

**JOELTON CLEISON ARRUDA DO NASCIMENTO**

**FETICHISMO E CULTURA POPULAR: ESTUDO SOBRE AS TROCAS  
MATERIAIS E SIMBÓLICAS NAS FESTAS DE SANTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Epistemes Contemporâneas

Orientador: Dr. Mario Cezar Silva Leite

**Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT  
Instituto de Linguagens**

**CUIABÁ**

**2009**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO  
INSTITUTO DE LINGUAGENS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE  
CULTURA CONTEMPORÂNEA – MESTRADO – ECCO/UFMT

DISSERTAÇÃO APRESENTADA À COORDENAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ESTUDOS DE CULTURA CONTEMPORÂNEA

---

Prof. Dr. Prof. Dr. José Guilherme Fernandes  
Examinador Externo (UFPA)

---

Prof. Dr. Yuji Gushiken  
Examinador Interno (ECCO/UFMT)

---

Prof. Dr. Mário Cezar Silva Leite  
Orientador (ECCO/UFMT)

Cuiabá, 23 de outubro de 2009

### FICHA CATALOGRÁFICA

N244f

Nascimento, Joelton Cleison Arruda do  
Fetichismo e cultura popular: estudo sobre as trocas  
materiais e simbólicas nas festas de santo / Joelton Cleison  
Arruda do Nascimento. – 2009.  
101 f. : il. ; color. ; 30 cm.

“Orientador: Prof. Dr. Mario Cezar Silva Leite”.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Mato  
Grosso, Instituto de Linguagem, Pós-graduação em Estudos de  
Cultura Contemporânea, Área de Concentração: Epistemes  
Contemporâneas, 2009.  
Bibliografia: f. 94-102.

1. Festas de santo – Folclore. 2. Cultura popular. 3. Reli-  
gião popular. 4. Fetichismo. I. Título.

CDU – 398.332

Ficha elaborada por: Rosângela Aparecida Vicente Söhn – CRB-1/931

*Dedico este trabalho aos devotos de  
São Benedito da Comunidade Sangradouro*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço em primeiro lugar a Sílvia Ramos Bezerra Nascimento, minha paixão de toda hora, cuja luz está por todo esse trabalho, e Alice, minha filhinha querida, que esteve ao meu lado durante todo o esforço desta dissertação.

Agradeço também a meu orientador, Dr. Mario Cezar Leite, pela paciência e pela confiança desde os primeiros passos deste trabalho.

Alessandra Devulsky e Cláudio Roberto Duarte foram importantes interlocutores, sem os quais esse trabalho seria muito mais pobre, a quem, portanto, agradeço.

A Alysson Mascaro, meu “pai intelectual”, não faço um agradecimento especial, pois devo a ele mais do que sou capaz de lembrar.

Aos professores doutores Yuji Gushiken, José Guilherme Fernandes e Juliana Abonizio, pelas pertinentes considerações na fase de qualificação deste trabalho.

Agradeço também à CAPES, cujo auxílio financeiro deu fôlego a este e a outros projetos que mantenho.

*Oh, se experienciasses tal privação, tal infelicidade, abençoarias e bendirias a qualidade natural do pão e do vinho! Basta interromper o habitual curso comum das coisas para voltar a dar ao que é vulgar significado invulgar, e à vida enquanto tal significado religioso. Sagrado seja então para nós o pão, sagrado seja o vinho, mas também sagrada a água. Amen.*

Ludwig Feuerbach, *A essência do cristianismo*

## RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de estudar as manifestações culturais populares denominadas festas de santo, bastante praticadas no catolicismo popular. O viés pelo qual se realizou o estudo de tais manifestações culturais é o das trocas materiais e simbólicas mantidas nestas, assim como as relações entre uma coisa e outra. Este enfoque, centrado nas trocas materiais e simbólicas e suas relações recíprocas pode ser mais bem construído por intermédio do conceito multidisciplinar de fetichismo. O conceito de fetichismo, presente nas formulações da crítica da Economia Política, na Antropologia e na Psicanálise, de modos bastante diferentes sempre se dão, todavia, no entrecruzamento da realidade material e da realidade simbólica. O método utilizado para a demonstração das hipóteses avançadas será o estudo de caso. Utilizando-se do regime metodológico da observação participante, buscou-se expor as hipóteses alinhavadas na preparação e na festa de São Benedito, na comunidade Sangradouro, zona rural do Município de Santo Antônio de Leverger. O resultado a que se chegou é que a articulação entre as trocas simbólicas e as trocas materiais nas Festas de Santo são funcionalizadas pela fetichização do santo e suas imagens. Esta específica forma de funcionalização regula e mantém aquelas trocas. Desse modo, submetidas ao fetiche moderno das trocas mercantis generalizadas, tais manifestações culturais tendem a se refuncionalizar.

**Palavras-chave:** fetichismo, religião popular, festas de santo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>AS HOMOLOGIAS DO FETICHISMO.....</b>	<b>17</b>
1.1 As origens do fetiche.....	18
1.2 Marx: o fetichismo da mercadoria.....	22
1.3 Freud: o fetiche como desvio objetal.....	29
1.4 Lacan: falo e troca simbólica.....	31
1.5 O fetichismo como crença estruturante.....	33
1.6 O fetichismo como projeção social.....	37
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>FETICHISMO NA CULTURA E NA RELIGIÃO POPULAR.....</b>	<b>39</b>
2.1 A cultura popular e as diferenciações culturais.....	42
2.2 A religião popular e sua energia utópica.....	50
2.3 Catolicismo popular: conformismo ou resistência?.....	52
2.4 Fetichismo e materialismo animista.....	54
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>FETICHISMO E REGIME DE TROCAS NAS FESTAS DE SANTO.....</b>	<b>57</b>
3.1 As festas de santo e seu espaço sagrado.....	57
3.2 Religião como sistema simbólico.....	59
3.3 A projeção totêmica.....	61
3.4 A “graça” como dádiva.....	63
3.5 A festa como contra-dádiva.....	68
3.6 Festa de santo e mudança social: a dádiva e o valor.....	71

<b>CAPÍTULO 4 – O CASO DA FESTA DE SÃO BENEDITO NA COMUNIDADE SANGRADOURO.....</b>	<b>77</b>
4.1 Antecedentes históricos .....	77
4.2 As origens da Festa de São Benedito na comunidade Sangradouro .....	82
4.3 Os preparativos .....	84
4.4 A festa: celebração, redistribuição.....	86
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>92</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>94</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>102</b>

## INTRODUÇÃO

Muitas questões animaram esta pesquisa desde seu início. Dentre elas as mais importantes são as seguintes: qual é o vínculo entre as crenças populares e as trocas sociais mantidas em virtude destas crenças? De que modo esta ligação se manifesta na cultura e na religião popular em geral e nas festas de santo em particular? Como esta relação entre as crenças e as trocas sociais se formou e se transformou na modernidade capitalista? Como as festas de santo, em particular, realizam na prática esta relação? Como estas práticas ritualísticas ajudam-nos a entender os “secretos” mecanismos religiosos do capitalismo tardio?

Como parece evidente, a busca pela reflexão em torno destas questões que se fará neste trabalho não será de modo algum uma busca desinteressada. O tratamento destas questões realizou-se sob a égide daquilo que Walter Benjamin vaticinou como uma das tarefas mais importantes do materialismo histórico, a saber, “escovar a história a contrapelo” (Tese VII Sobre Filosofia da História), revelando ao realizar este escovar, uma solidariedade explícita com a história dos vencidos, que não se contou ainda pois esta se encontra a reboque da história dos vencedores. Tanto quanto escrever uma história a contrapelo, no sentido benjaminiano do termo (tarefa, em alguma medida, já realizada), é preciso *compreender a cultura popular a contrapelo*. Este trabalho, acredita seu autor, é uma contribuição a esta tarefa não menos que urgente.

O enfoque dado às trocas sociais neste trabalho surgiu da leitura de um dos capítulos do célebre livro de Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*, cujo título é “Trocar” (Cf. Foucault, 1998, p. 213). É nesta obra que Foucault introduz o termo grego *episteme* no vocabulário ocidental no sentido de solo comum dos saberes de uma época e cultura. Neste capítulo, o sexto, Foucault estuda a emergência do saber acerca da “Análise das riquezas” e sua pertinência à *episteme* de onde também emergiu a História Natural e a Gramática Geral. Estudando a troca social e algumas de suas vicissitudes, pois, seria possível tocar na *episteme* de nossa época e cultura?

As abordagens mais comuns sobre a manifestação da cultura popular conhecida como “festa de santo” ou “festa dos santos” se limitam, na maioria dos casos – naturalmente que há raras exceções – a uma abordagem folclorista, onde o observador se entrega a uma admirada e complacente descrição dos ritos e dos costumes que cercam estas manifestações culturais. A maioria das abordagens sobre estas manifestações culturais poder-se-ia chamar de análises afirmativas das festas de santo, no sentido marcuseano do termo (Cf. Marcuse, 1997).

No plano metodológico e expositivo as abordagens folcloristas e afirmativas – que, a propósito, se coadunam muito bem com a elevação destas manifestações culturais a uma mercadoria turística “*ready to hand*” – são carregadas de descrições, por vezes minuciosas, do modo como estas festas acontecem, quase sempre se dedicando ao caráter local, e geralmente a uma festa só. Enfim, tem-se insistido na descrição e se descurado da *compreensão* destas manifestações culturais. Um estudo a contrapelo das festas de santo pretendeu investir contra a abordagem meramente folclorista destas e contribuir para a tarefa de compreendê-las. Para tanto, é preciso pensá-las de modo menos positivista – pois, no final das contas, sob muitas capas encobridoras é o positivismo que se encontra na base da tradição folclorista – e buscou, mesmo do modo mais precário, situá-las na complexidade da sociedade contemporânea. Isso não pode prescindir, sob nenhum pretexto, de uma pré-compreensão da totalidade social na qual se encontram tais manifestações culturais, ou ainda, da “estrutura significativa” destas manifestações culturais, segundo a expressão de Lucien Goldmann (1967).

A escolha inicial por estudar as festas de santo decorreu do interesse do autor na “nova crítica do valor” e a centralidade que nesta vertente teórica radical assume o problema do fetichismo e da crítica categorial de uma sociedade produtora de mercadorias como uma sociedade estruturalmente fetichista. A partir da ótica de um dos autores mais significativos da nova crítica do valor, Robert Kurz, interessa pensar em formas de “des-mercantilização” do social como alternativas ao colapso das sociedades produtoras de mercadorias. No ensejo deste imperativo, entretanto, Kurz condena as formas “pré-capitalistas” de trocas não-mercantis (Cf. Kurz, 1997). Não discordo de Kurz, penso apenas que estas formas precisam ser repensadas com mais cuidado na América Latina e foi uma pequena parte desta tarefa que dei a

mim mesmo ao ingressar no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea. A tarefa era tomar as festas de santo como um exemplo emblemático de uma forma não mercantil de troca e, por conseguinte, de socialização, e em seguida, tirar algumas consequências disso.

No decorrer do trabalho que culminou nesta dissertação, porém, concluí que mais importante do que localizar a “antieconomia” destas festas é compreender como as *crenças* nos santos regulam as *trocas rituais* no interior destas. Se o fetichismo da mercadoria, esta patologia crônica das sociedades produtoras de mercadorias, é fundamentalmente uma patologia da troca social, as festas de santo seriam um espaço – geográfico e simbólico – privilegiado para se pensar uma diferente relação entre o fetichismo e as patologias da troca social relativamente *fora* do âmbito da troca mercantil. Mais do que isso: as festas de santo tornam possível perceber as fronteiras entre as trocas fetichistas religiosas e as trocas fetichistas seculares em suas dinâmicas próprias, suas diferenças, mas também em suas identidades de base. A questão, portanto, não era mais tanto “como as formas não-mercantis de trocas sociais nas festas de santo podem nos ajudar a entender o que significa des-mercantilizar o social”, mas antes, “como as festas de santo podem nos ajudar a entender o funcionamento dos mecanismos de crença fetichista próprios das sociedades produtora de mercadorias”. Havia ranços de romantismo folclorista naquela primeira formulação. Para realizar a dissertação a partir deste problema, ou ainda, para enfim colocar o problema em pé em suas bases devidas, foi imprescindível para mim uma leitura de algumas obras do filósofo e crítico cultural esloveno Slavoj Žižek, tanto quanto a reflexão sobre a cultura popular a partir de textos do crítico literário brasileiro Alfredo Bosi.

Ter como objeto de estudo as “festas de santo” trouxe-me uma grande dificuldade inicial e é chegado o momento de expô-la. Inicialmente pretendia levantar alguns dados regionais sobre estes fenômenos religiosos e festivos, entretanto, tive esta intenção frustrada. Não há qualquer instituição ou entidade que tenha se interessado em levantar dados sobre estas festas. Nem a Igreja Católica Oficial, cujos Arquivos da Cúria Metropolitana de Cuiabá, por exemplo, nada têm sobre elas, nem o Estado ou o Município, em cujos anuários estatísticos nada se encontra acerca destas manifestações tão comuns e altissonantes. Sequer há outra entidade

ou associação que preocupou-se em registrar, por exemplo, quantas festas de santo acontecem todos os anos em Cuiabá e em Mato Grosso, ou no Centro-Oeste. Entretanto, basta uma volta pelas ruas da cidade, em qualquer mês do ano, com um pouco mais de atenção, para ver os muitos anúncios e convites para os festejos de Santo Antônio, São Benedito, Santa Luzia, São Rafael e muitos outros.

Isso já é um elemento de minha pesquisa que me pôs a pensar: as festas de santo, variadas que são, dariam um enorme trabalho para uma pesquisa quantitativa regional, pois englobam desde uma pequena festa de Santo Antônio, envolvendo pouco mais de cem pessoas em um bairro periférico da capital de Mato Grosso, até uma festa que tornou-se um cartão postal desta cidade, como a de São Benedito, que ocorre na Igreja Nossa Senhora do Rosário, envolvendo dezenas de milhares de pessoas (Cf. Abreu, 2007), pois são ambas, igualmente, festas em homenagem a santos. Outra dificuldade: as festas são na maioria das vezes iniciativas de devotos, e vez ou outra, envolvem algum ato que requer a presença de eclesiásticos e ainda mais raramente, do Estado, algumas acontecem em afastados bairros periféricos, outras em zonas rurais remotas. Como e por que elaborar estatísticas sobre uma manifestação religiosa popular tão fugidia e heteróclita? Há alguns elementos para responder a esta questão no decorrer desta dissertação. O fato é que um esforço desta natureza excedia em muito os que me era requerido e precisei contornar esta primeira dificuldade.

Com efeito, eu não poderia fazer muitas considerações quantitativas, de cunho sociológico, sobre as transformações mais recentes nestas manifestações da cultura popular. Restaria, pois, estudá-las em seus aspectos mais gerais, sua lógica material e simbólica mais ampla. Dito isso, torna-se mais justificável a abordagem que se propôs neste trabalho.

No primeiro capítulo, intitulado *As Homologias do Fetichismo*, colocamos as linhas iniciais do problema do fetichismo, um conceito “bom para pensar” como o caracterizou Claude Lévi-Strauss. Não se buscou no fetichismo um mero conceito útil ou adequado para se pensar as festas de santo, ao contrário, percebeu-se neste termo-problema, desde sua origem, uma questão que punha no centro da discussão o problema da troca material e simbólica.

No segundo capítulo, *Fetichismo na Cultura e na Religião Popular*, buscou-se dar conta deste outro conceito-problema necessário para avançar o tema da dissertação que é o de cultura e o de religião popular. Cercado por disputas teóricas e práticas, estes conceitos nos colocam ainda mais no interior de nosso objeto em especial sem nos fazer descurar da totalidade social no qual este objeto emerge como fenômeno.

No terceiro capítulo, *Fetichismo e Regime de Troca nas Festas de Santo*, chegamos a pensar nas trocas propriamente ditas mantidas nas festas de santo, seus modos gerais de funcionamento e sua lógica própria, pensamos ser o capítulo mais denso do trabalho.

No quarto e último capítulo, *A Festa de São Benedito na Comunidade Sangradouro*, chegamos a uma festa em particular, no Município de Santo Antonio de Leverger, há cerca de 50 quilômetros de Cuiabá, para perceber no detalhe alguns traços do problema do fetichismo e das trocas sociais. Estivemos junto aos devotos de São Benedito na Comunidade Sangradouro durante vários dias do mês de junho de 2008, da preparação aos festejos propriamente ditos, recolhendo depoimentos, a maioria deles em entrevistas informais, durante nosso período de observação. A observação que fizemos renderia muitíssimo mais do que aparece neste capítulo, entretanto, limitamos a expor tão-somente o necessário para fazer avançar as questões por nós feitas de início. Registramos também algumas imagens que aparecem no decorrer deste capítulo.

Sem antecipar os argumentos que virão no decorrer dos capítulos, vemos em funcionamento nas festas de santo, em sua forma dita camponesa, bastante comum nos meios rurais ou com grande influência das culturas rurais, um circuito de trocas que coloca a festa em si mesma como parte de um ritual sagrado e não como parte profana deste, como é comumente defendido. A devoção fetichista, ou seja, a imputação de uma causalidade sobrenatural no fluxo causal dos acontecimentos, que caracteriza a devoção às imagens dos santos nestas formas de festa popular, torna o fetichismo a *ratio* da troca, sem a qual esta ficaria incompreensível.

