estévez (1984) propõe tomar os personagens sagrados como eixo organizador de uma pluralidade católica. Considerado na sua máxima abrangência, esse foco proposto sugere deslocar do centro de nossa atenção as religiões “do livro” em que o fiel se relaciona com um discurso formalizado, colocando em seu lugar uma praxe dedicada – independentemente do uso, às vezes muito intenso, da escrita –, às relações entre sujeitos, seja essa relação entre o devoto e o seu santo, seja a relação que se estabelece entre diversos narradores do mito.

O culto aos santos remete a um aspecto, a *devoção*, que sempre tem aparecido como uma dimensão secundária do religioso, fincada no sentimental e no privado, e dotada assim de um rendimento sociológico inferior ao que poderia se obter das doutrinas ou do ritual público. Poderíamos escapar desse viés se substituíssemos os termos *devocional*, *sentimental* ou *privado* por um outro mais abstrato e abrangente: *relacional*. Nas religiões teístas, o contrato entre Deus e o fiel é traçado a uma distância que equivale à que existe entre o sujeito e o objeto: crer, criar, adorar, são ações que unem sujeitos e objetos – nomes e complementos diretos. O culto aos santos, pelo contrário, é uma relação com formas semelhantes às que regem a socialidade comum: estabelece-se entre sujeitos.

Ao tratar com um santo, o devoto escolhe um sujeito entre outros. O escolhe por razões muito variadas: é o santo de sua cidade ou profissão; ou ele costuma se ocupar de tal ou qual aflição; ou os feitos de sua vida indicam que poderia se interessar por essa aflição concreta que o devoto padece; ou que ele foi amigo ou mesmo xará de algum outro santo com quem já se tem relação.

Pode ser que a escolha venha dada por uma visão, um encontro casual ou uma recomendação de outrem. A relação com o santo, embora hierárquica, está marcada por uma sem-cerimônia. Ela não é irrevogável: pode haver rupturas desse contrato tácito ou expresso (o santo não foi capaz de conceder uma graça solicitada), ou um cancelamento sem outras conseqüências (o devoto obteve a graça e pagou a promessa), ou um simples esmorecimento: a relação se dissolve aos poucos ou é substituída por outra. Não é, tampouco, exclusiva: o culto aos santos existe sobretudo no plural, e com freqüência se ordena por critérios de especialização – cada santo respondendo por um tipo de necessidades ou aflições.

É ocioso explicar que todas essas características não se aplicam à relação entre o fiel e Deus, mesmo no caso de deuses populistas que preferem tratar mais de igual a igual com seus fieis. A distância maior, e a exclusividade (ou pelo menos escassez) dos sujeitos divinos faz que essa comunicação se submeta a um protocolo especial, que marca seu afastamento com respeito à socialidade comum. Tal diferença entre as relações mantidas entre o fiel de um lado e os santos ou deus do outro já foram analisadas de sobra pelos estudos sobre religião popular: são, de fato, um dos seus tópicos principais. Mas a observação poderia ser levada um pouco mais adiante.

A linha que separa santos e deuses é indecisa e instável, desloca-se com freqüência: divindades podem passar a ser tratadas ao modo de santos, e santos podem atingir de fato a estatura de deuses. É muito comum que na prática se elimine um desses termos. Quase todas as polêmicas dogmáticas do cristianismo inicial se dedicaram a definir se Jesus Cristo (e com ele Nossa Senhora) se encaixam em uma ou outra categoria. Arrianos e monofisitas tentaram empurrar Jesus Cristo – e, com ele, a sua mãe – para um dos extremos da polaridade, fazendo dele apenas deus ou apenas homem. A ortodoxia apontou sempre no sentido de transformar a hierarquia cósmica num *continuum* saturado em que a Jesus Cristo corresponderia uma divindade humanizada, e à sua mãe uma hipersantidade, colocada por cima daquela dos santos comuns.

Essa ênfase no meio-termo – que desde fora é fácil entender como pluralismo politeísta – diferenciou o catolicismo de religiões cognatas como o judaísmo ou o islã, ou mesmo das versões reformadas do cristianismo, e tornou-o, fundamentalmente, uma religião *de santos*: se nos limitássemos a divindades inequívocas, como a de Deus Pai ou a da Trindade (ainda assim, haveria demasiadas pessoas aqui!), estaríamos adentrando em territórios freqüentados apenas por especialistas. Outras religiões, como as que acabamos de citar, podem optar por eludir a relação com os santos, bem por uma simples repressão (qualquer entidade que se interponha entre Deus e o humano é diabólica, ou pelo menos denuncia um modo imperfeito de fé), bem porque decidem criar um atalho que, fazendo entrar Deus diretamente na consciência íntima do fiel, faça da religião uma relação binária exclusiva. O tecido final é bem diferente em cada caso.

Poderíamos postular que essa relação efetiva e direta com a divindade surge de mãos dadas com ideologias individualistas no sentido dumontiano, em que a totalidade é um agregado de sujeitos individuais, e não um sistema de diferenças. O diálogo direto e privado com Deus é à religião como o amor romântico é à socialidade: provavelmente seja a sua fonte, ou pelo menos surja das mesmas fontes, como relação que pretende açambarcar todas as relações, e eventualmente substituí-las.