É deste ponto de vista que a festa de santo nos salta aos olhos, pois ela se-nos coloca como um ponto privilegiado para pensar em uma patologia da troca social

descoberta pela primeira vez com toda clareza na obra de Karl Marx, que é o fetichismo da mercadoria, próprio de toda sociedade centralmente produtora de mercadorias. O fetichismo da mercadoria, em seus complexos mecanismos, que tomaram a atenção de toda a vida deste filósofo, é uma forma *secularizada* de fetichismo que, tal como na forma religiosa, consiste em uma crença que estrutura as trocas materiais e simbólicas.

Este trabalho, por conseguinte, tem o intuito de pensar o fetichismo e as trocas sociais, e com isto, colocar em questão aquilo que a modernidade capitalista considera comumente como sua força secular de propagação: a produção de mercadorias e a regulação de diversos campos sociais pela “lei” do valor.

Neste sentido, este trabalho não se afasta do esforço de construir uma auto-crítica profunda desta sociedade mesma, pois, se assim não fizermos, permanecemos, ao fim e ao cabo, impossibilitados de compreender o legado cultural religioso-popular-fetichista, pois, afinal, não percebemos o quão fetichistas ainda permanecemos.

Marx escreveu certa vez que um cristão, sem fazer uma auto-crítica do cristianismo jamais poderia julgar adequadamente o paganismo. Isto porque seu julgamento não passaria de uma exposição de seu próprio ponto de vista cristão, ou seja, seria apenas um “julgamento cristão” do paganismo. Sem uma auto-crítica severa e impiedosa do próprio cristianismo, os elementos pagãos que permaneceram na nova fé jamais poderiam ser criticados, e por consequência, superados.

Assim, do mesmo modo, sem uma crítica da sociedade produtora de mercadorias, a mais avançada formação social fetichista conhecida, se torna impossível qualquer análise mais fundamentada e profunda do fetichismo como um todo. Isto porque de um ponto de vista fetichista, o fetichismo se torna parcialmente invisível. É por isso que um verdadeiro conhecimento acerca do caráter fetichista de qualquer formação cultural deve ser sempre acompanhado de uma severa auto-crítica da sociedade produtora de mercadorias. Tiremos, pois – como dizia Jesus – a trave que está em nossos olhos.

## CAPÍTULO 1 – AS HOMOLOGIAS DO FETICHISMO

*“À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas.”*

Karl Marx, *O Capital*.

O termo fetichismo surge pela primeira vez na história do pensamento ocidental na reflexão de Charles de Brosses, em 1757, quando da preparação de seu livro, publicado três anos depois, *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*<sup>1</sup>. A obra de de Brosses, surgiu na esteira do Iluminismo francês ao mesmo tempo que lhe deu suporte. Quando a obra vem à tona, o Iluminismo francês se expandia rapidamente e, com ele, a crítica racionalista à religião.

Esta obra, segundo William Pietz<sup>2</sup>, cumpria três claros propósitos diante do Iluminismo nascente: o primeiro foi se tornar a fonte para uma designação mais precisa do que a que circulava então, *politeísmo*, para as religiões mais primitivas encontradas ao redor do mundo ocidental. O segundo propósito foi designar um modo de pensar primitivo que existe mesmo nas sociedades ocidentais quando os indivíduos pensam sem recorrer à razão científica. Portanto, um modo fraturado de pensar. A resultante destes dois propósitos se encontra no terceiro desígnio que o termo cumpriu diante do Iluminismo: ser o *outro* das luzes. O fetichismo era o modo *escuro* do pensar, o irracional, o modo *negro* de pensar que se contrapunha ao *esclarecimento*.

---

<sup>1</sup> *Do culto dos deuses-fetiches ou Paralelo entre a religião egípcia antiga e religião atual dos negros*, foi publicado anonimamente em 1760, em Genebra, após ter sido recusado pela Academia Francesa de Belas Letras, em 1757.

<sup>2</sup> Para a discussão das origens do fetichismo como categoria do pensamento ocidental, baseio-me em Pietz (2005) vez que quase toda a literatura sobre assunto se remete aos trabalhos contidos neste volume.

Mas antes de atingir este ponto culminante, o termo fetichismo e sua raiz, fetiche, passaram por um longo trajeto. Este trajeto é crucial para se compreender o posterior desenvolvimento multidisciplinar do fetichismo como idéia-problema para o pensamento social e cultural contemporâneo.

## AS ORIGENS DO FETICHE

O termo fetichismo e seu radical, fetiche, foi resultado de um contato entre culturas. O termo fetiche vem da palavra portuguesa *feitiço* e do termo pidgin *fetisso*. Estas palavras foram utilizadas inicialmente no contato dos navegadores portugueses na costa da África Ocidental no século XV e XVI, sobretudo Gana e Nigéria, quando aqueles se depararam com as práticas religiosas e mágicas dos nativos. Afrancesado, o termo retorna ao português como *fetiche*. Em algumas enciclopédias o termo permanece derivado de feitiço, sendo grafado como *feiticismo*.<sup>3</sup>

Os portugueses chamaram as práticas religiosas e mágicas dos africanos nativos de *feitiços*. O termo adveio provavelmente de *factitius* que quer dizer feito pela mão do homem, artificial (Lalande, 1999, p. 399). Os feitiços, como os chamavam os portugueses, eram, fundamentalmente, objetos aos quais os africanos atribuíam poderes mágicos, como amuletos, talismãs, etc. O termo feitiço já fazia parte do vocabulário dos portugueses que atracaram na costa Ocidental da África, assim como *feitiçaria*, *idolatria* e *magia*. Estes termos e suas significações estão bastante presentes no universo cristão. Ao longo do Velho Testamento, por exemplo, se encontram diversas narrativas sobre o combate de Jeová (lavé) e seus profetas contra os falsos deuses, os deuses fraudados e fraudadores, ou seja, artificiais e fabricados pela falha mão humana. Bastaria acentuar a importância do primeiro mandamento de Jeová entregue a Moisés no Monte Sinai, para demonstrar a força da cultura hebréia contra a fetichização na defesa do monoteísmo:

Não farás para ti imagem esculpida, nem figura alguma do que há em cima no céu , nem embaixo na terra, nem nas águas embaixo da terra. Não te encurvarás diante delas nem as

---

<sup>3</sup> Como em “FEITICISMO” na ENCICLOPEDIA Luso-brasileira de Cultura. Vol. 8. Lisboa: Verbo, 1967, p. 510-511.

servirá; porque eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam. (Êxodo, 20.4-5 )

No Novo Testamento, por sua vez, encontramos no Livro do Apocalipse imagens da condenação aos idólatras e magos de toda ordem. Em verdade, lê-se em Apocalipse 22.15 que: “Ficarão de fora [da cidade santa, a Nova Jerusalém] os cães, os feiticeiros, os adúlteros, os homicidas, os idólatras, e todo o que ama e pratica a mentira.”

Seria interessante nos concentrar nesse versículo com mais atenção. Em sua escrita original grega, lê-se que ficarão de fora os κυνεζ (cães), os φαρμακοι (feiticeiros), os πορνοι (impuros), os φαρνεις (assassinos) e os ειδωλολατραι (idólatras). Chamamos a atenção para as palavras gregas φαρμακοι e ειδωλολατραι. θαρμακοι, transliteralmente *fárhmakoi*, tem a mesma raiz semântica de *fárhmakon* que quer dizer, ao mesmo tempo, veneno e remédio, ou em termos contemporâneos, “droga”. Os feiticeiros seriam, falando grego, “fármacos”, preparadores, fazedores. Em latim, diríamos, inventores de *factitius*. Já os idólatras, ειδωλολατραι, transliteralmente, *eidololátrhai*, seriam aqueles que acreditam em ειδος, aquilo que, para os gregos, se “via com a mente”, um termo que se encontra na raiz da palavra idéia<sup>4</sup>. É algo que foi visto e que impressionou por suas formas.<sup>5</sup>

De algum modo, na maneira de pensar do católico português, e também do protestante holandês, as práticas dos africanos eram por vezes concebidas como feitiçaria, por vezes como idolatria. Uma certa interpretação negativa destas práticas faziam parte do universo cristão e por isso estas foram duramente negadas pela Igreja ao longo de sua história. A referência aos objetos sagrados dos africanos como *factitius* ressoava na cultura cristã ibérica a acusação da artificialidade, da construção manual e, portanto, humana e grosseira da divindade.<sup>6</sup> Também em sentido mais severo, a mentalidade cristã medieval condenava com veemência as

---

<sup>4</sup>Cf. NOVO Testamento Trilíngue. *Grego – Português – Inglês*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

<sup>5</sup> “O substantivo ειδος significa o conceito da ação e é um substantivo *infectum* por oposição a ιδεα, substantivo aoristo. A tradução mais coerente dessa palavra deriva da tradução latina “species” – “aspecto exterior (visível com os olhos da mente), forma própria de algo, aparência”, daí “beleza”, e em latim “forma”, de onde temos os derivados “formoso, formosura.”(Murachco, 1998, p. 10).

<sup>6</sup> Para uma longa reflexão sobre o uso do termo *factitius* e *Artificialis* no mundo cristão latino, (Cf. Pietz, p. 34 e ss.).

práticas mágicas de culturas pré-cristãs, que eram apenas, e com muita dificuldade, toleradas quando dispersas na própria cristandade.<sup>7</sup>

É esta mentalidade, ainda bastante presente nos navegadores portugueses, que vemos se confrontar com seu outro, com uma mentalidade que dá outro estatuto aos objetos de seu mundo cultural e material. Os objetos, para os fetichistas, era alvo de muitos e variados encantamentos e magias, enquanto que para os europeus, essa visão estava bloqueada por certos valores do universo cristão e da Igreja.<sup>8</sup>

Poderíamos concluir que este seria o principal vetor na rota de colisão cultural entre europeus e africanos, de onde resultou o termo fetiche e mais tarde uma teoria do fetichismo? Isto seria tão redutor quanto afirmar que a principal razão da colonização ibérica na América do Sul tenha sido aumentar o número de almas convertidas ao cristianismo.

Segundo a análise de Willian Pietz, também foi de vital importância, senão o principal vetor, o choque entre as diferentes formas de pensar e de se relacionar com as coisas dos europeus e dos africanos. E isso não exclui de modo algum os aspectos religiosos e culturais, antes os pressupõem. Nesta altura, é preciso sublinhar o caráter exploratório e comercial das viagens portuguesas à costa africana.<sup>9</sup> Para a lógica mercantil, as coisas possuem valor quando mobilizadas para a troca que, nesta operação, visa a obtenção de ganho monetário. Com a ascensão da livre empresa, a lógica mercantil se reforça e ganha seu principal sustentáculo. As coisas, os objetos com os quais os indivíduos e grupos constroem seu mundo

---

<sup>7</sup> As origens das festas de santo podem ser encontradas em práticas pagãs, gradualmente incorporadas aos rituais cristãos.

<sup>8</sup> "All cases of Fetichism, when examined, show that the worship is paid to an intangible power of spirit incorporated in some visible form, and that the fetish is merely the link between the worshipper and the object of his worship. Any definition therefore which takes no account of the spiritual force behind the material object is seen to be incomplete and superficial, as it ignores the essential conception of the worship." [Todos os casos de fetichismo, quando examinados, mostram que o culto é prestado a um intangível poder espiritual incorporado em uma forma visível, e que o fetiche é meramente o elo entre o prestador e o objeto de sua prestação. Qualquer definição, por conseguinte, que não leve em conta a força espiritual por trás do objeto material aparece como incompleta e superficial, já que ignora a concepção essencial de prestação.] (Haddon, 2005, p. 70). (traduzi)

<sup>9</sup> Sobre isso, escreveu M. Izard: "A partir do momento em que entra em questão o comércio com a costa continental [da África] e a América, é preciso que se tenham em conta as características específicas da colonização portuguesa. Ela se baseava na idéia de um monopólio real do comércio, cedido a concessionários por prazos e regiões bem determinados. A carta de 1466 garantia aos habitantes o direito ao comércio com a "Guiné de Cabo Verde", ou seja, com a costa até o cabo Mesurado. Mas, em 1514, as Ordenações Manuelinas proibiram viajar à Guiné sem licença e, mais ainda estabelecer-se ali." (Izard *IN* Niane, 1988, p. 332).

cultural e material, são principalmente matéria-prima da produção que, ao final do ciclo, visa a obtenção de lucro.

Com exemplos da literatura de viagens produzida na época, Pietz demonstra que os europeus se espantaram ao perceber o grande valor que os africanos davam a certos objetos-fetiches, tidos para eles como sem valor algum, como pequenos pedaços de madeira ou pedra esculpida, que os negros usavam como amuletos, e o desdém que estes exibiam em relação ao ouro, abundantes naquelas paragens, e que cegavam as vistas dos navegadores europeus (Pietz, 2005, p. 70). O que ocorreu, então, é o contato de diferentes sistemas de valores, de uma cultura a outra. Os europeus, ainda que muito lucrassem ao trocar objetos de ouro por bugigangas qualquer, sem discussão ou qualquer negociação, não eram capazes de compreender o papel que os objetos-fetichismo desempenhavam naqueles sistemas de valores culturais e materiais. Parecia aos europeus que “Assim como os negros parecem ter superestimado o valor econômico dos objetos de quinquilharia, eles também davam a estes um valor religioso” (Pietz, 2005, p.71)<sup>10</sup>.

De qualquer modo, ao longo dos séculos XV a XVII foi produzida uma considerável literatura a partir de viagens à costa da África, onde eram descritas as práticas de adoração e devoção aos “deuses fetiches”<sup>11</sup>. A partir do século XVII essa literatura é retomada pelos iluministas europeus como referência negativa. Ou seja, os relatos dos viajantes das costas africanas são tomados como a demonstração cabal do primitivo, do atrasado, do negativo da vida civilizada, européia. Os nativos africanos primitivos – pensavam os europeus – tinham um déficit de compreensão racional e científica, sendo por isso incapazes de compreender as relações de causa e efeito, e portanto, de compreender o real valor dos objetos (Pietz, 2005, p. 73).

O fetichismo, como dito, surgido na obra de Charles de Brosses, no século XVIII, foi parte deste repertório iluminista de entronização da razão, e, também como brevemente exposto, deu-se centralizando esta razão perfeita de maneira altamente adequada à ascensão da burguesia e sua visão mercantil do mundo das coisas.

Segundo de Brosses, o fetichismo em geral era toda religião que tinha por objeto o culto de animais ou seres inanimados.<sup>12</sup> Correntemente mencionada na literatura

---

<sup>10</sup> [“Tout comme les Noirs semblent avoir surestimé le valeur économique des objets de pacotille, ils leur donnaient également une valeur religieuse”] (traduzi).

<sup>11</sup> O termo costumava aparecer assim, como consta ainda na obra de Charles de Brosses, adjetivado.

<sup>12</sup> Para uma extensa e instigante análise desta obra de Brosses, Cf. (Pietz, 2005, p. 117 e ss.)

antropológica, a obra de de Brosse sistematizou os preconceitos etnocêntricos dos comerciantes europeus em uma teoria mais ampla da religiosidade. Figurando na etapa mais primitiva das formas de religiosidade humana, no entender deste autor, estavam os fetichismos.

É neste sentido que também aparece o fetichismo, como etapa primitiva do pensamento religioso, na obra de August Comte, pai do positivismo francês. (Cf. Comte, s.d., p. 16-17)<sup>13</sup>.

## MARX: O FETICHISMO DA MERCADORIA

Um filósofo alemão de tamanha importância quanto Friedrich Hegel ainda fazia ressoar no século XIX em alto volume o etnocentrismo dos críticos franceses da religião africana. “Para Hegel, a cultura africana do fetiche representa a última instância precedente à História; o fetiche está em efeito nestes objetos do Espírito que falhavam em aderir à idéia, e que por isso não experimentavam a negação e a *aufhebung* (negação superadora) de uma verdade que não seja a da própria materialidade” (Pietz, 2005, p. 12)<sup>14</sup>.

Uma virada bastante significativa se dará quando, por intermédio dos alunos críticos de Hegel, à esquerda, se voltaram as armas da crítica não para as culturas arcaicas, mas para os próprios europeus. Quando se estiolou a força da crítica da religião - que de uma crítica às religiões dos outros passou a ser uma crítica do cristianismo, como em Ludwig Feuerbach<sup>15</sup> - passou-se para uma crítica da política.

---

<sup>13</sup> Sobre o fetichismo dirá Comte: “A mais imediata e a mais pronunciada dessas formas [teológicas] constitui o fetichismo propriamente dito, que consiste sobretudo em atribuir a todos os corpos exteriores uma vida essencialmente análoga à nossa, mas quase sempre mais enérgica, em virtude de sua ação geralmente mais poderosa”.

<sup>14</sup> [“Pour Hegel, la culture africaine du fétiche représentait l’ultime instant précédant l’Histoire; le fétiche était en effet cet objet de l’Esprit qui avait échoué à joindre à l’Idée, et qui ne faisait donc jamais l’expérience en négation et *aufhebung* d’une vérité autre que celle de sa propre matérialité.”] (traduzi). Portanto, para Hegel, os africanos não poderiam produzir uma História propriamente dita, tampouco cultura, já que seus modos de vida ficavam intrinsecamente ligados a suas próprias naturezas, como Pietz mostra na seqüência do texto citado.

<sup>15</sup> Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi um eminente filósofo materialista alemão, cuja crítica da filosofia da religião de Hegel e cuja obra crítica sobre o cristianismo o tornaram um influente pensador, sobretudo seu clássico *A Essência do Cristianismo*. Sua tese principal, que muito influenciou os jovens Marx e Engels é que as religiões são essencialmente as projeções sociais *alienadas* dos homens, que não reconhecem estas projeções como tais, mas como objetos do estranhos a eles, como alteridades.

A crítica do céu passou a ser a crítica da terra, nas agudas palavras do jovem Marx.<sup>16</sup> As categorias utilizadas para se construir as alteridades primitivas e, portanto, para formar as auto-referências identitárias do Iluminismo, passam a ser utilizadas *contra* o próprio Iluminismo. É quando o termo fetichismo, de um modo de referir-se, etnocentricamente<sup>17</sup>, como visto, às religiões concebidas como primitivas, passa a ser uma categoria de *crítica social*. Esta virada se dará, principalmente e profundamente, com Marx, nos meados do século XIX. Ela pode ser lida, por exemplo, num dos primeiros artigos de Marx, onde este ironiza o excessivo zelo dos legisladores prussianos em proibir pobres camponeses de se apropriarem de madeira e de lebres em florestas abertas.

Os *selvagens* de Cuba achavam que o ouro era o *fetichismo dos espanhóis*. Organizaram uma festa em honra do ouro, cantaram à volta dele e depois lançaram-no ao mar. Se os selvagens de Cuba tivessem assistido à sessão dos estados provinciais da Renânia, não teriam achado que a *lenha* é o *fetichismo dos renanos*? Porém, uma sessão posterior ter-lhes-ia ensinado que com o fetichismo se combina também a zoolatria, e os selvagens de Cuba teriam lançado as *lebres* ao mar, para salvar os *homens* (Marx, [1842] *Apud* Jappe, 2006, p. 215).

Este, contudo, ainda é o jovem Marx que pouco acrescentou ao sentido hegeliano do termo fetichismo e de sua concepção de religião primitiva. Demoraria muitos anos até que Marx elaborasse sua crítica da economia política, na sua *magnum opus*, *O Capital*. Mesmo neste contexto teórico diverso, encontraremos em posição central o que ele chamou de *fetichismo da mercadoria*, no primeiro livro de *O Capital*. Interessante notar que o título da seção dedicada ao fetichismo da mercadoria é *fetichismo da mercadoria: seu segredo*. Traduzindo o título original um tanto ao pé da letra, teríamos o seguinte: “O Caráter de Fetichismo da Mercadoria e seu

---

<sup>16</sup> “A tarefa da história, desta forma, depois que o mundo da verdade se apagou, é constituir a verdade deste mundo. A imediata tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se na crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política.” (Marx, 2003, p. 46, grifos do autor).

<sup>17</sup> “Etnocentrismo é uma visão de mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc. Perguntar sobre o que é etnocentrismo é, pois, indagar sobre um fenômeno onde se misturam tanto elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos.” (Rocha, 1994, p. 7.)

segredo” (*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*).<sup>18</sup> O fetichismo, ou o caráter de fetiche da mercadoria, portanto, poderia ser descoberto, desvendado. Seu mistério e sua paranormalidade poderiam ser trazidos à consciência. Neste ponto nos perguntamos: porque Marx utiliza este termo e qual é a *crítica social* que este uso implica? Como pode o mistério deste fetiche da mercadoria ser desvendado?

No Prefácio à primeira edição de *O Capital* (1867) Marx afirma que a análise do valor é a mais elementar e a mais difícil de ser realizada. A forma-valor, em seu caráter abstrato, é o fundamento da estrutura das sociedades capitalistas. Até então, realizou-se uma análise aproximada da complexidade desta estrutura por parte da Economia Política Clássica, mas a das unidades abstratas elementares desta estrutura, a saber, a mercadoria e o valor, ainda não foi realizada, segundo Marx. “Por quê?”, se perguntava ele. “Porque o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar que a célula do corpo” (Marx, 1988a, p. 130). Esta análise *celular e microscópica* é, por conseguinte, tanto a mais fácil (pois abstrata e elementar) quanto a mais difícil (pois é de difícil visualização num estágio avançado das sociedades burguesas)<sup>19</sup>. É por esta análise que começa Marx em *O Capital*.

A mercadoria, diz Marx no primeiro capítulo, tem duplo aspecto. Em primeiro lugar, toda mercadoria tem algum tipo de qualidade útil. Sendo esta qualidade útil ou o atendimento de uma necessidade vital ou de um desejo qualquer, a mercadoria tem uma utilidade ou característica desejável intrínseca.<sup>20</sup> A isso Marx, acompanhando Aristóteles, dá o nome de *valor de uso*.

O valor de uso de um objeto está fundado em sua qualidade, por isso, é essencialmente qualitativo. Para a formação disto que chamamos mercadoria, todavia, precisamos entender como podem estes produtos ser trocados. Daí o segundo aspecto, ou o segundo fator da mercadoria: seu valor de troca. Até então, estes dois conceitos da Economia Política, muito conhecidos, tinham sido pensados de forma equivocada, como Marx o demonstra. O que dá valor de troca à mercadoria não são e não podem ser suas qualidades intrínsecas. O que faz uma mercadoria ser trocada por outra, como se equivalentes fossem, é um terceiro fator que torna

---

<sup>18</sup> Para minhas considerações sobre os textos originais de Marx, baseio-me em (Marx, 1998).

<sup>19</sup> “Para a sociedade burguesa, a forma celular da economia é a forma de mercadoria do produto do trabalho ou a forma do valor da mercadoria” (Marx, 1988a, p. 130).

<sup>20</sup> “A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa.” (Marx, 1988a, p 165).

possível uma triangulação que faz surgir a troca. “Deixando de lado o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade que é a de serem produtos do trabalho”(1988a, p. 167).

O trabalho aplicado na coisa, tanto quanto a coisa em sua característica de valor de uso são qualitativos. Portanto, impossíveis de serem comparados sem um referencial externo que os meça. No processo de criação da mercadoria temos de um lado a coisa útil e, de outro, o trabalho útil, ambos qualitativos, que sofrem um processo de *abstração*. Ou seja, no processo de formação da mercadoria tanto a utilidade da coisa, quanto o trabalho nela empregados são abstraídos *para e pelo* processo de troca mercantil. Nas palavras de Marx: “Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos nele representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato” (1988a, p. 168).

Assim, com efeito, no processo de produção são abstraídos, essencialmente, as qualidades dos objetos e do trabalho humano. Os objetos (simbólicos e/ou materiais) se transformam em mercadorias, ou seja, em portadoras de “valor” e a atividade humano em trabalho abstrato doador de “valor”. Eles se transformam respectivamente e numa relação mútua, em mercadoria e em trabalho abstrato (trabalho, ele próprio, metamorfoseado em mercadoria). A mercadoria, essa forma molecular da sociedade capitalista, aparece nesta duplicidade, como forma natural e como forma de valor (1988a, p. 176). Essa forma dupla com a qual se mostra a mercadoria, a rigor, diz-nos Marx, não é *da* mercadoria. “Caráter duplo da mercadoria”, isso é uma forma abreviada de dizer que a mercadoria é um “objeto de uso” e um “valor”. Este último, o valor, é algo jamais constante no objeto, “porém sempre apenas na relação de valor ou de troca com uma segunda mercadoria de tipo diferente. No entanto, uma vez conhecido isso, aquela maneira de falar não causa prejuízo” (1988a, p. 188). Vemos, assim, que o valor, conforme o desvenda Marx, é algo atribuído e não constituinte da coisa.

Na última subseção do capítulo um Marx tratará de uma “mística” que cerca a compreensão que se tem da mercadoria como forma elementar. Quanto ao seu aspecto de objeto de uso, ela é trivial. Fruto da ação humana, qualitativa, ela não

desperta grandes questionamentos, nem esconde segredo algum. Mas quando o objeto de uso aparece como mercadoria, segundo Marx, ele se torna extremamente complicado e cheio de “sutileza metafísica e manhas teológicas” (1988a, p. 197).

O misticismo da mercadoria não provém de seu valor de uso e certamente nem daquilo que lhe concede tal valor de uso, a saber, o trabalho concreto empregado em sua feitura (Marx, 1988a, p. 197-198).<sup>21</sup> “De onde provém, então”, pergunta Marx, “o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria?”. E responde: “Evidentemente, dessa forma mesma” (1988a, p. 198). Ou seja:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (1988a, p. 198).

Conclui então Marx que:

...a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo fetichismo que adere aos produtos de trabalho tão logo são produzidos como mercadoria, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.(1988a, p. 198-199)

---

<sup>21</sup> Nesta altura é preciso acentuar o equívoco de alguns críticos apressados do marxismo que acusam Marx de não haver atentado para as idiossincrasias do consumo, do apelo da propaganda de massa, etc., e a importância destes fatores no capitalismo tardio. Em verdade, Marx apenas não constrói o fundamental de sua crítica por esse ângulo. De seu ponto de vista, tanto a fantasia do desejo quanto a necessidade mais básica fazem parte da qualidade do objeto e, desse ponto de vista, não interferem em nada sua análise da forma-valor.

Vemos, assim, que o fetichismo da mercadoria em Marx, foi resultado de uma *analogia* com a crítica da religião, todavia, os fetichistas, no conceito analógico criado por Marx não são religiosos, mas sim aqueles que habitam a região das abstrações objetivamente necessárias da forma mercantil. Assim como os fetichismos religiosos, por conseguinte, o fetichismo da mercadoria não é um fenômeno exclusivo da consciência. Não se trata de algum tipo de falsa consciência, erro ou ilusão de percepção subjetiva. O fetichismo da mercadoria adere, “cola” (*anklebt*) nas relações sociais tão logo elas se estabeleçam como relações mercantis. São, portanto, objetivas, sociais<sup>22</sup>.

Não deixa de ser irônico o fato de que Marx enfim desvendara, de maneira bastante racional a irracionalidade e, analogicamente, como aludido acima, o fetichismo dos mercadores europeus que atracaram na costa da África. Neste ponto seria pertinente anotar o que disse Maurice Godelier sobre a questão do fetichismo em Marx:

En el contexto del marxismo, la noción tan trillada de fetichismo de la mercancía nunca se há analizado com demasiado rigor. (...) Esto es muy importante pues el fundamento del fetichismo de las mercancías no es la conciencia que se aliena de sí misma em sus representaciones. Es la realidade la que que la aliena em su representación. La conciencia no se aliena a sí misma em la representación, no es el sujeto el que se pierde em su objeto, diríamos que la relación mercantil es la que no puede encontrar em la conciencia espontánea las representaciones que le corresponden (Godelier, 1974, p. 164-166).

Vemos, pois, que no contexto da compreensão do processo de fetichismo, a questão da ideologia também ganha uma profunda reformulação. Terry Eagleton, citando Žižek, tocou precisamente neste ponto quando escreveu o seguinte:

Uma forma tradicional da crítica à ideologia admite que todas as práticas sociais são reais, mas que as crenças utilizadas para justificá-las são falsas ou ilusórias. Mas, segundo Žižek, essa oposição pode ser invertida. Pois *se a ideologia é ilusão, então é uma ilusão que estrutura nossas práticas sociais*; e dessa maneira *a falsidade está naquilo que fazemos não necessariamente naquilo que dizemos*. (...) Em outras palavras,

---

<sup>22</sup> Como se verá adiante, o fetichismo da mercadoria é distinto do fetichismo religioso em face de sua radical “objetividade” e pelo seu consequente caráter “reflexivo”.

a ideologia não é apenas uma questão a respeito daquilo que penso acerca de uma situação; ela está de algum modo inscrita nessa mesma situação. De nada adianta lembrar a mim mesmo que sou contra o racismo quando me sento em um banco no parque onde se lê “só para brancos”; ao sentar nele, apoiei e perpetuei a ideologia racista. A ideologia, por assim dizer, está no banco, não em minha cabeça.” (Eagleton, 1997, p. 47, grifei).<sup>23</sup>

Em suma, quando aparece a mercadoria à luz do dia, ela é um fantasma em cuja constituição aparente de mera coisa desaparece a relação social que a engendrou. Marx também utiliza o termo fetichismo para se referir a outros processos econômicos da sociedade burguesa. No terceiro livro de *O Capital*, por exemplo, Marx dirá que “No capital portador de juros, a relação-capital atinge sua forma mais alienada e mais fetichista” (Marx, 1988b, p. 278). Isto porque aí, no capital portador de juros, aparentemente, o dinheiro produz a si próprio, se reproduz, como se fosse uma célula em processo de mitose. Esta seria a aparência fetichista do dinheiro. Mas todos esses outros sentidos estão interligados ao fetichismo da mercadoria, dada sua originalidade nas formas de socialização desta sociedade.

Muito mais do que um apêndice da teoria do valor, ou mesmo uma provocação terminológica, a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx é central para a compreensão de importantes aspectos de sua crítica das sociedades capitalistas. O “fetichismo deve ser entendido”, escreveu com acerto um economista contemporâneo, “como [a] essência de todo o sistema econômico de Marx, como um elemento-chave que permite diferenciar seu método do método dos economistas clássicos” (Pires, 1999, p. 141).

Vemos que, para Marx, o fetichismo da mercadoria é uma distorção constitutiva da socialização promovida pelo mercado generalizado e, portanto, podendo esta ser deduzida analiticamente da própria forma-mercadoria, como o faz Marx no *O Capital*.<sup>24</sup> Podemos detrair disso que há uma relação bastante profunda compreendida e exposta por este filósofo entre o regime de trocas e as formas de auto-compreensão social.

Há dois desenvolvimentos a partir do conceito marxiano de fetichismo da mercadoria em sua teoria do valor que merecem ser lembrados. Em Walter

<sup>23</sup> Este ponto é central para o encaminhamento dos problemas desta dissertação.

<sup>24</sup> Para um importante e profundo estudo sobre o conceito crítico de fetichismo da mercadoria em Marx, Cf. Rubin, 1980.

Benjamin, em primeiro lugar, a teoria do valor cede espaço ao desenvolvimento de uma abordagem estética (no sentido mais original do termo) onde Benjamin explora o “valor de exposição” dos objetos e sobretudo das mercadorias. Um dos pouquíssimos pensadores influenciados pelo marxismo que conheciam Freud e a psicanálise no princípio do século, Benjamin provavelmente deu um novo sentido para a expressão “fetichismo da mercadoria” de Marx, acentuando com esta expressão o caráter de aparência fantasmagórica da mercadoria em sua exibição pública. Rolf Tiedemann escreveu com bastante pertinência sobre este tema na Introdução à Edição alemã do trabalho das *Passagens* de Walter Benjamin:

O destino da cultura do século XIX nada mais era do que precisamente seu caráter de mercadoria que, segundo Benjamin, se manifestava nos “bens culturais” como *fantasmagoria*. A própria mercadoria é fantasmagoria, ilusão, engano, nela o valor de troca ou a forma-valor oculta o valor de uso; fantasmagoria é o processo de produção capitalista em geral que se apresenta aos homens que o realizam como o poder da natureza.(...) A noção de fantasmagoria reiteradamente utilizada por Benjamin parece ser apenas uma outra palavra para designar o que Marx chamava de caráter fetiche da mercadoria; ademais, uma palavra que se encontra no próprio Marx. (Tiedemann *In* Benjamin, 2007, p. 23)

O autor adverte, entretanto:

O que interessava a Benjamin na cultura não era, porém, o conteúdo ideológico que a crítica da ideologia revela em sua profundidade, e sim sua superfície ou lado externo que contém ao mesmo tempo ilusão e promessa (Tiedemann *In* Benjamin, 2007, p. 24).

O fetichismo da mercadoria, que Benjamin enfatizava, pois, era a fantasmagórica aparência estetizante do desfile das mercadorias nas vitrines e nas ruas, nas passagens e, diríamos hoje, nas televisões e no ciberespaço.

A partir do conceito benjaminiano de fantasmagoria e do fetichismo da mercadoria como sua forma de aparência e de “exposição”<sup>25</sup> poderemos ser levados ao conceito de “espetáculo” de Guy Debord. Em Debord é mais explícito o vínculo entre o conceito marxiano de valor e sua crítica da espetacularização da cultura e da

---

<sup>25</sup> Sobre a noção de “valor de exposição” ou “exibição” contraposto ao valor de culto das obras de arte, Cf. Benjamin, 1975.

política. O espetáculo, como “relação social mediada por imagens” (Debord, 2004, p. 14), é, como o diz textualmente Debord, “o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem” (Debord, 2004, p. 25). Portanto, a lógica do valor está acumulada e sublimada na espetacularização do social, sendo esta sua mais fundamental raiz. Anselm Jappe, numa obra extremamente esclarecedora sobre Debord, marca de modo inequívoco essa raiz:

A “imagem” e o “espetáculo” de que fala Debord devem ser entendidos como um desenvolvimento posterior da forma-mercadoria. Têm em comum a característica de reduzir a multiplicidade do real a uma única forma abstrata e igual. De fato, a imagem e o espetáculo ocupam, em Debord, o mesmo lugar que a mercadoria e seus derivados ocupam na teoria marxiana. (Jappe, 1999, p. 35-36)

## FREUD: O FETICHE COMO DESVIO OBJETAL

O fetiche e o fetichismo são conceitos importantes também para a psicanálise, embora o uso do termo e o estudo dos sintomas a que estes se referem não tenham começado com a psicanálise nem sejam exclusivos dela.<sup>26</sup> Atribui-se a introdução desta expressão em psiquiatria a Alfred Binet. Sigmund Freud, o pai da psicanálise, teria se aprofundado no exame de suas causas e sintomas e as inserido no quadro maior de sua teoria do inconsciente e do complexo de Édipo.