Mas esses dois tipos de culto, o que se dedica aos santos e o que se dedica aos deuses – ou mais propriamente a Deus –, definem sempre religiões diferentes, ou caberiam numa mesma religião? A convivência de ambos os níveis de personagens sagrados é possível enquanto se estabeleça, por exemplo, que a relação com os santos seja metonímica, e a relação com a divindade metafórica. Nesse sentido, os santos fazem parte do social, o das redes sociais: são outros, conectados dentro de um sistema de diferenças. Deus, pelo contrário, vale pela própria ordem social ou por uma alternativa a ela. O evidente durkheimianismo dessa fórmula se justifica se lembrarmos que a sociedade de Durkheim (cf. por exemplo, Vargas 2000) surge como uma resimbolização laica da idéia de Deus. Há, é claro, uma relação do fiel com Deus, diferente daquela que o fiel tem com os santos, mas é provavelmente parecida àquela que o indivíduos têm com a Sociedade (tão diferente da que ele tem com seus parentes, seus empregados, o padeiro ou o delegado de polícia). Não por acaso, essa relação se efetiva melhor em termos agonísticos: nunca a Sociedade aparece mais concreta do que quando é invocada como um *diabolus ex machina* para dar conta das nossas mazelas.

Deus também ganha destaque por conta dos ímpios. No meu estudo sobre a blasfêmia (Calavia Sáez 1999), mostrei como essa ofensa profundamente religiosa é dedicada exclusivamente às figuras com estatuto divino, e resulta definitivamente antigramatical se aplicada aos santos. Deus (com a sua contra-figura, o Diabo, com maiúscula) passa ao primeiro plano no momento de afirmar contra eventuais desafios a uma ordem, nova ou já em vigor; também no momento de marcar distâncias a seu respeito, ou de aboli-la.

A blasfêmia não é necessariamente revolucionária, mas não sei de revoluções que tenham se privado da blasfêmia: e os santos não são o seu objeto, a não ser de um modo, esta vez sim, subalterno. Desonrar, encarcerar ou decapitar ministros foi uma prática muito comum dos Antigos Regimes: o Rei em si foi chamado ao centro da arena política (a guilhotina ou o paredão) quando o Regime devia mudar de nome. O ateísmo surge como proposta de substituir Deus por um outro princípio de idêntica ordem de grandeza (a Razão, a Natureza). A aversão aos santos, mesmo que possa ser incorporada a mudanças radicais, é um movimento racionalizador muito anterior que, desde o cume de uma religião, já combatia a pluralidade em prol de um princípio único.

Poderia se repensar a relação entre deuses e santos por analogia com a que antes se sugeriu entre religião “oficial” e “popular”: via de regra, entende-se que o culto aos santos deriva do culto à divindade, ou (veja-se a definição avançada no início) é uma intermediação entre o deus e o fiel. Mas seria possível pensar, pelo contrário, que a divindade é uma elaboração que pretende totalizar a suma dos objetos e das relações que compõem uma religião. O Deus seria um super-santo, antes que o santo um infra-deus. Examinemos os relatos de milagres, que fazem parte necessária do culto de qualquer santo, e que eu citei constantemente nos trabalhos aqui evocados. É evidente que o devoto recorre ao santo, dirige ao santo as suas preces e atribui ao santo a graça eventualmente obtida. Nos relatos orais é comum que a história conclua nesse ponto, mas nos relatos escritos – via de regra, escritos por clérigos ou editados sob seu controle – esse desenlace se deve à virtude divina, princípio ativo que o fiel deve reconhecer sob as façanhas dos santos. Isto é: Deus aparece na interpretação de eventos cujo protagonismo explícito pertence aos santos. Deus quem, por outro lado, tem vedada a sua participação direta nesses embates devido a uma alta tarefa de governo do cosmos que lhe impede se misturar em assuntos infinitesimais, é reivindicado pelos teólogos como razão última dos acontecimentos corriqueiros ou milagrosos, com um zelo compreensível em especialistas que tendem a guardar para si o conhecimento das razões últimas. Não é de se estranhar que a relação dos teólogos com a santidade seja tão fria como a dos antropólogos. De fato, seria bom lembrar que, embora a Igreja Católica tenha mantido o culto aos santos, apesar das (ou contra as) sérias restrições que o movimento da Reforma lançava sobre ele, não o fez sem uma considerável reticência e uma depuração historiográfica e canônica.⁶

Estou sugerindo, em qualquer caso, que a relação com Deus não é o padrão, mas o limite das relações religiosas. Entre outras coisas porque é ela que é invocada para estabelecer limites entre uma religião e as religiões que a rodeiam, entre uma religião e a religião que a sucede. Os santos, como bem sabiam os peregrinos muçulmanos que alguma ou outra vez acudiram a Santiago de Compostela, atravessam esses limites.⁷

Mitologias

Mas a devoção não é o único registro em que os santos sugerem uma alternativa teórica. Eles aparecem ainda com mais frequência – era este, de fato, o ponto em que Gutiérrez Estévez colocava sua proposta –, como personagens de relatos. E neste caso o estudo dos santos exige um outro modo de se entender os mitos (já bem conhecido na etnologia dos *selwagens*, mas bem pouco no que diz respeito à do universo ocidental), e pode fazer algumas contribuições substantivas a este. Seria necessário lembrar que a revolução lévi-straussiana

nessa matéria consiste, entre outras coisas, em alterar as relações entre o mito e sua interpretação.

Refiro-me a essa premissa – proposta pelos teólogos e geralmente aceita pelos antropólogos – de que o mito é local e a interpretação é universal. Assim, e referindo-nos ao caso em pauta, as histórias dos santos podem aparecer como versões menores de um relato universal; no caso do cristianismo, evidentemente o de Cristo. Se partirmos do princípio de que todos os relatos nominalmente cristãos são versões mais ou menos alteradas de um relato canônico, o da Salvação, não ganharemos muito mergulhando em cada um deles. Cada história de santo seria uma reedição em clave menor de um relato maior, cuja clave estaria em mãos dos formuladores da ortodoxia.