Freud escreveu pela primeira vez sobre o assunto em seus *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, de 1909. Nesta obra, o fetichismo aparece como uma substituição imprópria do objeto sexual, ou seja, o fetiche aparece como um desvio realizado pelo sujeito em relação ao objeto sexual adulto normal. Segundo Freud:

O substituto do objeto sexual geralmente é uma parte do corpo (os pés, os cabelos) muito pouco apropriada para fins sexuais, ou então um objeto inanimado que mantém uma relação demonstrável com a pessoa a quem substitui, de preferência

---

<sup>26</sup> “Perversion sexual en la que el interés erótico de un modo exclusivo o predominante en una parte del cuerpo (seno, nalgas, pectorillas, muslos, ojos, cabellos, manos, etc.), o de la ropa o prendas interiores (camisa, pantalón, medias), o con menos frecuencia en el calzado, los guantes, etc. Se observa sobre todo en individuos del sexo masculino. Es más corriente en neurópatas, tímidos, angustiados, psicasténicos y esquizofrénicos. Parece derivarse de un reflejo condicionado en relación con las primeras revelaciones sexuales de la infancia; por eso es útil la exploración psicoanalítica.” (Aubin, 1967, p. 274).

com a sexualidade dela (um artigo de vestuário, uma peça íntima) (Freud, 2002, p. 32).

Freud, assim como Marx, justifica o uso da analogia com a expressão que designou as religiões africanas nativas: “Comparou-se esse substituto, não injustificadamente, com o fetiche em que o selvagem vê seu deus incorporado” (Freud, 2002, p. 32).

Segundo Freud, ainda neste texto, o desvio do objeto sexual normal é, até certo grau, próprio do amor e de seus estágios de enamoramento quando o alvo sexual se mostra inatingível ou em posição de difícil acesso ao sujeito. No amor romântico é comum que aquele corteja alegue se satisfazer com um perfume, uma peça de vestuário ou uma imagem da criatura amada. O fetichismo, neste contexto, se torna patológico quando o desvio se fixa. Embora tenha afirmado que “nenhuma outra variação da pulsão sexual nas raias do patológico merece tanto nosso interesse quanto essa, dada a singularidade dos fenômenos a que dá lugar”, Freud volta poucas vezes ao longo de sua obra ao problema do fetichismo.

No livro de 1909, havia esclarecido pouco acerca das causas do fetichismo nem porque eram eleitos tais e tais objetos e não outros. Acrescentou uma série de notas a este livro ao longo dos anos seguintes acerca destas questões e publicou, em 1927, um artigo dedicado especialmente ao tema. No artigo *Fetichismo* Freud retoma, aprofunda e sustenta a tese de que o fetiche ocorre em face da substituição inconsciente do pênis feminino por um objeto outro.

Na primeira infância, segundo Freud, o menino depara-se com uma verdade angustiante cuja reação lhe marcará por toda vida adulta: a ausência do pênis feminino. Uma verdade angustiante em face das implicações que acarreta: também o menino que descobre tal evidência se vê suscetível da castração que acredita ter ocorrido com a mulher.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>“E é nessa medida que o interesse psicológico do conceito desembocará num interesse epistemológico. Duas concepções contraditórias serão de fato justapostas. Por um lado, sobrevive a crença na ausência do pênis feminino, isto é, a evidência da percepção inicial. Por outro lado, a existência do pênis da mulher é renegada. Justaposição de crenças intolerável para a lógica e no entanto concebível aos olhos do inconsciente dominado pela “lógica” paradoxal do “processo primário”. (Kaufmann, 1999, p. 207).

Assim, o menino rejeita tal fato evidente. E o faz incorporando em seu psiquismo tal rejeição, providenciando inconscientemente um pênis feminino imaginário, o fetiche. Nas palavras de Freud:

O que sucedeu, portanto, foi que o menino se recusou a tomar conhecimento do fato de ter percebido que a mulher não tem pênis. Não, isso não podia ser verdade, pois, se a mulher tinha sido castrada, então sua própria posse de um pênis estava em perigo, e contra isso, ergueu-se em revolta a parte de seu narcisismo que a Natureza, como precaução, vinculou a esse órgão específico. (...) No conflito entre o peso da percepção desagradável e a força de seu contradesejo, chegou-se a um compromisso, tal como só é possível sob o domínio das leis inconscientes do pensamento – os processos primários. Sim, em sua mente a mulher teve um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi indicada como seu substituto, por assim dizer, e herda agora o interesse anteriormente dirigido a seu predecessor.” (Freud, s.d., p. 156-157).

Diante dessa experiência angustiante – pela qual, todavia, todo homem passa – de se deparar com a verdade da castração e de sua iminência, há três caminhos, no entender de Freud. A primeira é a homossexualidade: a negação da mulher como alvo sexual e sua identificação com ela. A segunda é o fetichismo que torna, por intermédio do desvio fetichista, as mulheres “toleráveis como objetos sexuais” (Freud, s.d., p. 157) e a terceira é a aceitação da castração como possibilidade no interior do complexo de Édipo.

O fetichismo, portanto, coloca o sujeito a meio caminho, numa ambígua relação, em face de um certo objeto de alta importância psíquica. Nele se aceita, e não se aceita. Ele se instala na fronteira do simbólico e do imaginário. E, precisamente por isso, desperta grande atenção de Jacques Lacan, um especial leitor de Freud.

#### LACAN: FALO E TROCA SIMBÓLICA

As discussões envolvendo os desvios objetivos e, por conseguinte, o fetichismo, têm variados desenvolvimentos ao longo da história da psicanálise. Destaca-se desta variegada história o *Seminário 4* do psicanalista francês Jacques Lacan. No

contexto de seus seminários sobre as relações de objeto, Lacan procurava demonstrar algo que nos é bastante pertinente neste trabalho: que em toda e qualquer espécie de troca simbólica há uma “permanência do caráter constituinte de um mais-além do objeto” (Lacan, 1995, p. 153).

Neste seminário, sobretudo na terceira parte, denominada *O Objeto Fetice*, Lacan interpreta os textos de Freud sobre o fetiche e o fetichismo. Em primeiro lugar, Lacan assinala o aspecto *simbólico* do falo feminino tal como este aparece na relação fetichista:

Aí está, pois, o fetiche, nos diz Freud, representando o falo como ausente, o falo simbólico. Como não ver que é necessária esta espécie de inversão inicial para que possamos compreender coisas que, do contrário seriam paradoxais? Por exemplo, é sempre o menino que é fetichista, nunca a menina. Se tudo residisse no plano da diferença, ou mesmo da inferioridade imaginária entre os dois sexos, seria de preferência naquele que é realmente privado do falo que o fetichismo se deveria declarar mais abertamente. Ora, não é nada disso. O fetichismo é excessivamente raro na mulher, no sentido próprio e individualizado em que ele se encarna num objeto que podemos considerar como respondendo, de uma maneira simbólica, ao falo como ausente (Lacan, 1995, p. 156).

Lacan assinala ainda que a análise do fetichismo permite enxergar de modo privilegiado a estrutura elementar do sujeito. É este aspecto da questão do fetichismo que aparece no artigo de Wladimir Granoff, que chegou de ser assinado por Lacan, embora este não tenha participado de sua escrita:

Se atribuímos tanta importância ao caso do pequeno Harry, é porque sentimos que esse caso de fetichismo é extremamente esclarecedor. Ele articula, de maneira particularmente tocante, esses três campos da realidade humana que chamamos simbólico, imaginário e real. De nossa parte, encontramos aqui um argumento a mais para justificar o lugar particular, como já dissemos, que Freud atribui ao estudo do fetichismo (Granoff, 1989, p. 24-25).

No fetichismo há uma certa interrupção da história deste sujeito e a fixação deste em uma imagem encobridora desta continuidade histórica (Lacan, 1995, p.160). Instaura-se então uma imagem que encobre o falo simbolicamente constituído, ou seja, uma ausência-presente. A cortina ou o véu, tal como podemos

considerar o fetiche, no esquema lacaniano, é a imagem que se pinta da relação do objeto com o nada.

Sobre o véu pinta-se a ausência. Isso não é mais que a função de uma cortina qualquer. A cortina assume seu valor, seu ser e sua consistência justamente por ser aquilo sobre o que se projeta e se imagina a ausência. A cortina é, se podemos dizê-lo, o ídolo da ausência. Se o véu de Maia é a metáfora do uso mais corrente para exprimir a relação do homem com tudo o que o cativa, isso não ocorre, sem dúvida, sem alguma razão, mas está certamente ligado ao sentimento que ele tem de uma certa ilusão fundamental em todas as relações tecidas por seu desejo. É nisso mesmo que o homem encarna, idolatra seu sentimento deste nada que está para além do objeto de amor (Lacan, 1995 p. 157-158).

Não é o falo real que se encobre com o fetiche, acentua com ênfase Lacan, mas o falo simbólico. O falo simbólico é o falo que está presente em sua ausência e ausente em sua presença. O fetiche é, para Lacan leitor de Freud, um ponto de uma relação onde se instala um “véu” imaginário que assume para o sujeito o lugar do objeto simbólico. “Por quê? Por que é ali que o sujeito deve constituir esse mais-além? Por que o véu é mais precioso para o homem do que a realidade? Por que a ordem dessa relação ilusória se torna constituinte essencial, necessário, de sua relação com o objeto? Eis a questão levantada pelo fetichismo” (Lacan, 1995, p. 160).

Assim, no fetichismo, no limite, passa-se do falo simbólico feminino ao falo imaginário que se fixa em objetos dos mais distintos. Estas dimensões do psiquismo humano, o simbólico e o imaginário, têm suas fronteiras cruzadas no processo de fetichismo e entre outros, residindo aí, como aludido, seu interesse para o pensamento de Lacan.

## O FETICHISMO COMO CRENÇA ESTRUTURANTE

O filósofo esloveno Slavoj Žižek escreveu fecundamente sobre a *homologia* entre as concepções de *forma* em Marx e em Freud, chegando a um ponto que aqui muito nos interessa. Para ele:

Existe uma homologia fundamental no processo interpretativo de Marx e Freud, na abordagem que ambos fazem do “segredo” da mercadoria ou do sonho. Nos dois casos, deve-se evitar a cegueira, o fascínio propriamente fetichista do “conteúdo” oculto por trás da forma: o “segredo” a ser desvendado pela análise não é o conteúdo dissimulado pela forma (forma do sonho, forma da mercadoria) mas, muito pelo contrário, é essa própria forma. A apreensão teórica da forma do sonho consiste, não numa explicação de seu “núcleo oculto”, de seu pensamento latente, mas na resposta à pergunta: por que o pensamento latente do sonho assumiu uma dada forma, por que se transpôs para a forma do sonho? É a mesma coisa com a mercadoria: o verdadeiro problema não é penetrar no “núcleo oculto” da mercadoria, na determinação de seu valor pela quantidade do trabalho despendido para sua produção, mas em explicar porque o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, porque só pode afirmar seu caráter social sob a forma-mercadoria de seu produto (Žižek, 1991, p. 131).

Esta homologia nos interessa porque, também no que diz respeito ao fetichismo, podemos retomar uma homologia muito semelhante a esta tão bem explorada por Žižek. Há algo de verdadeiro no *desvio* fetichista. E este desvio pode ser compreendido e retomado pela análise de sua *forma de aparência*. O fetiche não esconde seu segredo para além de si mesmo. Ele é o seu próprio segredo. Nisso parecem estar de acordo Marx e Freud, pensando sobre temas aparentemente tão distintos.

Dizemos desvio e não caminho também por uma razão. É que para Marx e Freud aquilo do que o fetichismo se esquiva, as relações sociais, para Marx, o falo simbólico feminino para Freud e Lacan, permanecem subjacentes a esses desvios. As relações sociais de intercâmbio social regidas pela lógica mercantil e do trabalho abstrato permanecem gerando seus efeitos não importando se delas fazemos representações necessariamente fetichistas, talvez precisamente porque delas fazemos tais representações. A ambigüidade simbólica do falo feminino permanece, não importando se dela se cria um véu imaginário em substituição.

Ou seja, tanto para Marx quanto para Freud e Lacan, o fetichismo se manifesta como *uma crença que estrutura as trocas* e, por conseguinte, *a realidade social*.

Para os propósitos deste trabalho importa compreender as festas de santo também na chave destes *desvios fetichistas como crenças estruturantes*. Marcamos aqui uma distinção entre esta abordagem, eminentemente crítica, de uma

abordagem que tome o fetichismo como um processo inerente à própria capacidade humana de simbolização ou mediação e, portanto, impossível de ser superada.

Este, por exemplo, é o caminho por onde vai Tomaz Tadeu Silva (2001), para quem é preciso tomar o currículo escolar como um fetiche sem o caráter crítico marxista-psicanalítico. Num gesto tipicamente “pós-moderno” Silva busca admitir a inexorabilidade do processo fetichista, apenas “administrando-o” como tal. Em uma direção parecida, talvez mais radicalizada, também foi Bruno Latour em seu opúsculo sobre o tema (2002), onde promove criativas variações neste mesmo tom.

A posição de Latour é basicamente a seguinte: “Os antifetichistas, tanto quanto os fetichistas, não sabem quem age e quem se engana sobre a origem da ação, quem é senhor e quem é alienado ou possuído. (...) Sim, os antifetichistas como o fetichismo, prestam ao ídolos um culto bastante estranho, que precisamos esclarecer” (2002, p. 29). Em uma nota de rodapé, Latour postula a seguir que: “Na mão destes [de Marx e de Freud, JN] as ciências sociais, únicas livres das fantasias da crença, julgam todos os outros, negros e brancos” (p. 29, n. 11). Conclui, ao final, que “Sim, os modernos têm que prestar um culto explícito aos fe(i)tiches, às mediações, aos passes, já que nunca tiveram o domínio do que fazem, e é bom que seja assim” (2002, p. 102). Uma explicação aparentemente muito modesta e simpática aos fetichistas de toda sorte, mas que, todavia, revela uma rígida e ahistórica *aeterna veritas* sobre a “humanidade” obliterando, neste ensejo, o grau de domínio técnico que a modernidade capitalista global exerce na contemporaneidade (além de confundir, como no fragmento acima, a mediação fetichista com a mediação *tout court*).

Fazendo aparecer como “ontológico” o fetichismo dos “modernos”, Latour constrói um excelente álibi para o processo sociometabólico do capital, haja vista que a espécie humana “nunca tem o domínio do que faz”. E não só isso, mas “é bom que seja assim”. Do mesmo modo, concluiríamos, o processo cego de valorização do valor também é uma ação social da qual não se tem o domínio, disso não há que se lamentar, pois este processo não é diferente de toda e qualquer ação social!

Como parece emblemático da ideologia do período “pós-ideológico”, esta posição termina num paradoxo insustentável: trata-se de um argumento aparentemente modesto e libertário (não há qualquer possibilidade, nem de brancos

nem de negros, nem de ocidentais, nem de não-ocidentais, de se retomar a um real “não fetichizado”) mas esconde dentro de si uma postulação altamente grandiosa e absolutista (por isso dogmática): a saber, que tempo histórico algum, etnia alguma, cultura ou sociedade alguma pode deixar de ser fetichista, pois qualquer antifetichismo é desde sempre fetichismo.

Retomamos, por outro lado, um sentido de crítica que se distingue de sua forma de mera análise de sintomas, dada a forma que a crítica do fetichismo assume, muito distinta da crítica da realidade sociossimbólica de tipo sintomática. O mesmo Slavoj Žižek refletiu com bastante pertinência sobre a diferença da *crítica do sintoma* e da *crítica do fetichismo*, em sua obra *Sobre a Crença*:

Fetichismo é, efetivamente, um tipo de inverso do sintoma. Isto significa dizer que o sintoma é a erupção que perturba a superfície da falsa aparência, o ponto no qual a Outra Cena reprimida irrompe, enquanto que o fetiche é a incorporação da Mentira que nos permite sustentar a insuportável verdade. Permita-nos tomar o exemplo da morte de uma pessoa amada: no caso do sintoma, eu “reprimos” a morte, tento não pensar nela, mas o trauma reprimido retorna no sintoma; no caso do fetichismo, ao contrário, eu “racionalmente” aceito de todo esta morte, e ainda que eu agarre o fetiche, algum dispositivo que incorpora para mim a negação (*disavowal*) desta morte. Neste sentido, o fetiche pode exercer um papel muito construtivo, permitindo-nos lutar com a árida realidade. Fetichistas não são sonhadores perdidos em seus mundos privados, eles são sobretudo “realistas”, aptos a aceitar as coisas como elas realmente são – desde que eles tenham seus fetiches aos quais eles podem se agarrar de modo a cancelar o pleno impacto da realidade. (Žižek, 2001, p. 13-14).<sup>28</sup>

Portanto, nem o fetichismo é uma *aeterna veritas* da condição humana, nem é uma mera crença numa causalidade errônea, fruto da ignorância e da “alienação” próprias aos religiosos e “perversos” em geral. Ademais, as festas de santo, estes

---

<sup>28</sup> [Fetish is effectively a kind of inverse of the symptom. That is to say, the symptom is the exception which disturbs the surface of the false appearance, the point at which the repressed Other Scene erupts, while fetish is the embodiment of the Lie which enables us to sustain the unbearable truth. Let us take the case of the death of a beloved person: in the case of symptom, I “repress” the death, I try not to think about it, but the repressed trauma returns in the symptom; in the case of a fetish, on the contrary, I “rationally” fully accept this death, and yet I cling to the fetish, to some feature that embodies for me the disavowal of this death. In this sense, a fetish can play a very constructive role in allowing us to cope with harsh reality: fetishists are not dreamers lost in their private worlds, they are thoroughly “realists” able to accept the way things effectively are – since they have their fetish to which they can cling in order to cancel the full impact of reality] (traduzi).