Já segundo Lévi-Strauss, os mitos podem ser locais, mas tecem uma rede potencialmente universal, na medida em que são capazes de dialogar uns com os outros sem solução de continuidade e sem a ajuda de intérpretes. Um relato surge de outros e se altera constantemente em contato ou em contraste com outros, e sua verdade definitiva se encontra dentro, e não fora desse conjunto de relações. A interpretação torna-se assim, seja qual for o seu prestígio, um fenômeno local que traça relações entre um mito e condições históricas concretas, mas não cerceia a rede virtualmente infinita de equivalências ou contrastes que os mitos tecem. Em poucas palavras, ao privilegiar as relações horizontais – os mitos se relacionam essencialmente entre si –, sobre as verticais (o mito se relaciona com uma doxa) é possível instaurar a simetria na análises de mitos (uns são variantes de outros), em lugar de uma hierarquia (cada mito remete a uma narração original, mais pura ou relevante).

Essa simetria é cruzada por outra, que é desejável entre aqueles universos nos quais essa teoria lévi-straussiana da mitologia tem se tornado cânone, ou seja, o dos primitivos e os selvagens, e aqueles outros onde supostamente o mito têm morrido: nas mãos da ciência, do dogma, da literatura e da história; uma morte geral, que impediria doravante a sua atualização eficiente.

O universo dos santos põe em questão uma das versões dessa morte, a que o mito sofre a mãos da doutrina. Decerto, os mitos – os mitos cristãos, no caso – têm morrido na medida em que o controle escriturário tem banido as variações e na medida em que outro tipo de narrativas, desenvolvido a partir deles, os tem substituído. O poder do Livro, a sujeição da narrativa a uma interpretação oficial ou à letra da Escritura impedem que – e disso faz muito tempo – se elaborem novas versões dos relatos protagonizados pelos seus personagens canônicos. Estes podem subsistir apenas em forma de literatura profana, ainda assim não sem reações iradas: vejam-se as aventuras recentes do par Cristo-Madalena (no filme de Scorsese, nos romances de Saramago ou de Dan Brown) ou, em versão mais extrema, o episódio dos Versos Satânicos de Rushdie.

Mas isso apenas significa que o trabalho mítico se desloca para outros

domínios, onde possa conservar pleno vigor sem entrar necessariamente em colisão com a ortodoxia. Nos quatro livros aqui comentados, que dediquei primordialmente à análise da mitologia, abundam os exemplos. Veja-se a diversificação do personagem de Santiago, que, deixando a um lado as suas mínimas aparições na narração evangélica, se desdobra em vários ciclos narrativos referentes à sua suposta atividade como apóstolo na península ibérica, à odisséia dos seus restos mortais, às suas aparições (seja como santo guerreiro, seja como santo protetor dos peregrinos) – conjuntos míticos que só o trabalho do clero se esforça às vezes em unificar. Veja-se as conexões entre a mitologia de Santo Domingo de la Calzada e a Matéria de Bretanha; as narrações que dotam os santos romanos de uma história local, ou de dezenas de histórias locais; as que passam sem pejo de um santo a outro, as que conjugam num mesmo roteiro santos que a história sagrada ortodoxa separa no espaço e no tempo; as que transformam em atores diferentes o que a doutrina oficial considerava nomes de um único personagem. Como já indiquei outrora (Calavia Sáez 1997), o férreo controle da Igreja sobre a doutrina, ou seja, sobre a interpretação da história sagrada, conviveu longamente com uma enorme tolerância a respeito dos fatos dessa história: o apócrifo nunca foi perseguido a não ser que ameaçasse a interpretação canônica. A autonomia do mito se mantém, de modo ainda mais acintoso, quando aplicada às figuras máximas do panteão cristão: o personagem de Cristo se diversifica, ou, ainda mais, se desdobra em figuras que não são Cristo embora mantenham seus atributos, ou ele é apresentado em versões paródicas: DD oferece uma boa ilustração dessa possibilidade na história de São Vitores, re-encenação local da Paixão de Cristo.

O caso brasileiro, descrito em FF, resulta especialmente significativo porque a máquina de doutrinação que a Igreja Católica pôs em marcha para reduzir a pluralidade de histórias à doutrina é, no Brasil, muito precária. Mesmo que a Umbanda entre em algum momento como um regulador, que sistematiza as diversas figuras em linhas (assim, toda história que trata do abuso de poder se funde no tipo do Preto-Velho, toda figura marcada por conflitos de gênero pode ser abraçada pelo tipo da Pomba-Gira), a existência de uma rede de narrações que não se apóia numa escritura é evidente lá onde a Umbanda não está (ou chega demasiado tarde) para classificar. É o caso que encontramos quando identificamos o destino dos mitos brasileiros depois de transpor as fronteiras argentinas: os tipos ideais da Pomba-Gira e da Difunta Correa, símbolos de uma feminilidade marcada alternativamente pelo conflito com o masculino ou pela apoteose da maternidade se desdobram numa pluralidade de histórias que podem incluir, por exemplo, uma reinterpretación da Pomba-Gira nos termos do culto materno.

É um engano dizer que a mitologia normal se *desvia* da mitologia oficial. Ela não se desvia: torna-se, simplesmente, mais extensa, incomparavelmente

mais extensa, e a oficial cabe, com muita folga, dentro dela. O trabalho da ortodoxia consiste em selecionar nesse universo algumas linhas de relato (cada vez mais sóbrias, à medida que a doutrina se des-mitologiza) e manter o monopólio da interpretação. Seria tema de outro trabalho muito diferente mostrar que a ortodoxia – um objeto comparativamente mais raro que a ortopraxe – só é possível como um desenvolvimento da mitologia, ou, mais exatamente, da mitografia: os dogmas não procedem de uma reflexão abstrata, mas de um comentário dos mitos. Mas é só a partir dessa constatação que poderíamos avaliar melhor essa profusão de relatos que dá corpo ao culto dos santos, habitualmente entendida como uma excrescência anedótica própria da imaginação popular. Não há uma imaginação se desviando da doutrina, mas uma doutrina se encaminhando no meio da selva da imaginação.

A religião em perspectiva

Há muito tempo tornou-se comum duvidar de conceitos totalizadores como sociedade ou cultura. A sociedade pode ser abandonada com vantagem por conceitos como sociabilidade ou socialidade. A cultura deixa de lado sua solidez, ou sua aspiração superorgânica, para reformular-se como uma rede de interpretações, ou como uma invenção dialógica, na qual o nativo e o antropólogo elaboram elos entre práticas e relatos. A Religião parece ter sido menos sensível a esse tipo de revisões: circula na nossa linguagem levantando menos suspeitas que a Cultura ou a Sociedade. Nada de estranho nisso, porque o termo chegou às ciências sociais já cunhado e munido de instituições definidoras, e assim colaborou decisivamente para as definições de sentido comum de sociedade e cultura, as quais foram muito tempo enunciadas como reformulação laica daquela comunidade dos fiéis, dotada de estruturas e códigos.

É verdade que o termo religiosidade pode servir às descrições sem o lastro dessa totalidade postulada. Mas o termo *religiosidade* (que poderia ser um paralelo de *socialidade*) sofre com a vizinhança da religião popular: parece condenado a caracterizar algo que se encontra em setores subalternos, e não pode admirar que quando se produz uma reação tendente a garantir a estes setores uma dignidade equivalente à dos superalternos, passe a se falar em religião – não mais religiosidade – do povo.

O que acabamos de dizer a respeito da devoção aos santos e sobre a mitologia dos santos indica, porém, que a maior parte da *religião* estará perdida para a análise a não ser que consigamos redefini-la a partir de perspectivas cambiantes. De pouco serve uma descrição que acumule mitos, rituais, doutrinas, devoções e dissidências, as encerre dentro de limites predeterminados e finalmente procure alguma interpretação para este caos apenas dissimulado pelo manto da instituição. O que pode lhe dar algum sentido é recuperar as

perspectivas particulares, reformular toda religião como uma pluralidade de redes que, tomadas uma a uma, incluem um mito e não outro, uma doutrina e não outra, uma versão do ritual e não outra, ou que ficam com o ritual excluindo a mitologia, ou com a devoção excluindo a doutrina; ou que, enfim, alternam em funções de fundo e forma esses objetos que a descrição monográfica das religiões ordena como capítulos de uma totalidade orgânica.

Toda religião é complexa, ou, para pôr esse termo no seu devido lugar sem descartá-lo, toda religião recorta e codifica um universo excessivo de relações: afinal, se as crenças, os rituais ou os relatos religiosos se originassem de algo assim como uma matriz ou um paradigma, um mito central, uma mensagem essencial, poderíamos esperar que a tarefa da ortodoxia fosse relativamente fácil: controlar os desvios de um eixo original. Se a Religião costuma ser tão conflituosa, tão assoberbada na lida com as heresias, com as impiedades ou com a negligência, é porque é ela a que se desvia, se é possível usar assim o termo, da não-direcionalidade, da expansão indiscriminada das relações religiosas, para dar a esse conjunto uma organização mais ou menos unificada da que antes carecia.

Giorgio Agamben denuncia como “insípida e inexata” aquela etimologia tão popular da religião a partir de *religare*, sugerindo o seu papel de re-ligação, “unindo o humano e o divino”. “Religião”, diz Agamben, procede pelo contrário

de “relegere”, que indica a atitude de escrupulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (Agamben 2007:66).

Nesse sentido, os santos estariam do lado do que o mesmo Agamben chama de “profanação”, isto é, da retirada (por vezes literal) dos objetos sagrados do altar para colocá-los de novo em circulação no mundo relacional dos fieis. Se a instituição do sagrado equivale ao que Bruno Latour (2007) define como estabilização dos quadros sociais, os santos estão entre os protagonistas mais habituais da constante criação de novas associações, rastreáveis não só pelo aparecimento de confrarias ou pela construção de santuários, mas também pela comunicação e transformação de narrações míticas ou performances rituais, pela extensão das devoções, etc.

Os santos podem assim contribuir à redefinição de um campo religioso em que os agentes não sejam mais as igrejas instituídas (nem, diga-se de passagem, os indivíduos empíricos), mas todos esses objetos ativos que povoam nossas descrições⁸ do que entendemos por religião, em que a atividade religiosa não

seja mais um epifenômeno ideológico da sua luta pela legitimidade, mas o conjunto de tudo aquilo que os nativos envolvem na sua ação religiosa.

Santos e simetria

O estudo dos santos se insere com facilidade na procura de uma antropologia simétrica. Afinal, a diferença entre povos com religião e povos sem religião (ou com alguma aproximação precária à religião, tal como a idolatria ou o fetichismo) foi um dos avatares mais comuns do Grande Divisor. Renunciantes do cristianismo, embora não necessariamente dos seus recortes, os antropólogos fazem questão de honra de mostrar que o conceito de religião não serve para as aldeias que eles descrevem, sendo uma imposição de categorias externas. Se em outros tempos os missionários sentiam nessas mesmas aldeias a falta de hierarquias sacerdotais, templos ou livros sagrados, a antropologia incrementou a lista de lacunas diferenciadoras: a noção de crença, a de doutrina, a de divindade, a de sobrenatureza, etc. Ao conceito de religião preferem-se então termos como xamanismo (uma espécie de medicina, uma espécie de política?) ou cosmologia (uma espécie de ciência?). E isso não impede que os porta-vozes nativistas venham à tona para denunciar essa discriminação terminológica, manifestando que seu xamanismo e sua cosmologia constituem uma Religião de pleno direito; nem que, sem aqueles refúgios fornecidos pela descrença ou pela heresia, esses nativos poupados da Religião pareçam condenados a permanecer mais fieis ao seu xamanismo e à sua cosmologia do que os crentes de outras latitudes nunca o foram ao seu Deus.