*fatos sociais totais* de troca material e simbólica são pensados aqui na chave deste caráter “construtivo” de sua existência sobre a qual fala Žižek<sup>29</sup>. As festas de santo são locais privilegiados para a observação e a reflexão sobre os regimes de intercâmbio social de nossa ordem sociossimbólica contemporânea, das crenças que estruturam nossa realidade social.

## O FETICHISMO COMO PROJEÇÃO SOCIAL

A crítica do fetichismo de Marx, em particular, foi durante muitas décadas tida como um obscuro e enigmático aspecto da obra marxiana. Com a exceção de uma corrente marginal, que vai do jovem Georg Lukács à crítica do valor e ao coletivos alemães *Krisis* e *Exit*, e ao *Open Marxism* inglês, a crítica do fetichismo restou como um complemento dos temas centrais do marxismo tradicional, como a luta de classes, as formas de distribuição do poder do Estado, etc. Para os que tomaram como central a questão de uma sociedade fetichista este problema levou diretamente à discussão prático-crítica da projeção social.<sup>30</sup>

Verificamos atrás que o fetichismo é uma forma de “inversão”. Se o valor “inverte” a actividade social, então ele é, por assim dizer, uma “projectão” desta actividade: esta actividade é atribuída aos próprios objetos. (...) Dizer que o trabalho do marceneiro está “na” mesa que ele fez é de fato uma pura ficção, uma convenção social. Nenhuma análise química poderá encontrar nela o “trabalho” que a criou. Trata-se de uma projecção humana, se a mesa depois da produção é ainda expressão de algo de deixou de existir. A “lei do valor” é fetichismo porque significa que a sociedade, toda ela, empresta aos objectos uma qualidade imaginária. Acreditar que as mercadorias “contém” trabalho é um ficção aceite por todos os membros da sociedade mercantil. Esta pretensa “lei” não é, de modo algum uma base natural velada pelo fetichismo – como pretende o marxismo tradicional -, antes é ela mesma um fetichismo, um totemismo moderno (Jappe, 2006, p. 216-217).

Com efeito, se a forma mercadoria e a forma valor podem ser lidas no registro de uma projeção moderna, de uma projeção – inerente à sociedade produtora de

---

<sup>29</sup> Para um tratamento direto e pormenorizado do tema do fetichismo neste autor, Cf. Žižek, 1997, cap. 3.

<sup>30</sup> Para pensar esta discussão que, de resto, é fundamental para o desenvolvimento desta dissertação, valho-me centralmente de (Jappe, 2006).

mercadorias – das características e faculdades humanas em objetos, como se fossem estes a terem características e faculdades humanas, ganha todo um novo relevo a discussão antropológica e psicanalítica do fetichismo. Jappe reconhece isso:

O conceito de “projecção”, entendido como projecção inconsciente de um “poder”, individual ou coletivo, sobre um elemento exterior autonomizado, do qual de seguida o homem acredita depender, permite estabelecer uma relação entre o fetichismo de que fala a antropologia, o fetichismo da mercadoria e o conceito de fetichismo usado na teoria psicanalítica (Jappe, 2006, p. 217).

As sociedades capitalistas avançadas, tanto quanto as sociedade totêmicas estudadas pelos antropólogos, projetam em objetos as suas próprias forças e faculdades. Esta projeção demanda uma série de regimes de trocas materiais e simbólicas. Mais do que apenas uma demarcação do espaço do sagrado, estudar estas projeções em suas conseqüências materiais e simbólicas tem o intuito de compreender a relação entre estes fetichismos e seu respectivo regime de trocas.

Uma certa não-contemporaneidade<sup>31</sup> histórica própria dos espaços culturais populares com a modernização capitalista, bastante comum em países em desenvolvimento como o Brasil, permite-nos estudar as fronteiras destes regimes de troca e seus fetiches organizadores em face da modernização capitalista. É este caráter fronteiro do regime de trocas estabelecido pelas festas de santo, instaladas que estão na cultura e na religião popular, que aqui nos interessa.

---

<sup>31</sup>No sentido que lhe dava o filósofo alemão Ernst Bloch a não-contemporaneidade histórica significa a não-sincronia das expectativas sociais, as multi-temporalidades existente em uma totalidade social determinada. Segundo Pierre Furter “... Ernst Bloch já tinha levantado em 1934 o problema da 'não simultaneidade dos tempos', isto é, o fato de que não existe forçosamente um paralelismo nem aparentemente, nem profundamente, entre a evolução histórica de diferentes séries de eventos, entre diversos estratos que coexistem numa mesma sociedade com uma diferente percepção do tempo e, talvez, mesmo do espaço social” (Furter, 1974, p. 50-51). Para uma seminal retomada do conceito de não-contemporaneidade de Bloch (Cf. Mascaro, 2008 especialmente o capítulo 9).

## CAPÍTULO 2 – FETICHISMO NA CULTURA E NA RELIGIÃO POPULAR

*“Desde o princípio os fiéis do Conselheiro eram vistos como um grupo crescente de lavradores que saíam das fazendas e se organizavam em si e para si, sem patrões nem mercadores, e parecia e era tido como o que há de mais perigoso.”*

Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro*.

Há uma extensa literatura descrevendo as formas e os ritos das manifestações culturais da assim denominada “cultura popular”, mas uma literatura bem menor acerca do que é cultura popular. O que Antonio Augusto Arantes escreveu em 1981 permanece verdadeiro: “‘Cultura Popular’ está longe de ser um conceito bem definido pelas ciências humanas e especialmente pela Antropologia Social (...). São muitos os seus significados e bastante heterogêneos e variáveis os eventos que essa expressão recobre” (Arantes, 1995, p. 7).

A definição de cultura popular é um dos pontos críticos das ciências humanas e sociais. Em torno desta possível definição se organizaram trincheiras e se construíram verdadeiras disputas, com lados bastante distintos quando não inteiramente contraditórios.

Se já não bastasse as dificuldades trazidas pelo conceito ou noção de cultura<sup>32</sup>, de onde se detrai, por exemplo, o problema das diferenciações internas a uma cultura dentre outros, temos o problema do popular. O que é o popular? Quem é povo? Seus modos particulares de vivência e significação são suficientemente distintos para que possamos chamá-los de “cultura”? As questões se acumulam e as respostas jamais foram científicas e desinteressadas.

No arco das muitas definições do que seja cultura popular encontramos por vezes pólos opostos e posições intermediárias. Algumas vezes a cultura popular é tomada como alvo de críticas severas por seu obscurantismo, por suas crenças

---

<sup>32</sup> Cf. Por exemplo, (Kroeber e Kluckhohn, 1978), (Cucho 2002) e (Kuper, 2002).

infundadas e hábitos residuais de épocas pré-modernas, por outras vezes é tomada como bastião de uma resistência às opressões da modernidade desumanizadora.<sup>33</sup>

Enfim, a cultura popular é um dos objetos politicamente relevantes, para não dizer explosivos, das ciências humanas e sociais. Não há estudiosos da cultura popular que a observam com o distanciamento de um economista determinando o índice de inflação mensal de uma região, ou um sociólogo medindo o Índice de Desenvolvimento Humano de outra, ainda que saibamos de controvérsias em pesquisas deste tipo. Mas as controvérsias existentes na pesquisa acerca da cultura popular, ao contrário daquelas, são constitutivas, referentes à essência mesma do objeto que se pesquisa. Alertados estamos, pois, acerca das muitas disputas políticas em torno da definição de cultura popular, bem como das dificuldades que o próprio objeto oferece a uma definição. Marilena Chauí, filósofa brasileira, chegou a renunciar ao uso do termo (Chauí, 1988, p. 121), embora tenha voltado a ele em fecundas obras posteriores (Cf. Chauí, 1989).

Néstor Garcia Canclini parece ter dado uma resposta às dificuldades desta definição que julgamos acertada. Segundo ele, a cultura popular *não* é a expressão de um povo e de sua personalidade, vez que tal personalidade não existe como entidade dada *a priori*; nem um conjunto de tradições e essências ideais. Antes,

As culturas populares (termo que achamos mais adequado do que a cultura popular) se constituem por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos de uma nação ou etnia por parte dos seus setores subalternos, e pela compreensão, reprodução e transformação, real e simbólica, das condições gerais e específicas e da vida. (Canclini, 1983, p. 42)

Muitas são as premissas deste conceito que podem ser discutidas: por exemplo, o que seriam bens culturais, o que seriam setores subalternos (termo que remete ao contexto gramsciano de onde parte Canclini) e outras ainda. Uma primeira abordagem a este conceito de Canclini poderia ser realizada no plano

---

<sup>33</sup> “Muita gente torce o nariz, levanta as sobrancelhas ou movimenta-se com impaciência quando ouve o enunciado ‘cultura popular’. Isto se deve a, pelo menos, dois motivos. Em primeiro lugar, ao fato dessa noção ter servido a interesses políticos populistas e paternalistas, tanto de direito quanto de esquerda; em segundo, ao fato de que nada de claramente discernível e demarcável no concreto parece corresponder aos múltiplos significados que ela tem assumido até agora” (Arantes, 1995, p. 8-9).

epistemológico. Neste ponto, transcrevemos a importante consideração de Luigi Lombardi Satriani (1989, p. 98-99):

No âmbito da classe subalterna poderão ser reconhecidas numerosas categorias e subcategorias, estratos e subestratos, grupos e assim por diante, mas estas distinções que, de resto, são necessárias para fins de análise, podem conduzir a uma visão unilateralmente sociológica que assimile arbitrariamente grupos e classes, esvaziando desse modo o conceito de classe do seu significado rigoroso. (...) Propondo como perspectiva de interpretação o conceito de contestação folclórica, colocamos o folclore como cultura de classes subalternas com função contestadora, explícita ou implícita, direta ou indireta, em face da cultura hegemônica, mas colocamos ao mesmo tempo, a exigência de considerar seja os documentos folclóricos seja a sua maior ou menor função contestadora, as suas orientações e os seus propósitos em relação às distinções estruturais indicadas por Marx. Donde não se poderá mais limitar o folclore a uma assim chamada “classe camponesa” que compreenda o pequeno proprietário, assim como o braçal, mas se terá antes de tudo que estudar separadamente, analítica e experimentalmente, os documentos e comportamentos do proletariado urbano e não urbano, do subproletariado correspondente e dos setores “improdutivos” ou produtores de simples renda; em segundo lugar, teremos que seguir as linhas de interseção que ligam a produção e a aceitação dos documentos e dos valores folclóricos dessas diversas categorias, levando em conta obviamente a medida diversa, na qual os próprios sujeitos, produtores de folclore, atentam ou não para a realidade das referidas distinções estruturais.<sup>34</sup>

Em seguida poder-se-ia pensar no mérito visível deste conceito de ter lançado a cultura popular para o plural, de início. A descrição das culturas populares como fragmentárias por excelência foi devidamente acentuada também por Renato Ortiz. Para ele:

É necessário porém compreender que a heterogeneidade da cultura popular ocorre em dois níveis distintos: a) em relação à cultura hegemônica tem-se que a cultura popular é formada por pedaços heteróclitos de tradições culturais diversas; b) a fragmentação se insere no interior das próprias manifestações populares. Os fenômenos de cultura popular se apresentam assim como um arquipélago onde cada ilha se encontra por sua vez também fragmentada. O problema que se coloca é o de

---

<sup>34</sup> Em termos hegelianos, poder-se-ia dizer que Satriani está a alertar para a distinção fundamental entre a “consciência em si” e a “consciência para si” das classes sociais e de suas repercussões na assim chamada “cultura popular”.

entender como se articulam as relações sociais entre esses fragmentos de cultura (Ortiz, 1980, p. 81).

Neste mesmo sentido, Alfredo Bosi traz a importante advertência: “Plural sim, mas não caótico, o mapa das subculturas e interculturas do Brasil do Brasil calca-se sobre as linhas de força da nossa divisão social” (Bosi, 2006, p. 15).

Outro mérito ainda deste conceito é ter evidenciado a relação entre apropriação desigual tanto de bens “econômicos” quanto “simbólicos”, na definição das culturas populares. As culturas populares, portanto, poderiam ser pensadas como “pedaços heteróclitos de cultura” (Ortiz) que emanam e/ou que estão relacionadas a setores subalternos (Gramsci) da sociedade.

Denys Cuche também acentuou o aspecto definidor da subalternidade ao analisar a noção de culturas populares. Ele salienta, todavia, que embora a subalternidade seja imprescindível para uma compreensão destas culturas, apenas o fato de provir de uma situação de dominação não explica as muitas nuances das manifestações das culturas populares. Por fim, conclui Cuche, que:

Ao darmos demasiada atenção ao que as culturas populares devem ao fato de serem culturas de grupos dominados, corremos o risco de minimizarmos de maneira excessiva sua relativa autonomia. Heterogêneas, estas culturas são em certos aspectos mais marcadas pela dependência em relação à cultura dominante e, ao contrário, em outros aspectos, mais independentes” (Cuche, 2002, p. 156)

## A CULTURA POPULAR E AS DIFERENCIAÇÕES CULTURAIS

A primeira pressuposição que se é obrigado a fazer ao se definir cultura popular é a de uma complexa diferenciação cultural no interior de uma mesma cultura. Só se admite a existência de uma cultura popular se se reconhece que há outras dimensões da cultura que lhes são exteriores. O popular só existe onde ele não é a totalidade do mundo cultural. Se só existisse uma cultura popular, é mais provável que ela se denominasse apenas como “cultura”.

Aliás, o conceito e a realidade da cultura popular só se definem *por e pela* alteridade. Poucos indivíduos que estão profundamente mergulhados na cultura

popular a denominam como tal. A cultura popular é um conceito oriundo de seus *outros*, sobretudo, da chamada cultura erudita.

Cada indivíduo participa de modo distinto de sua cultura. Esta é uma máxima antropológica tão basilar que não cumpre discuti-la (Cf. Laraia, 2001, p. 80 e ss.). Mas no que tange às culturas populares, não se trata das peculiaridades da participação simbólica de um indivíduo, e tampouco da participação de um grupo particular em uma cultura. As culturas populares são compostas de diversos grupos e indivíduos, culturalmente heterogêneos entre si, que ocupam posições de subalternidade que podemos pensar, noutra registro, como *estruturais*. São as “teias de significado”<sup>35</sup> destes grupos em conjunto com sua posição social e política estrutural, que concluímos como sendo as bases para uma definição das culturas populares.

O que têm em comum os praticantes de rituais afro-brasileiros na Bahia, festeiros de santo no interior de Minas Gerais e artesãos de Oaxaca, no México, por exemplo? Pouca coisa além de suas posições mais ou menos autônomas em suas apropriações simbólicas e materiais. Pouca coisa, portanto, além de suas posições no interior de um universo cultural maior onde ela se encontra. Por conseguinte, não há um conceito de cultura popular possível que os englobe plenamente, antes, podem ser consideradas culturas populares particularmente situadas em um contexto sociocultural maior *com* o qual e *contra* o qual elas se colocam. Este é o máximo que se pode ir ao se definir rigorosamente as culturas populares, por mais generalizadora e abstrata que esta conceituação possa ser.

É impossível nesta altura não nos remeter à reflexão de Marilena Chauí, mormente quando esta afirma que a principal característica da cultura popular é esta *ambigüidade* constitutiva, principal *leitmotiv* de sua obra *Conformismo e Resistência*:

Em decorrência do verde-amarelismo, dos populismos, do autoritarismo paternalista, freqüentemente encontramos no Brasil uma atitude ambivalente e dicotômica diante do popular. Este é encarado ora como ignorância, ora como saber autêntico; ora como atraso, ora como fonte de emancipação. Talvez seja mais interessante considerá-lo ambíguo, tecido de ignorância e de saber, de atraso e de desejo de emancipação, capaz de conformismo ao resistir, capaz de resistência ao se

---

<sup>35</sup> Para retomar um termo que Geertz consagrou em seu conceito de cultura, alegando inspiração weberiana, (Cf. Geertz, 1989, p. 15).

conformar. Ambigüidade que o determina radicalmente como lógica e prática que se desenvolvem sob a dominação (Chauí, 1989, p. 124).

Voltemo-nos agora para este outro do popular, o erudito. A cultura erudita brasileira, em tempos relativamente recentes, ocorre, sobretudo, no interior e no entorno das universidades. Até meados dos anos 40 do século passado, antes da consolidação do mundo universitário, a cultura erudita fazia parte dos atributos privados de uma elite extremamente minoritária, que buscava principalmente fora do país as bases de sua erudição (Bosi, 2001, p. 319). A cultura erudita é, essencialmente, a cultura letrada, formalizada e institucionalizada, enquanto que as culturas populares são eminentemente vividas e experienciadas na difusão do cotidiano, estão em sua maior parte, “sob o limiar da escrita” (Bosi).

São muitas as diferentes formas que ambas as instâncias se inter-relacionaram ao longo da história. Grande parte dos representantes da cultura erudita interpretou as culturas populares como *resíduos* de outras formações socioculturais que ora declinavam. Esta foi a explicação mais renitente – como se observa, claramente evolucionista – que a cultura erudita elaborou acerca das culturas populares.

A tendência dos estudos sociológicos convencionais, de filiação evolucionista, é rotular de residuais todas as manifestações habitualmente chamadas folclóricas. Estabelecido firmemente esse ponto de vista, tudo o que estiver sob o limiar da escrita, e, em geral, os hábitos rústicos ou suburbanos, é visto como sobrevivência das culturas indígenas, negra, cabocla, escrava ou, mesmo, portuguesa arcaica: culturas que se produziram sempre sob o ferrete da dominação.” (Bosi, 2001, p. 323).

Esta explicação não está plenamente equivocada, vez que as culturas populares de fato possuem ritmos e contemporaneidades distintas, sem, contudo, se encerrar nisso. De qualquer modo, esta não foi nem a única, nem a mais fecunda relação entre as culturas populares e a cultura erudita. Esta relação não foi feita apenas de distanciamento, demagogia, romantismo e colonialismo. Como bem salienta Bosi:

Desse contacto [entre cultura erudita e culturas populares] podem nascer frutos muito diferentes entre si, e que vão do mais cego e demagógico populismo, que é a má consciência

estertórea do elitismo básico de toda sociedade classista, à mais bela obra de arte elaborada em torno de motivos populares, como a música de Villa-Lobos, o romance de Guimarães Rosa, a pintura de Portinari e a poesia negra de Jorge de Lima (Bosi, 2001, p. 330-331).

Já a expressão *cultura de massa*, embora tenha feito mais sucesso nas últimas décadas, é tão confusa quanto a expressão *cultura popular*. Tão difícil quanto definir sem ambigüidades o termo “povo” é definir, com certo rigor, o que vem a ser “massa”. Adorno e Horkheimer, dois dos que primeiro se utilizaram do termo, ainda nos anos 40, desistiram e abandonaram-no (Adorno e Horkheimer, 1985).

Uma das maiores dificuldades é que a cultura de massa, potencialmente, se refere indistintamente a toda a sociedade, e não necessariamente às faixas subalternas, daí sua tremenda imprecisão.<sup>36</sup> Ainda assim, podemos começar discernindo o seguinte: se “povo” é fundamentalmente um problema da Ciência Política e remete às questões das lutas e conflitos políticos, “massa” se torna um problema da Comunicação e remete, quase sempre, às teorias da comunicação e às questões dos *mass media*.

Na leitura de Adorno e Horkheimer, todavia, a massa se caracteriza por uma situação de manipulação instrumental psicológica e política de base. Segundo eles, não são os meios de comunicação que *formam* as massas, mas, antes, um processo que é mais básico do que estes meios. Ou seja, *grosso modo*, os meios de comunicação já encontram as massas formadas.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> “Ora, a noção de massa é imprecisa, pois segundo as análises, a palavra “massa” remete tanto ao conjunto da população como ao seu componente popular.” (Cucho, 2002, p. 158).

<sup>37</sup> “Ouve-se freqüentemente afirmar que os modernos recursos de comunicação de massa, como o cinema, o rádio e a televisão, oferecem a quem disponha deles a garantia de dominar as massas, graças à manipulação desses meios técnicos. Mas os veículos de comunicação, só por si, não constituem o perigo social. O seu conformismo não faz mais do que reproduzir ou ampliar as predisposições para uma submissão ideológica, a qual encontra o seu objeto na ideologia apresentada pela comunicação de massa às vítimas, consciente ou inconscientes.” O que são as massas, então, para esses autores? “A massa é um produto social – não uma constante natural; um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo, proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e de união. Ora, essa ilusão pressupõe, justamente a atomização, a alienação e a impotência individual. A debilidade objetiva de todos na sociedade moderna – aquela a que o psicanalista Nunberg chamou “Debilidade do Ego” - predispõe cada um, também, para a fragilidade subjetiva, para a capitulação na massa dos seguidores. A identificação, seja com o coletivo ou com a figura superpoderosa do Chefe, oferece ao indivíduo um substitutivo psicológico para o que, na realidade, lhe falta.” (Adorno e Horkheimer, 1978, p. 87).

Por outro lado, ainda, devemos localizar este discernimento – o popular calcado na política e o massivo nos *mass media*, - no contexto particular latino-americano. Ora, a cultura popular nos EUA em qualquer uma de suas definições está fundamentalmente associada aos meios massivos. De qualquer modo, a interação dos *mass media* com as classes subalternas e suas produções e manifestações culturais é inegável. Este é o principal veio de análise que se detrai da relação entre as culturas populares e a cultura de massa. Neste sentido, poderíamos concluir ser impossível desvencilhar a subalternidade cultural e os efeitos dos *mass media* hodiernamente.

Um dos aspectos centrais deste veio de análise é aquilo que Alfredo Bosi chamou de “vampirismo”.<sup>38</sup> O vampirismo é tanto a expropriação do tempo de criação das culturas populares, por um lado, quanto a expropriação dos bens culturais destas culturas, por outro. De nossa pesquisa extraímos um exemplo deste vampirismo, neste segundo aspecto. Na Festa de São Pedro, em Bom Sucesso, como ocorre em festas da religiosidade popular deste tipo neste continente afora, a longa preparação para a festa é parte de um mesmo e longo ritual. A preparação do local, da comida e dos objetos rituais faz parte da celebração e da identidade comunitária dos seus praticantes. No caso específico da Festa de São Pedro de Bom Sucesso, por exemplo, a rotina de limpar os peixes para serem preparados no dia da festa é uma atividade que envolve boa parte dos moradores daquela comunidade (Araújo, 2005).

No trabalho de limpar os peixes “a beira do rio fica cheia de moradores, que contam causos, relembram passagens e acontecimentos de outras festas, lembram de pessoas importantes e que já morreram, cantam juntos hinos e cânticos da Igreja. O que se observa é uma grande harmonia e cooperação de todos” (Araújo, 2005, p. 78). Isso é essencialmente uma manifestação da cultura popular, e essa era a tônica de toda a festa. Com a descoberta da festa por turistas dos centros urbanos das cidades vizinhas, movimentou-se um fluxo enorme e abrupto de turistas para o

---

<sup>38</sup> “A cultura de massa entra na casa do caboclo e do trabalhador da periferia, ocupando-lhe as horas de lazer em que poderia desenvolver alguma forma criativa de auto-expressão: eis o seu primeiro tento. Em outro plano, a cultura de massa aproveita-se dos aspectos diferenciados da vida popular e os explora sob a categoria de reportagem popularesca e de turismo. O vampirismo é assim duplo e crescente: destrói-se por dentro o tempo próprio da cultura popular e exhibe-se, para consumo do telespectador, o que restou desse tempo, no artesanato, nas festas, nos ritos.” (Bosi, 2001, p. 328-329).

interior da festa. Uma das características desta festa era a redistribuição cerimonial de comida em sacrifício ao santo.<sup>39</sup> Com o fluxo de turistas, este rito foi impossibilitado. Um dos centros materiais e simbólicos da festa desaparece. E isso ocorre precisamente quando a festa se torna um acontecimento fortemente presente nos meios de comunicação de massa. Mediação e turismo vieram juntas e vampirizaram boa parte da festa.

O interessante nesse exemplo, contudo, é que somente parte da festa sofreu a vampirização, o que nos faz ver claramente as fronteiras da cultura de massa e da cultura popular. Os turistas e os *mass media* só chegam no local no dia da festa propriamente dita, que começa após a cerimônia da canoa, quando o santo é levado de uma margem à outra do Rio Cuiabá, após uma corrida, pouco antes do almoço ser servido.

A limpeza dos peixes ocorre antes, e por isso permanece tão significativa para os moradores da comunidade. Segundo Araújo “Percebe-se claramente que a partir da corrida de canoas a festa perde todo o sentido para os moradores, não há mais interesse na participação do restante do evento” (2005, p. 88). A partir daí a festa é dos milhares de turistas que vem comer peixes à beira do Rio Cuiabá. E é também o momento de maior mediação massiva da festa. Ela se torna uma festa da cultura de massa. Outro aspecto notável desse exemplo, é que os moradores da festa, apesar de culturalmente vampirizados não ficam apenas dando uma de rogados. Eles tentam vender guloseimas e lembranças aos turistas, trabalhando, quando antes festavam. Deixam para fazer a sua festa, de fato, antes dos turistas chegarem, quando, em momentos como o da limpeza dos peixes, celebram suas venturas e desventuras, sob a proteção simbólica de seu santo-fetiche. O popular encena-se para o massivo. Trata-se um caso típico daquilo que Canclini analisou como sendo a problemática relação do popular com as formas urbanas e massificadas.

Esta relação problemática não deveria, segundo Canclini ser evitada, mas antes ser encarada como o principal objeto dos estudos das culturas populares. Em suas palavras:

Assim como a análise das arte cultas requer livrar-se da pretensão de autonomia absoluta do campo dos objetos, o

---

<sup>39</sup> Um evento típico de uma festa de santo tradicional, como veremos no capítulo 3.

exame das culturas populares exige desfazer-se da suposição de que seu espaço próprio são comunidades indígenas auto-suficientes, isoladas dos agentes modernos que hoje as constituem tanto quanto suas tradições: as indústrias culturais, o turismo, as relações econômicas e políticas com o mercado nacional e transnacional de bens simbólicos. (Canclini, 2003, p. 245).

Evidentemente que esta não é a única possibilidade de relação entre a cultura de massa e a cultura popular. Seria difícil pensar na cultura popular isenta das mediações massivas. Os bordões dos programas humorísticos, ou personagens das teledramaturgias, os crimes famosos, tudo isso também se transforma em símbolos de grande importância para as culturas populares. Seria difícil pensar nas conversas cotidianas das feiras-livres sem essas fontes de significação, independente do juízo de valor que se possa fazer sobre elas. Como demonstrou com bons argumentos Jesús Martín-Barbero, o popular não pode seguir sendo pensado em termos “puramente exteriores” em relação ao massivo.

Anotemos o que escreve Martín-Barbero:

Continuar pensando o massivo como algo puramente exterior ao popular – como algo que só faz parasitar, fagocitar, vampirizar – só é possível, hoje, a partir de duas posições. Ou a partir da posição dos folcloristas, cuja missão é preservar o autêntico, cujo paradigma continua a ser rural e para os quais toda mudança é desagregação, isto é, deformação de uma forma voltada para sua pureza original. Ou a partir de uma concepção da dominação social que não pode pensar o que produzem as classes populares senão em termos de reação às induções da classe dominante” (2003, p. 321 e ss.).

Concordamos com ele que estas duas posições, a *folclorista* e a *meramente reativa*, se tornaram dificilmente sustentáveis.

Pensemos em outro exemplo, ainda sobre o tema de nossa pesquisa, mencionamos a mesma Festa de São Pedro, em Bom Sucesso. Não foi nenhum constrangimento maior quando, na novena de 2005, a procissão demorou um pouco mais que o habitual para sair por conta de uma novela que terminara mais tarde que o normal (Araújo, 2005, p. 61). A audiência da novela fluiu sem maiores problemas para a procissão, que partiu logo que a novela terminou. Vemos, portanto, que não há uma regra geral que sirva para compreender qualquer relação entre as culturas

populares e a cultura de massa, ou uma que sirva para compreender qualquer relação entre as culturas populares e os meios de comunicação massivos e os produtos da indústria cultural.<sup>40</sup> Seria preciso lembrar mais uma vez o que escreveu Franz Boas, um dos pais da Antropologia Cultural: “Os fenômenos culturais são de tal complexidade, que me parece duvidoso que se possa encontrar qualquer lei cultural válida” (2005, p. 107). Não há uma lei geral no estudo da cultura. As relações entre as culturas populares e a cultura de massa pode ser vampiresca ou fluída. Mas isso, por outro lado, não significa que sejam incompreensíveis ou caóticas. Sua compreensão depende, e deve se referir, a uma multiplicidade complexa de fatores simbólicos e materiais, tanto na dimensão local quanto global.

## A RELIGIÃO POPULAR E SUA ENERGIA UTÓPICA

No prefácio à edição brasileira de seu livro sobre Lenin, em que edita e comenta seus textos de 1917, Slavoj Žižek escreveu sobre a coisa que mais lhe marcara sobre o que sabia do Brasil: a Guerra de Canudos:

A partir de minha limitada ótica européia, a primeira coisa que me lembro em relação ao Brasil é Canudos, a comunidade fora-da-lei nas profundezas do sertão nordestino, que no final do século XIX foi lar de prostitutas, aleijados, mendigos e bandidos; enfim, dos mais desgraçados entre os pobres. Canudos, liderado por um profeta apocalíptico, era um espaço utópico sem dinheiro, propriedade, impostos ou casamento; em 1897 foi destruído pelas forças militares do governo brasileiro. Os ecos de Canudos são claramente identificáveis nos bairros miseráveis das megalópoles latino-americanas da atualidade: não seriam eles, de certo modo, os primeiros “territórios liberados”, as células de futuras sociedades auto-organizadas? O território libertado de Canudos, na Bahia, permanecerá para sempre como o modelo de espaço libertado, de uma comunidade alternativa que rejeita completamente o espaço do Estado em vigor. Tudo deve ser defendido neste caso, até mesmo o “fanatismo” religioso. (Žižek, 2005, p. 17).

---

<sup>40</sup> Essa afirmação não vai ao encontro do que disseram Adorno e Horkheimer, para quem, conforme citados, a massa é formada em um processo anterior e fundamental em relação aos meios de comunicação massivos? – e isso é precisamente o contrário da visão vulgarizada que se tem destes autores nas teorias da comunicação.

Este arqui-evento brasileiro, que o olhar estrangeiro foi tão sagaz em captar, como se lê aqui – mas que não passou despercebido pelos olhares nativos mais atentos, Ariano Suassuna já havia dito no ensejo da obra de Euclides da Cunha que quem entender Canudos entendeu o Brasil – revela toda a tensão da religiosidade popular, e sobretudo o catolicismo popular brasileiro no quadro da história social no país. Além disso, como defendeu Carlos Rodrigues Brandão, “a melhor maneira de se compreender a *cultura popular* seja estudar a *religião*” escreveu o antropólogo, “ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais de vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados...” (Brandão, 1986, p. 15).

O próprio Marx já havia chamado a atenção para o fato da religião não ser apenas um objeto de negação teórica. Sim, a “crítica da religião é o pressuposto de toda crítica”<sup>41</sup>, mas a crítica da religião a que se referiu Marx em seus escritos é a crítica de uma instância da vida humana que realiza, sublima, de um certo modo, as energias da opressão em que vivem as criaturas humanas. A religião, para Marx, era o “suplício da criatura oprimida”, “o coração de um mundo sem coração” o “espírito de um mundo sem espírito”. Nela poderia ser vista, em forma religiosa a opressão e a injustiça sentida na vida social. Portanto, a crítica da religião de Marx não era cognitiva ou teórica. Marx nunca foi um Christopher Hitchens ou um Richard Dawkins.<sup>42</sup> A crítica de Marx à expressão religiosa do sofrimento social se devia simplesmente ao fato de que tal expressão ajuda a perpetuar – ao sublimá-lo religiosamente – o sofrimento que lhe origina. Todavia, como já demonstrou em várias oportunidades Michael Löwy e outros, a visão de Marx sempre captou a contraditoriedade dialética do fenômeno religioso. Nesta esteira, de Friedrich Engels a Ernst Bloch e muitos outros, diversos foram os pensadores marxistas que se

---

<sup>41</sup> Conforme escreve Marx na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Neste mesmo sentido é interessante rememorar o que escreveu Henri Lefebvre: “Incontestavelmente, para Marx, a religião em geral (religião enquanto pretende à generalização, à representação do destino do homem genérico e da espécie humana), é o protótipo e o modelo de toda ideologia. Toda crítica começa e recomeça pela crítica da religião. A crítica radical, isto é, que vai até as raízes, retoma incansavelmente o exame da alienação religiosa” (Lefebvre, 1968, p. 57).

<sup>42</sup> Hitchens, jornalista britânico e Dawkins, biólogo queniano que mora na Inglaterra, são notórios escritores ateus, que dedicam parte considerável de suas vidas a provar as incongruências das religiões e as culpas destas nos piores males da civilização. Cf. por exemplo, (Hitchens, 2007) e (Dawkins, 2007).

dedicaram ao tema. A abordagem do jovem Marx, segundo Löwy, se não era tão marxista – ou seja, sem considerações profundas acerca da realidade social e material do fenômeno da religião – não deixava de ser dialética, segundo ele, a abordagem do jovem Marx “...apreendia o caráter contraditório do fenômeno religioso: às vezes, legitimando a sociedade existente, às vezes, protestando contra ela” (Löwy, 1991, p.12)<sup>43</sup>.