O estudo dos santos permite conciliar esses dilemas, pois nos mostra que esse efeito de diferença entre nós e eles foi conseguido através do contraste entre termos desiguais: entre a teoria e a prática especializadas de um lado (o da Religião) e uma constelação difusa do outro; entre a factualidade de um mundo vivido e percebido de relações com e entre os espíritos ao qual os índios pagãos não teriam sobreposto instituições suficientemente visíveis, e as instituições excessivamente visíveis da Religião que, no mundo cristão – ou no das outras religiões *universais* – nos impediam ver a factualidade de um mundo vivido e percebido de relações com e entre, por exemplo, os santos. Entre o erudito de uns e o popular de outros. Recuperar a normalidade da chamada religião popular permite ver que a diferença entre cristãos (e ex-cristãos) e pagãos é muito mais acessória do que permite perceber uma antropologia da religião com laivos evolucionistas. O culto aos santos e o xamanismo são, nem precisa ser lembrado, diferentes, mas não se dão em mundos separados por séculos ou por oceanos. Não só porque no exame das origens dos santos se revele um panorama muito afim ao do xamanismo (cf. a história de San Millán, debelador e às vezes interlocutor de demônios), senão porque ao lado do culto institucional dos

santos permanece o hábito de uma relação pessoal entre o devoto e uma série de seres que só podem entrar a participar das redes sociais mediante uma disciplina especial da percepção.

Os santos e a globalização

Remeto a um artigo de Otávio Velho, já antes citado, e cujo título é parodiado no título deste, para fazer algumas observações últimas ou penúltimas. O panorama atual traçado nesse e em outros artigos do mesmo autor (Velho 2007), e que constitui uma fina descrição da reflexão contemporânea sobre a religião – não, é preciso dizer, da prática religiosa contemporânea – permite reconhecer que os santos, como já reconhecemos desde o início, são um tema intempestivo. Várias feições o indicariam: a expansão pentecostal (ou, em outros contextos, islâmica)⁹, realizada preferentemente às custas daquele mundo antes povoado por uma multidão de figuras mediadoras; a expansão também de uma gnose que valoriza o *self*, e a relação com um Deus “não onipotente mas, ainda assim, necessário... de cuja natureza participamos e que depende de nós, ao mesmo tempo que permite nossa própria superação” (Velho 2007:213). Se o culto aos santos parece ausente desse panorama, ele serve com certeza para melhor caracterizá-lo, pela dissolução, a transformação ou o recalque das ações que lhes davam vida, e especialmente por um predomínio absoluto da interpretação sobre a narração.

A democratização da interpretação consegue fazê-la mais efetiva; estabelece-se um predomínio da presença sobre o símbolo, e as manifestações preferidas remetem tanto à interioridade do devoto, quanto à presentificação de deus nas manifestações corporais do fiel pentecostal. A liberdade religiosa supõe (Velho 2007:292) uma limitação e um disciplinamento, isto é, prossegue com instrumentos atualizados o tipo de ação que sempre pautou a definição de religiões estabilizadas.

Para a manutenção do *statu quo* religioso predomina um discurso sobre a abolição de velhas fronteiras, de fidelidades locais, de ortodoxias – um ecumenismo atravessado, é verdade, por confrontos que obtêm sua força de fora, de conflitos pós-coloniais ou choques de civilizações. Mas o que se oferece como resultado de toda essa libertação, dessa queda do muro e dos divisores é um panorama em que apenas sobram dois elementos: de um lado, esse sujeito íntimo que protagoniza a nova gnose ou a vivência pentecostal, e de outro esse fluido religioso universal tão semelhante ao que se apresenta na publicidade de telefones celulares, que conecta tudo e todos sem fronteiras. É certo que os sujeitos tecem nesse mundo redes infundáveis, mas a sua autonomia é tal que resulta em indiferença. Enquanto os santos desaparecem junto com as suas futricas localistas e o seu tradicional fisiologismo, Deus ganha nova força à custa de virar ainda um pouco mais

abstrato: um Deus facilmente traduzível, de fraco poder discriminador que, na hora de se concretizar, o faz preferentemente no plano moral, como um garante de algo assim como os direitos humanos. As disputas entre credos não falam mais do que tradicionalmente dava corpo à religião, se reduzem a diacríticos movidos por poderes políticos.¹⁰

A partir desse panorama, porém, mais uma pergunta poderia ser feita: é possível que o mundo, ou o mundo religioso, tenham mudado tanto? Os santos têm desaparecido junto com suas clientelas, acervo mítico e rede de locais de culto, ou simplesmente foram relegados à gaveta pela teologia da globalização?¹¹ Afinal, se a ciência social se propôs como substituto da teologia, e se por isso mesmo se esforçou em propor o poder, ou a infraestrutura econômica, como verdadeiros vetores da religião, não poderia faltar à tarefa de atualizar suas interpretações, reduzindo agora o universo *kitsch* da religião normal às linhas mais *clean* da ecumene global.

Os santos e a ANTropologia

Para situar tudo o que aqui foi dito, e os textos aqui comentados num quadro teórico reconhecível, será útil fazer referência àquilo que Bruno Latour define, num longo manifesto, como *actor-network theory* (ANT), ou teoria da rede de atores. Os numerosos equívocos que envolvem o termo deveriam ser esclarecidos no texto de Latour (2007), que não ousaremos aqui resumir.

Destacando, em favor do nosso tema, os requisitos dessa teoria, podemos dizer que o estudo dos santos se beneficia muito das fontes de incerteza que Bruno Latour identifica como salutares para uma renovação da ciência social. Em primeiro lugar, eles, os santos, não nos falam de uma religião, ou de um grupo religioso constituído, senão de redes fugazes de atores focadas na mediação. Segundo, eles não incidem sobre uma forma – seja esta local ou global –, que deixa de levar em consideração as fronteiras estabilizadas entre os credos, mesmo quando estas fronteiras são vigiadas por um nutrido exército de guardiões da fé. Os casos em que os cultos dos santos perpassam os limites entre cristianismo, judaísmo e o islã, ou entre budismo e cristianismo, ou entre o cristianismo e o paganismo grego ou africano, constituem não apenas províncias remotas ou fragmentos anedóticos, mas universos substantivos da perspectiva de cada devoto.

Os santos fornecem um exemplo até óbvio demais para as outras fontes de incerteza que Latour cita, a saber: a indeterminação das fontes e os rumos da ação¹², a noção de que os objetos também têm agência, e a de que não são as questões de fato mas as questões de interesse que compõem a realidade alvo da ciência social. Os santos constituem o exemplo mais clássico de objetos¹³ – objetos de barro ou madeira, objetos narrativos, objetos sem mais –, e de “feitiches” que se manifestam como atores, que em cada um de seus avatares não se

comportam como intermediários, ou como signos transparentes, mas como mediadores razoavelmente opacos¹⁴. Se os mitos variam de uma versão a outra é porque podem desenvolver as virtualidades de sua concretude – cf. a lévi-straussiana lógica do concreto – sem respeitar essa tarefa que alguém lhes atribuiu de transmitir fielmente uma mensagem. Os meus livros estão cheios de exemplos de como as imagens sagradas (essas imagens tão desprezadas por todos os iconoclastas) são muito mais ativas do que parece: a sua materialidade não passa despercebida aos fiéis, que a partir dela elaboram novos relatos a respeito.¹⁵

Os santos, é bom lembrar, não simplesmente estão aí: eles estão aí porque se aparecem, se não aparecem acabam por desaparecer. Dadas todas essas potências, é óbvio que ter os santos na conta de dados inertes mobilizados por alguma potência social é pouco econômico – e, de resto, tão supersticioso como postular que uma máquina é movida pelo espírito do capitalismo e não por potências mais imediatas. Os santos são reais não porque as lentes do Hubble os tenham localizado sentados sobre alguma nuvem galáctica, mas porque são matéria de interesse; tão tangíveis, pelo menos, como a subida das bolsas ou o índice de risco-país. Não há melhor exemplo de efeitos que escapam a toda determinação planejada pelos atores clássicos da antropologia: igrejas, governantes, devotos. Toda a engenharia simbólica da Igreja não é capaz de garantir que um santo faça milagre – o que pode ser facilmente comprovado nesses imensos porões de santos malogrados que enfeitam as velhas igrejas católicas, ou nesses cultos espontâneos que surgem nos lugares mais imprevistos, por exemplo no túmulo de uma prostituta. O social é, em suma, muito mais amplo que as explicações do social, e como já dissemos, uma Religião – definição e explicação dessas redes imprevisíveis – só pode ser estabelecida mediante uma interessada ignorância de toda essa superabundância de seres que povoa a religião sem maiúscula.

Se, em função da sua marginalidade ou intempestividade, os santos podem não ter o valor crítico que a ciência contemporânea e seus laboratórios têm para uma *actor-network theory*, eles têm em compensação um valor paradigmático e arqueológico: não há melhor exemplo do modo em que redes e atores foram elididos em prol das grandes interpretações culturais ou sociológicas. E isto porque foi precisamente na refutação desses atores (fetiches, exemplos de credence ou amostras de religião subalterna) que se forjaram as armas de uma interpretação transcendente do social, primeiro em nome do Único Deus do qual os santos não podiam ser mais que intermediários fieis, depois em nome da Sociedade ou da Cultura. Se os santos podem parecer irremediavelmente anedóticos é porque eles, tão pouco úteis para traçar quadros gerais, se prestam muito bem a essas descrições temerárias que, de novo segundo Latour, podem servir a uma ciência social verdadeiramente interessada no seu objeto.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. (2007), *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- AIGLE, Denise; BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, CHAUMEIL, Jean-Pierre. (2000), *La politique des esprits*. Nanterre: Societé d'Ethnologie.
- ALVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ, Maria Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.). (1989), *La Religiosidad Popular: I. Antropología e Historia. II. Vida y Muerte: La Imaginación Religiosa III. Hermandades, Romerías y Santuarios* Barcelona: Editorial Anthropos.
- BEN-AMI, Issachar. (1990), *Culte des saints et pèlerinages juseo-musulmans au Maroc*. Paris: Editions Maissonneuve et Larose.
- BOZZINI, David. (2003), "La médiation des objets, pratiques rituelles dans l'appartement d'une sainte à Naples". *Ethnographiques.org*, 4. Disponível em: <http://www.ethnographiques.org/2003/Bozzini.html>. Consultado em junho de 2009.
- BRANDÃO, Carlos R. (1980), *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense.
- BROWN, Peter. (1980), *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. (1996), *Fantasmas falados: mito, escatologia e história no Brasil*. Campinas Editora da UNICAMP
- _____. (1997), "Novidades antigas". *Resgate - Centro de Memória da UNICAMP*, n.7: 49-58
- _____. (1999), *Deus e o Diabo em terras católicas*. Taubaté: GEIC.
- _____. (2001), *Las formas locales de la vida religiosa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas.
- _____. (2007), *Os caminhos de Santiago e outros ensaios sobre o paganismo*. Rio de Janeiro: Booklink.
- CAROZZI, María Julia. (2005), "Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América". *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 20: 13-21.
- CÁTEDRA, Maria. (1995), "L'invention d'un saint". *Terrain*, 24. Disponível em: <http://terrain.revues.org/index3112.html>. Consultado em junho de 2009.
- CHARUTY, Giordana. (1995), "Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles". *Terrain*, 24. Disponível em: <http://terrain.revues.org/index3111.html>. Consultado em junho de 2009.
- FABRE-VASSAS, Claudine. (1995), "Paraschiva-Vendredi". *Terrain*, 24. Disponível em: <http://terrain.revues.org/index3124.html>. Consultado em junho de 2009.
- FERNANDES, Rubem César. (1982), *Os cavaleiros do Bom Jesus*. São Paulo: Brasiliense.
- FREITAS, Eliane Tânia M. (2006), *Memória, Ritos Funerários e Canonizações Populares em dois Cemitérios no Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia, IFCS/UFRJ.
- _____. (2007), "¿Cómo nace un santo en el cementerio? Muerte, memoria e historia en el noreste de Brasil". *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, n. 9: 59-90.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. (1984), "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.27: 137-174
- JAMOUS, Raymond. (1995), "'Faire', 'défaire' et 'refaire' les saints". *Terrain*, n.24. Disponível em: <http://terrain.revues.org/index3114.html>. Consultado em junho de 2009.
- LATOURET, Bruno. (2007), *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network Theory*. Londres: Oxford University Press.
- MACKLIN, June & MARGOLIES, Luise. (1988), "Saints, Near-Saints and Society". *Journal of Latin American Lore*, n. 14: 5-16.
- MARTIN, Eloisa. (2007). "Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una Cantante argentina". *Religião e Sociedade*, 27(2): 30-54.