A religião das classes subalternas são, de fato, a expressão mais evidente dos “sopros da criatura oprimida” sobre os quais falava Marx. Nestas classes há mais a ser expresso religiosamente, pois há mais opressão, mais sofrimento. Ao mesmo tempo, a luta prática e concreta contra esta opressão, a luta contra este sofrimento, pode, por vezes, alcançar ela própria uma *forma religiosa*. Esta é a ambigüidade de base que vemos funcionar nas religiões populares e que aqui nos interessa.

#### CATOLICISMO POPULAR: CONFORMISMO OU RESISTÊNCIA?

Como se sabe, durante muito tempo de sua história o Brasil foi um país oficialmente católico. O catolicismo, todavia, foi tanto a religião do país “oficial” quanto do país “real”, para parafrasear uma distinção do cronista Machado de Assis. O país “real”, que irrompeu em Canudos, contudo, pratica uma fé católica que em muito se distingue do catolicismo oficial das elites distanciadas que marcam nossa história. Para acentuar tal distinção, os estudiosos do tema costumam nomear a religião católica do país “real”, ou das classes subalternas, mais propriamente dizendo, de religião popular. Não se pode olvidar, todavia, que “a Igreja Católica acabou, afinal, por transformar-se em não mais do que uma das religiões ou sistemas ideológicos que concorrem dentro do mercado nacional de bens simbólicos” (Motta, 1997, p. 14).

Há dois estudos acerca da religião popular na América Latina que se destacam dentre as demais por seu rigor e abrangência. Trata-se de *Religião Popular e Modernização Capitalista* do sociólogo chileno Cristián Parker (1999), e *Os deuses do povo* do antropólogo brasileiro Carlos Rodrigues Brandão (1986).

---

<sup>43</sup> Cf. em especial o capítulo 1, onde o autor traça um breve mas significativo panorama na questão da religião no marxismo, com especial enfoque no pensamento latino-americano. Para uma obra mais recente, que talvez seja uma das mais ricas sobre a relação entre o pensamento marxista e a teologia, cf. (Boer, 2007), primeira parte de um longo estudo deste autor.

A conclusão a que chega Parker sobre a relação entre a religião popular e seu potencial de resistência frente à modernização capitalista merece ser aqui lembrada. Tanto mais, pois ela ressoa o que aludimos acima acerca da relação entre a cultura popular e a cultura de massas no contexto latino-americano, a saber, o fato de não haver uma regra ou lei geral para se compreender tal relação. Assim também ocorre no que diz respeito à religião popular e seu contexto político e econômico.

Com efeito, segundo Parker, não há uma essência conformista ou contestadora na religião popular. Tais posições são assumidas nas conjunturas e nos estágios determinados da luta de classes. Segundo Parker:

A religião das classes subalternas, dependendo de sua articulação com as outras representações sócio-culturais, correspondentes a cada situação de classe, pode ter diversas funções sociais. Estas se apresentam, às vezes de forma excludente, às vezes paralelamente e, inclusive podem coexistir contraditoriamente, no seio da cultura popular. Fator de alienação, fator de identidade popular, de impugnação simbólica da cultura e da religião oficial, enfim, reforço ético para um projeto de transformação social: a religião popular pode ser e não ser isso, dependendo da situação social e histórica (Parker, 1999, p. 292).

São nestas conjunturas e circunstâncias histórias que podem ser compreendidas as supostas subserviências e resistências das comunidades religiosas populares em face da modernização capitalista e do mundo redesenhado por esta. Já Carlos Rodrigues Brandão acentua em seu estudo o grau de independência e resistência obtido pelos grupos religiosos populares em face da Igreja oficial e da estrutura social que ela implica e que está umbilicalmente nela ligada. Mais do que isso, Brandão afirma a vocação das comunidades religiosas populares em manter-se como *communitas* e, portanto, em resistir a “representar” externamente a comunidade.

Eu defendo aqui que a reconquista de espaços populares de religião, feita com o trabalho de sujeitos subalternos, proclamada com as acusações dos dominantes, é um ato político de classe, quer ela resulte no sistema comunitário do catolicismo popular, nas agências autônomas de clientela de posseção, ou nas pequenas seitas-párias dos pentecostais. As instituições religiosas populares são a defesa religiosa da

classe e de suas comunidades de vida, de tal sorte que, tal como acontece em outros setores, o popular na religião é o sistema popular de serviços próprios, ou o surto popular de sectarização e luta: a luta de conquista evangélica dos pentecostais, ou a luta de resistência armada dos movimentos messiânicos. Assim acontece com o catolicismo popular, que evita fazer a sua igreja e evita a Igreja Oficial, porque é um sistema religioso da comunidade camponesa e não sobre ou para ela” (Brandão, 1986, p. 138-139).

Ainda nas palavras de Brandão, o catolicismo religioso “convida o devoto muito mais a gestos comunitários de reprodução da solidariedade, segundo o modelo camponês de trocas, do que a uma conduta religiosa inapreensível, a atos de submissão ao poder eclesiástico, de separação “do mundo” e de intolerância para com os “diferentes”” (1986, p. 138)<sup>44</sup>.

Estas formas de solidariedade comunitária são instituídas, todavia, dentro da lógica da unidade cristã universal. Brandão expressa ainda de outro modo tal dilema: as religiões populares tendem a manipular seletivamente os recursos da salvação. Esta forma de manipulação é, para Brandão, o próprio modo subalterno de religião.<sup>45</sup> A “lógica” da religião popular, portanto, é sempre paradoxal: é miticamente universal e concretamente particular. Em cada momento histórico-social ela se encontra diante desta fenda.

Decorre do que foi dito até aqui que não se pode deduzir analiticamente e *a priori* as formas que os conteúdos religiosos populares assumem ao se relacionar com o contexto externo de dominação. Cada configuração particular de poderes e arranjos sociopolíticos implica em uma forma de elaboração conformadora/resistente por parte das religiões populares.

## FETICHISMO E MATERIALISMO ANIMISTA

A aproximação do que vimos discutindo neste capítulo com a questão do fetichismo, que discutimos no capítulo anterior, pode ser realizada por intermédio

---

<sup>44</sup> Como veremos no decorrer desta dissertação, o aspecto da religião popular apontado neste fragmento por Brandão é de crucial importância para a compreensão de nosso objeto de estudo.

<sup>45</sup> “O que dificilmente um advogado cursilista ou um engenheiro presbiteriano conseguem compreender, é que uma manipulação seletiva dos recursos de salvação de *uma* ou *entre várias* confissões e grupos confessionais é o modo subalterno de ser religioso, e corresponde ao padrões das relações entre as classes subalternas e a sociedade de classes no campo da religião.” (Brandão, 1986, p. 137, Grifo do autor).

daquilo que Alfredo Bosi nomeou como *materialismo animista*. Segundo Bosi, diferentemente do que a cultura letrada tende a observar nas culturas populares, estas organizam-se unindo e confundindo o material e o simbólico.

No caso da cultura popular, não há uma separação entre uma esfera puramente material da existência e uma esfera espiritual ou simbólica. Cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão de tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, os modos de olhar, o modo de sentir, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e consolar... A enumeração é acintosamente caótica passando do material ao simbólico e voltando do simbólico ao material pois o intento é deixar bem clara a indivisibilidade, no cotidiano o homem rústico, de corpo e alma, necessidades orgânicas e necessidades morais.” (Bosi, 2001, p. 324).

E estas dimensões estão de tal modo ligadas no cotidiano das culturas populares que dificilmente poderiam ser encontradas fissuras entre as crenças religiosas e os modos de trabalhos manuais, entre as festas de santos e os modos de dividir o trabalho. “*Materialismo*”, explica Bosi, pois “enquanto o homem pobre conhece, por força de suas obrigações diárias, o uso da matéria, lida com a terra ou com instrumentos mecânicos, que são o seu único meio de sobrevivência.” Decorre disso que esse homem desenvolve uma poderosa habilidade realista, “uma praticidade, um senso vivo dos limites e das possibilidades da sua ação, que convergem para uma sabedoria empírica muito arraigada”. *Animista*, por sua vez, pois “esse mundo da necessidade não é absolutamente *desencantado*”. “Há, na mente dos desvalidos” garante Bosi, “uma relação tácita com a força superior (Deus, a Providência); relação que, no sincretismo religioso, se desdobra em várias entidades anímicas, dotadas de energia e intencionalidade, como os santos, os espíritos celestes, os espírito infernais, os mortos” (2001, p. 325).

Materialismo animista, portanto, indica esta relação próxima, indiscernível por vezes, entre as crenças espirituais, sobrenaturais e a lida cotidiana, prática, material.

Dito de outro modo: a própria menção a um “materialismo animista” vai de encontro a uma dicotomia corpo/alma e aponta para uma conjugação, advinda dos próprios modos de vida dos homens e mulheres das culturas populares, entre estas duas dimensões, constantemente separadas no interior da cultura letrada.

Cristián Parker também acentua este aspecto da religião popular. Para ele, diante dos problemas de uma vida oprimida e injustiçada, de profundo abandono material, resta os consolos de uma proteção divina: “A fé popular resolve a crise (material e simbólica: integral) por meio de sua profunda fé na intervenção de Deus, especialmente através de seus *mediadores*: a Virgem, os santos, às vezes determinados anjos e, em menor escala, as almas, que, desta forma, salvam a “má” situação” (Parker, 1999, p. 159). Faz parte desta característica da religião popular, portanto, a atribuição de poderes especiais e sobrenaturais a objetos materiais, que mediam (mas também possuem) a divindade. O fetichismo é, por definição semântica, diríamos, um materialismo animista. É a matéria que adquire poderes animados. A imagem do santo recebe a miraculosa faculdade de mediar a divindade – e em certa medida, ser esta – eis o fetichismo.

Este recurso ao fetiche que integra, numa totalidade simbólica-material, as angústias e desejos das classes oprimidas é imprescindível para compreender as festas de santo, uma vez que, tal como são praticada tradicionalmente, estas se encontram em um sistema de trocas comunitárias que se crê um sistema de trocas com a divindade. Compreender este sistema particular de trocas ordenado pelo fetiche é o que faremos no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 3 – FETICHISMO E REGIME DE TROCAS NAS FESTAS DE SANTO

*“Assim, uma parte da humanidade, relativamente rica, laboriosa e criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis sob outras formas e por outros motivos diferentes dos que conhecemos.”*

Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*

Festas de santo, ou como alguns as chamam, as festas *dos santos* são celebrações rituais, geralmente ocorridas num certo período do ano, onde devotos dos santos e outros convidados celebram por intermédio de vários ritos a devoção ao santo festejado. No ensejo, lhes são prestadas homenagens, assim como lhes são feitos novos pedidos de saúde, prosperidade, união, etc, por parte dos devotos.

A primeiro aspecto a ser aqui observado é que a festa de santo é uma reminiscência da essência mesma do festar na cultura ocidental. A festa sempre foi, desde seus primórdios, uma celebração sazonal de agradecimento pelo transcurso do tempo. A festa é, neste sentido, a sagração religiosa mítica do tempo.<sup>46</sup> Festas em geral remontam às celebrações de eventos primordiais, míticos e religiosos de um determinado grupo. Em agricultores, por exemplo, é comum as festas em agradecimento pela fertilidade do solo e pelas benesses decorrentes desta. Interessante notar que este sentido primordial das festas ainda permanece nos festivais dedicados a certas “culturas” agrícolas, como os “festivais de uva” ou “festivais do milho”, etc., pelo interior do Brasil afora.<sup>47</sup>

### AS FESTAS DE SANTO E SEU ESPAÇO-TEMPO SAGRADO

---

<sup>46</sup> Segundo a Verbo Enciclopédia Luso-brasileira de cultura, festas podem ser definidas como “Retorno periódico ao tempo sagrado das origens. É por este caráter sagrado que se distingue do jogo que é uma manifestação lúdica profana.” Cf. FESTA. *VERBO ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE CULTURA*. Vol. 8, p. 690.

<sup>47</sup> Para um estudo sobre este tipo de festa e de festivais, Cf. (Teixeira, 1988).

Existem dois tipos de festas oficialmente reconhecidas no calendário católico: as Festas do Senhor, dedicadas geralmente ao Senhor Divino ou Senhor Bom Jesus, ou seja, à Divina Trindade; e as Festas de Santos, dedicadas aos homens que foram consagrados geralmente pela Igreja Católica como tais. Toda festa de santo é entremeada de outros ritos de notável caráter litúrgico, como procissões, novenas e rezas. Mas, ao contrário do que dizem os clérigos, os estudiosos das festas de santo apontam-nas também como um celebração religiosa, um rito sagrado, e não apenas como a parte “profana” daqueles ritos litúrgicos.<sup>48</sup>

Como salienta Mircea Eliade (2002, p. 7) todas as definições do sagrado apresentadas até o presente se caracterizam pela oposição a algo que se considera profano, corte que o catolicismo oficial costuma fazer na própria carne nas festas de santo, como se, ao terminar as procissões e as missas, o espaço ficasse entregue à profanidade. Na definição de Eliade de “sagrado por hierofania”, a saber, o caráter sagrado de um fenômeno se dá quando “o homem percebe a manifestação do divino, por causa de sua forma estranha, sua força misteriosa, ou outra singularidade” (Piazza, 1983, p. 129), podemos certamente incluir sem maiores problemas o caráter sagrado das festas de santo.

Poder-se-ia pensar, por exemplo, no tempo hierofânico sobre o qual fala Eliade (2002, p. 313), para quem este tempo sagrado “abrange realidades muito variadas”. Segundo este estudioso, o tempo hierofânico “pode designar o tempo no qual se coloca a celebração de um ritual e que é, por isso, um *tempo sagrado*, quer dizer, um tempo essencialmente diferente da duração profana que o antecede. Pode também designar o tempo mítico, ora reavido graças ao intermédio de um ritual, ora realizado pela *repetição* pura e simples de uma ação provida de um arquétipo mítico” (2002, p. 313-314). O tempo sagrado, conclui-se, é aquele que está aberto para o “sobrenatural, o sobre-humano, o supra-histórico” (2002, p. 314). Ora, na festa de santo, como vimos no capítulo precedente, se desencadeia uma troca com a divindade autora de “graças” e, assim, indubitavelmente, se abre um tempo-espço sobrenatural.

O sagrado das festas de santo se encontra nas formas de troca entre os devotos e seus objetos de devoção sobre o qual nos ocuparemos neste capítulo. As

---

<sup>48</sup> Como, por exemplo, Brandão, na op. cit.

festas de santo celebram a devoção, mas também a reafirmam e a restabelecem. Nas festas propriamente ditas, ou seja, na parte dos festejos que os padres consideram “profana”<sup>49</sup>, as festas são cerimônias de troca. Festeja-se em retribuição. Antes, porém, de chegarmos à troca estabelecida na festa propriamente dita, precisamos seguir o encadeamento prévio a esse processo de troca, começando bem antes da festa.

## RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO

A devoção aos santos, parece-nos claro, se origina nas práticas religiosas politeístas da antiguidade pré-cristã que foram incorporadas de algum modo à cristandade. Pierre Bourdieu, citando Van Gennep, chegou a lembrar das festas de caráter tipicamente camponesa e pagã, incorporadas gradativamente ao calendário cristão afim de angariar mais “clientes” (Bourdieu, 2005, p. 68). Esta incorporação formou a devoção ao panteão de heróis do cristianismo, quase sempre ordenados pela Igreja oficial ou não – o caso da devoção ao Padre Cícero no nordeste brasileiro é emblemático neste sentido. De qualquer modo, a devoção aos santos católicos no catolicismo popular pode ser lida como uma típica forma de prática religiosa, inclusive em sua parte mais festiva, como veremos.

Conforme escreveu o antropólogo americano Clifford Geertz, é próprio das culturas humanas dar uma explicação, ampla tanto quanto for possível, de aspectos e fatos de suas existências, mesmo quando estas existências se deparam com algo dificilmente explicável a partir dos recursos de que se dispõe. O exemplo de Geertz é elucidativo: pensemos no nascimento de um cogumelo gigante (1989, p. 116). Este evento pode desestabilizar uma comunidade e deve ser imediatamente explicado por esta, da forma que for possível com os recursos explicativos que se tem disponíveis. O que não ocorre nas sociedades humanas, segundo Geertz, é a ausência de explicação a um evento, que, de algum modo, requer explicação. Nas palavras do antropólogo:

---

<sup>49</sup> Eu mesmo tive a oportunidade de entrevistar rapidamente, durante uma festa, um padre da Paróquia de São Gonçalo, em Cuiabá, que usava precisamente este termo, “profana”, para designar a festa propriamente dita.

Parece que aquilo que somos menos capazes de tolerar é uma ameaça a nossos poderes de concepção, uma sugestão de que nossa capacidade de criar, apreender e usar símbolos pode falhar... (...) Qualquer fracasso crônico do aparato explanatório, do complexo de padrões culturais recebidos (senso comum, ciência, especulação filosófica, mito) que se tem como mapeamento do mundo empírico para explicar as coisas que exigem uma explicação, tende a conduzir a uma inquietação profunda – uma tendência bastante mais difundida e uma inquietação muito mais profunda do que supúnhamos, desde que foi abalada, no bom sentido, a perspectiva de pseudociência da crença religiosa (Geertz, 1989, 113-115).