- SANCHIS, Pierre. (1992), *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: Edições Dom Quixote.
- VARGAS, Eduardo Viana. (2000), *Antes Tarde do que Nunca: Gabriel Tarde e a Emergência das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- VELHO, Otávio. (2007), *Mais realistas que o rei. Ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- ZALUAR, Alba. (1983), *Os homens de deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar

Notas

- ¹ As três frases iniciais são uma provocação: a bibliografia sobre santos é ampla, demasiado ampla para tentar sequer um catálogo sumário. Mas pode reivindicar um espaço na elaboração teórica sobre a religião bem maior que aquele que comumente se lhe outorga; é esse o objetivo deste artigo, exposto a seguir.
- ² Em princípio, seria o caso dos sistemas xamânicos, um termo cujo uso denota frequentemente a vontade de se distanciar do léxico habitual da religião, e em particular dessa dicotomia. O termo (cf. Aigle, Brac de la Perrière & Chaumeil 2000) vem se aplicando, porém, a uma variedade crescente de práticas, invadindo áreas periféricas do budismo, o cristianismo e o islamismo. Embora este artigo lide diretamente com o caso cristão, evitando abraçar a mediação religiosa em geral, veremos que a análise nos leva precisamente na mesma direção desse xamanismo ampliado, esvaziando minha definição inicial dos santos.
- ³ Caberia discutir até que ponto esses estudos continuam dentro do paradigma da religião popular. A revisão de Carozzi (2005) indica que continuam, mesmo que fazendo oposição. Não se trata mais de descrever epifenômenos do cristianismo oficial, senão alternativas a ele, ou expressões de mundos simbólicos pré-cristãos ou não cristãos. Em todo caso, eles são descritos com o pano de fundo dessa norma oficial, e sua existência parece surpreendente num mundo religioso já saturado por aquela (Freitas 2007:60). Significativamente, essa dependência do referente oficial se dilui ou desaparece quando os santos são estudados em campos distantes do cristianismo (por exemplo Jamous 1995); razão suficiente para que os estudos sobre os santos muçulmanos tenham um influxo renovador sobre os estudos a respeito dos seus equivalentes cristãos (um influxo, alias, que não se deixa notar nos estudos latino americanistas).
- ⁴ Conf. Calavia Saez 1996 (153-154) – e, mais adiante, os comentários a respeito de Velho 2007 – sobre a descrença metodológica dos estudiosos da religião, descrença sob suspeita desde que, apesar do agnosticismo professado (pessoalmente ou como protocolo necessário da pesquisa) continuam contemplando o campo religioso desde o ponto de vista de uma ortodoxia “erudita” negada como conteúdo, mas preservada como atalaia.
- ⁵ Um bom exemplo, exposto em FL, é a adoção de certos modelos de cenário ou roteiro para a aparição de santas imagens. As árvores em que, a partir de determinado momento, a hierarquia católica costuma fazer aparecer suas Santas Virgens, já tinham sido amplamente usadas para esse fim por outros agentes, em contextos simbólicos muito distantes da ortodoxia.
- ⁶ A institucionalização de um processo oficial de canonização é paralela ao surgimento de uma, digamos, hagiografia crítica. O seu ápice, já em inícios do século XVII, coincide com a obra dos bollandistas, cuja pesquisa a respeito da documentação dos santos retirou dos altares (lenta e discretamente, é claro) boa parte dos santos mais populares, substituindo-os, como dissemos, por membros do clero, cujos feitos estavam, não por acaso, muito melhor documentados.
- ⁷ Santos comuns a credos diferentes são temas clássicos em áreas de convivência entre muçulmanos e judeus (especialmente Marrocos, Ben-Ami 1990), muçulmanos e hinduístas (Jamous 1995) e provavelmente em outras combinações. Essa polivalência, porém, não é tão diferente assim da que se dá em lugares de religião única, onde a divisão pode eventualmente recair no mesmo personagem do santo (cf. O caso de Parasceva-Vinerea, Fabre-Vassas 1995).

- ⁸ O conceito de campo religioso de Bourdieu, que tanta vantagem leva ao conceito de religião para efeitos descritivos, foi em certo sentido abortado pelo seu próprio autor, que o reduziu a um campo de disputa de legitimidade travada entre igrejas, ou entre agentes religiosos. Entendo que o campo religioso obtém um rendimento muito maior (e mais próximo do projeto de Bourdieu de conjuntar Durkheim e Lévi-Strauss) em mãos de antropólogos brasileiros que o utilizaram de um modo infiel ao próprio Bourdieu, fazendo dele uma arena de confronto não só entre os títulos de honra dos agentes, mas de todos os elementos que compõem a religião: disciplinas corporais, mitos, dados sensoriais do culto, e um longo etc. A pólvora e o atabaque nos dizem muito mais sobre o lugar do afro-brasileiro que muitos argumentos sobre a subalternidade.
- ⁹ Um dos pareceristas anônimos (assim como Charuty 1995) apontou para o grande número de canonizações realizado pela Igreja de Wojtila e de seu sucessor. Pode ser um contra-argumento, mas é também um sintoma: lembra outros momentos em que a reticência da hierarquia católica perante esse modo de religião foi abandonada em resposta às condenações externas do culto aos santos – como aponta Catedra (1995) para a época da Reforma.
- ¹⁰ Assim, na famosa querrela a respeito dos cartoons de Maomé é evidente que muito pode ser dito, e foi dito, a respeito do choque entre civilizações, ou entre imigrantes por acaso muçulmanos e nativos europeus – por acaso alcunhados de “cristãos” por estes últimos. Mas não estou seguro de que algo tenha sido dito a respeito do que, para muitos protagonistas do evento, tornava essa controvérsia política uma questão propriamente religiosa. Em geral, a tese da secularização garante a sua verossimilhança se assegurando de que os enunciados supersticiosos dos atores não sejam levados em consideração, atrapalhando a clareza da análise.
- ¹¹ Como deve ser evidente por todo o que foi já dito, o autor destas páginas não pensa que o culto dos santos esteja desaparecendo; eles são demasiado constitutivos da experiência religiosa para desaparecer, o suficiente para sobreviver a uma relativa invisibilidade. Como diz Jamous (1995) a respeito dos santos hindu-muçulmanos solapados pela pressão islâmica, eles simplesmente ficam à espera.
- ¹² “Action is overtaken”, na formulação em inglês de Latour.
- ¹³ No sentido dado aqui à palavra objeto não cabe definir planos diferentes para o santo-objeto e para os objetos (figuras, relíquias, relatos, lugares) que o compõem no ato do culto. Bozzini (2003) oferece um bom exemplo da constituição de uma santa com tais objetos – e não pelo caminho aparentemente mais óbvio da hagiografia.
- ¹⁴ Latour estabelece uma diferença entre intermediários, aqueles operários transparentes que transportam fielmente uma mensagem, e mediadores, aqueles tradutores-traidores que constituem os verdadeiros atores – na medida em que, como fazem os atores no teatro, eles interpretam. Uma rede, ou uma boa descrição de uma rede, é aquela que se compõe de mediadores, e não de intermediários de uma mensagem subjacente.
- ¹⁵ Um bom exemplo é o mito criado a partir da torção da figura do Menino Jesus na imagem de Valvanera, provavelmente induzida por problemas técnicos do artífice, mas que serviu de base a toda uma justificação das restrições de gênero que vigoraram no santuário.

Recebido em maio de 2008
Aprovado em março de 2009

Oscar Calavia Saez (occs@uol.com.br)

Doutor em Antropologia pela USP e professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Realizou pesquisas sobre religião na Espanha e no Brasil. De etnologia indígena na Amazônia trata seu último livro, “O nome e o tempo dos Yaminawa”.

Resumo:

O artigo sustenta que os santos podem servir de eixo a uma abordagem mais etnográfica e radical da antropologia da religião. De praxe, essa subdisciplina está excessivamente pautada pelas concepções de apenas um tipo de nativos: teólogos, sacerdotes, especialistas. Doutrinas estabelecidas servem como referência, e a religião comum vira assim uma religião popular, subalterna ou desviante. Os santos, personagens locais que no entanto atravessam fronteiras entre credos e são por sua vez subalternos nas elaborações teológicas, podem ser vistos como atores essenciais dentro de uma rede de relações (do tipo das propostas pela *actor-network theory*), a unir mitos, devotos, lugares, objetos ou personagens sagrados, rituais, doutrinas e, como um limite externo, Deus. Essa rede, sugiro, deve se reivindicar como objeto prioritário dos estudos sobre religião.

Palavras-chave: santos, Deus, religião, religião popular, mitologia, catolicismo, *actor-network theory*.

Abstract:

This paper claim that saints must be at the core of a more ethnographic and radical approach to the Anthropology of Religion. Anthropology of Religion draw heavily on specialized conceptions of priests or theologians, while common religious practices are marked as popular or deviant ones. The saints, although local characters overlooked in theological discourse, overtake creed frontiers and can be seen as critical actors in a network (after the *actor-network theory* proposal) that links myths, believers, places, sacred things or personae, rituals, doctrine, and, as an outer edge, God. This network, I suggest, must be stressed as the main object of religion studies

Keywords: saints, God, religion, popular religion, mythology, Catholicism, *actor-network theory*.