Enfim, poderíamos resumir brutalmente: o homem sempre explica. Sempre constrói um universo simbólico que serve a explicações, mesmo, e principalmente, para um evento que desestabiliza a vida cotidiana e seu andamento normal. Quando esta explicação se eleva a um nível “cósmico”, ou melhor, abrangendo imaginariamente a totalidade da vida e do inorgânico em sua “teia”, estamos diante de uma explicação religiosa. Na explicação religiosa, pois, o evento mais trivial pode chegar a ser simbolizado no terreno do sagrado.

Noutro registro, também o sofrimento precisa ser simbolizado e tornado suportável. Também neste particular a religião exerce um papel central.

Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer. (...) Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão ao seus sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (Geertz, 1989, p. 119-120).

Estas linhas de Geertz são bastante reveladoras. Além de sempre explicar, a religião é alento simbólico (mas também imaginário) para o sofrimento, parte

constituente da experiência humana. Não está tão longe assim, ao menos neste aspecto particular do fenômeno religioso, a moderna antropologia cultural e as digressões do jovem Marx e sua compreensão da religião como “espírito de um mundo sem espírito”. Sim, porque, para Geertz, a religião não é uma crença na qual se “nega o inegável”, uma falácia cognitiva tão somente, tal como era para um positivismo tosco, mas, antes, o esforço da vida religiosa é na direção de formar “uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambigüidade percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana”. Onde, enfim, seja possível “negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem” (Geertz, 1989, p. 124). É com isto em mente que é preciso pensar os ritos, as celebrações, as festas religiosas.

Para Geertz, é no ritual que esta verdade constante no sistema simbólico da vida religiosa põe-se em movimento, acontece. “Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas” (Geertz, 1989, p. 129). É preciso assinalar com bastante ênfase esta frase para a construção do objeto de estudo deste trabalho: no ritual, nos ensina o antropólogo americano, há uma fusão momentânea entre mundo vivido e mundo imaginado. Há contato (simbólico) entre imaginado e vivido. Embora conceba uma plena autonomia aos sistemas simbólicos e por conseguinte, à ação simbólica<sup>50</sup>, Geertz nos mostra o sentido da religião como sistema de cultura, como sistema simbólico organizado e como tal, como a referência primeira na organização da experiência humana e é nisto que seu estudo nos interessa.

## A PROJEÇÃO TOTÊMICA

Émile Durkheim, muito antes de Geertz, participou de modo decisivo na discussão científica sobre este tema em *As formas elementares da vida religiosa*. Após um extenso e minucioso estudo sobre os aborígenes australianos e suas práticas totêmicas, Durkheim conclui que estes grupos – segundo ele, portadores da forma mais fundamental, arcaica, de vida religiosa – projetam nos totens os vínculos

---

<sup>50</sup> Sobre as limitações do interpretativismo geertziano, Cf. (Donham, 1999) e (Kupper, 2002).

compreensivos do próprio grupo. *In summa summarum*: a própria comunidade, o próprio grupo, se projeta no totem.<sup>51</sup> Incapaz de explicar a si própria, reflexivamente, e, diríamos nós, em face da tendência geral da cultura de explicar os fatos a partir do sistema simbólico que constitui esta cultura (como vimos em Geertz), a explicação é então projetada em um objeto, numa externalidade sensível particular. Nas palavras de Durkheim:

Assim, o totem é antes de mais um símbolo, uma expressão material de qualquer outra coisa. Mas de quê? (...) Por outro lado, contudo, é também o símbolo dessa sociedade determinada a que chamamos o clã. É a bandeira do clã; é o sinal por intermédio do qual cada clã se distingue dos outros, a marca visível da respectiva personalidade, uma marca que transporta consigo tudo o que faz parte do clã, seja a que título for, os homens, os animais, as coisas. Ora, se o totem é ao mesmo tempo símbolo do deus e da sociedade, não será então que o deus e a sociedade são uma e mesma coisa? Como poderia o emblema do grupo ter-se tornado a figura dessa quasi-divindade, se o grupo e a divindade fossem duas realidades distintas? O deus do clã, o princípio totêmico, não pode então ser outra coisa senão o próprio clã, mas hipostasiado e representado às imaginações sob as espécies sensíveis do vegetal ou do animal que serve de totem. (Durkheim *apud* Jappe, 2006, p. 219-220).

Embora, como demonstra Anselm Jappe, Durkheim recaia em uma ontologização das barreiras que separam a ação dos homens das formas projetadas desta ação, por intermédio das quais estes a compreendem, o que o totemismo estudado por Durkheim nos ensina é ler a devoção totêmica como uma forma de auto-compreensão imaginária (por intermédio de imagens) do próprio grupo social<sup>52</sup>. “... Durkheim reconhece de facto o fetichismo” conclui Jappe, “mas apenas para o ontologizar e assim o justificar. A sua interpretação da religião e do sagrado em geral enquanto projecção do poder humano recorda, à primeira vista, Ludwig Feuerbach. Contudo, para Durkheim, a autonomização da força do coletivo não constitui uma

---

<sup>51</sup> Voltamos significativamente, aqui, à questão “projetiva” que encontramos na problemática do fetichismo, com Anselm Jappe, no capítulo 1. Assinalamos a importância deste ponto para o encaminhamento dos problemas desta dissertação.

<sup>52</sup> Para uma reconsideração crítica do que ele chama de “ilusão totêmica” na antropologia cultural, cf. Lévi-Strauss, 1986.

“alienação” que houvesse de ser ultrapassada, antes é conatural a todas as formas possíveis de sociedade...” (Jappe, 2006, p. 236-237, n. 9)<sup>53</sup>.

A importância de ter isso em mente ao estudar os fenômenos de devoção aos santos e suas festas é captar o quê se compreende por intermédio desta devoção e, mais precisamente, para os propósitos deste trabalho, como esta compreensão põe em funcionamento diferentes formas de trocas. Alba Zaluar, em seu estudo sobre as festas de santo, parece ter isso em mente quando escreveu que: “embora a relação, tal como formulada pelos que viviam e pensavam dentro deste sistema, parecesse simplesmente entre o santo e o indivíduo, ela de fato remetia às relações dos homens entre si. As obrigações para com os santos eram, em última análise, dentro das tradições do catolicismo popular, obrigações para com os semelhantes” (Zaluar, 1983, p. 96).

#### A “GRAÇA” COMO DÁDIVA DIVINA

É no contexto da religião como parte importante de um sistema simbólico e no interior de rituais religiosos com fortes lastros fetichistas-totêmicos, que encontramos os “pedidos” feitos às imagens de santos. Parte vital do catolicismo popular brasileiro, nas procissões, diante dos altares e na solidão de quartos que dispõem de pequenas estatuetas confortavelmente acomodadas, pede-se por milagres, por eventos extraordinariamente queridos. Estes pedidos são feitos diante de imagens de uma entidade que se reputa mais próxima da divindade. Na religião popular<sup>54</sup>, a devoção aos santos se mostra como a expressão mítico-simbólica da subalternidade. O “sopro da criatura oprimida” se encadeia em um sistema simbólico onde este se envolve em uma relação de reciprocidade com um ente de grandes poderes sobrenaturais: a imagem do santo. O milagre ou a “graça” alcançada pela intervenção, que se crê divina, das imagens dos santos é uma dádiva recebida pelos devotos.

---

<sup>53</sup> Repare na similitude entre a “ontologização” do totemismo feita por Durkheim e na fetichização do fetichismo de Latour, discutida na p. 30 desta dissertação.

<sup>54</sup> Cf. capítulo 2 desta dissertação.

Veremos na seção seguinte, que as festas de santo são, sobretudo nas suas formas tradicionais, uma contra-dádiva, uma contra-prestação, realizada de vários modos distintos, em face de uma “graça” alcançada ou a se alcançar. Antes, porém, nos concentremos no significado da dádiva da “graça” neste regime de trocas que estamos a estudar.

Após reexaminar um conjunto de “estudos de comunidades” feitos nos anos 40 e 50 em várias regiões do Brasil, Alba Zaluar concluiu que “em todas as ‘comunidades’ vistas, o campo sob o domínio de Deus e dos santos não estava necessariamente limitado a doenças. A ajuda dos santos era invocada para todos os acontecimentos em que existissem elementos de incerteza e que escapassem ao controle humano” (Zaluar, 1983, p. 88). E, deste modo, para “obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com eles, estabelecendo-se uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas” (1983, p. 88). Esta “invocação social” da ajuda dos santos tem como um de seus principais ritos a *promessa*. Pela promessa, o devoto se vê envolvido numa relação de troca com a divindade, por intermédio da sua imagem sagrada. A promessa põe o devoto no circuito material-simbólico da troca do qual as festas de santos são parte.

Cristián Parker contribuiu bastante para a compreensão do ritual da promessa tal como ela é praticada na religião popular. Segundo ele, em face da dualidade clássica da Sociologia da Religião, entre a lógica da religião propriamente dita, de caráter marcadamente simbólico e mais próxima de uma racionalidade ocidental e a lógica da magia, própria de sociedades pré-modernas<sup>55</sup>, o ritual da promessa que encontramos na religião popular é *sincretica*. Estudando a crença nas *animitas*, “almas” célebres de pessoas tornadas santas em países latino-americanos, Parker conclui que o ritual que constitui tal crença em almas de mortos não é nem plenamente religiosa, nem plenamente mágica. Segundo ele:

...a estrutura semiótica básica do ritual da promessa à alma tem uma manifestação mais próxima do ritual mágico do que do ritual sacramental, próprio da religião oficial de salvação em

---

<sup>55</sup> Esta dualidade recebe seu mais acabado tratamento sociológico em Max Weber. É preciso notar que mesmo Weber via em qualquer expressão religiosa ingredientes mágicos latentes.

termos intelectualistas, porém distancia-se do esquema clássico da magia supersticiosamente orientada, porque não considera necessariamente sua petição e o seu ritual como exercendo uma coerção mecânica na alma, pelo que merece ser qualificado de ritual *mágico-religioso* (Parker, 1999, p. 281).

A caracterização da promessa como rito mágico-religioso vem contribuir para um quadro compreensivo que traçamos até aqui. Do fetichismo dos africanos nativos, que não deixa de ser uma crença “simbólico-material”, passando ao materialismo animista de que fala Bosi, chegamos até à promessa aos santos como “mágico-religiosa”. Parece-nos que é recorrente a subversão, por parte das culturas populares, das dicotomias alma/corpo, símbolo/matéria, crença/ação que foram desde há muito, os pilares da construção do pensamento ocidental. Carlos Brandão ajuda-nos a compor melhor este quadro compreensivo expondo a afinidade entre a religião popular e os “usos da fé” que se projetam nos milagres. Com clareza e com brilhantismo, defende ele: “nada é mais forte do que as religiões dos fracos”. Mais do que isso:

É sabido que os sistemas religiosos e os seus vários tipos de instituições codificam regras e sortilégios de intervenção humana sobre o domínio do sagrado-interdito, para que os seres e forças derivem em formas de intervenção do sagrado – propício sobre o domínio do humano. Mas cada um codifica as relações do prodígio à sua maneira e segundo o modo como classifica o suposto sistema de trocas entre um plano e outro. (...) entre o agentes e os fiéis dos bairros “de baixo”, o milagre convive até com as segundas-feiras dos atos de fé. Raro, quando incrível, sazonal ou cotidiano – nos outros inúmeros casos que todos contam – o milagre popular é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é quebra, mas a retomada 'da ordem natural das coisas' na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada, aí sim, seja com provação consentida por deuses e santos ao fiel devedor ou justo seja como efeito da invasão direta das forças do Mal sobre a ordem terrena (Brandão, 1986, p. 131).

No interior do interessante movimento das ciências sociais francesas, o M.A.U.S.S.<sup>56</sup>, encontramos a interessante e pertinente – para os propósitos do presente trabalho – a discussão da “graça” como dádiva de Camille Tarot (2002). Em um ensaio, Tarot caracteriza os dois níveis essenciais conforme os quais o cristianismo será interpretado pelos primeiros Padres gregos. Níveis estes que, embora distintos, são inseparáveis: a *teologia*, isto é, “a penetração no mistério do próprio Deus” e a *economia*, sendo esta uma clara “economia da graça”, no sentido de um entendimento da “manifestação do mistério no decorrer dos tempos, a distribuição dos dons de Deus aos homens”. Assim,

Como Deus em si permanece incognoscível (*akataleptos*: incompreensível), só podemos alcançá-lo pela economia. Nunca o conhecemos diretamente, mas apenas por meio do que Ele faz, e tudo o que Ele faz assume a forma da dádiva: criação eleição, vocação, salvação, novo nascimento, fundação da Igreja, missão e finalmente, juízo final e vida eterna. A história sagrada é a história caótica dos homens na medida em que seu ritmo e orientação são ditados pela economia das intervenções divinas, segundo uma dialética da promessa e de seu pleno cumprimento em que se desvela a fidelidade de Deus porque “os dons de Deus são sem arrependimento” (Tarot, 2002, p. 168-169).

É neste sentido que a autora lerá em seguida o ato de dar-se a si mesmo, ou a seu filho, como dádiva maior. Para nossa investigação, cumpre salientar neste ponto o ato fundador da troca que se encontra na “graça” como dádiva. Ela funda e abre o circuito simbólico do qual a festa irá ser parte. Note-se também que a “graça” pode ou não ter sido requisitada: tendo esta ocorrido, já gerará a obrigação de retribuir. Arriscaríamos aqui a pergunta: a “graça” não abre, pois, uma “economia da dádiva” para o devoto?

Quando falamos em “obrigação de dar, receber e retribuir” parece que entramos naquilo que foi considerada a grande contribuição de Marcel Mauss para as ciências sociais, a saber, o estabelecimento do paradigma do dom, em seu *Ensaio sobre a dádiva*, de 1924. Neste ensaio, em suma, Mauss propunha que, ao

---

<sup>56</sup> O M.A.U.S.S., ou *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Ciencias Sociales*, surgiu no início dos anos 80, defendendo a existência de um paradigma contraposto ao do utilitarismo, do contrato e da racionalidade economicista e individualista. Sobre o M.A.U.S.S. cf. (Martins, 2002).

contrário do que pensavam os economistas liberais tradicionais, as formas arcaicas de troca em nada se equivaliam às trocas havidas em mercados, ou seja a “economia natural”. Os homens de sociedades arcaicas, ao contrário do que pensavam os economistas em suas “robinsonadas”<sup>57</sup> estabeleciam *outra* forma de troca e não uma forma “primitiva” de troca mercantil. Precisaremos aqui retomar as palavras do próprio Mauss, antes de continuar:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não constatamos nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas ou de produtos no decurso de um mercado entre indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; (...) Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, essas prestações e contra-prestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora seja, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemo-nos chamar a tudo isso de *sistema de prestações totais* (Mauss, 1974, p. 44-45, grifo do autor).

Sendo assim, nesta forma de troca outra, os laços são mais importante que os bens, sendo estes nada mais do que os suportes dos laços: a troca não é um fim-em-si visando a acumulação, mas suporte dos laços sociais – ainda que estes estivessem enredados em laços com as divindades. Isso se torna bastante visível no estudo que Mauss realiza de certo tipo de ritual de prestação total, chamado pelos antropólogos de *potlatch*. Nestes rituais, mistos de disputa e celebração, de festa e de jogo, são trocados constantemente de tudo, sendo estas festas de troca eventos centrais para o funcionamento de muitas sociedades arcaicas. É assim que Alain Caillé, um atento leitor contemporâneo de Mauss, define a dádiva: “toda ação ou prestação efetuada sem expectativa, garantia ou certeza de retorno; por esse fato, comporta uma dimensão de “gratuidade”” (Caillé, 2002, p. 192).

---

<sup>57</sup> “Robinsonada” foi o nome dado por Marx ao erro metodológico da “economia clássica” de considerar como *homo economicus* mesmo o homem isolado, em estado de natureza. O termo é uma referência ao romance de Dafoe e seu personagem central, Robinson Crusoe.

A economia da dádiva, pois, é obrigatória simbolicamente e não juridicamente. Esse é o paradoxo do dever de retribuir constante nas economias da dádiva. A dádiva é gratuita e pede pela sua retribuição de modo espontâneo, mas como um imperativo simbólico, de modo a unir numa só relação a espontaneidade e a obrigação. Vimos até aqui que para o catolicismo popular há indubitavelmente o dever de retribuir a “graça”, um dos cerne do paradigma da dádiva, cristalizada por Mauss. E esta obrigação de retribuir nos sugere uma analogia com o *potlatch*. Não faltaram aqueles que compararam as festas de santo com estas cerimônias de “prestações totais” como o fez Sueli de Castro, por exemplo, em seu minucioso estudo sobre a “Festa Santa” na comunidade Baús (2002).

## A FESTA COMO CONTRA-DÁDIVA

Antes de qualquer coisa, é preciso dizer que a contra-dádiva é um aspecto próprio das formas de ritualização do catolicismo popular. Tomemos alguns exemplos empíricos para explicitar o caráter de contra-dádiva das festas de santo tradicionais. Recolhidos por Fabiano Maciel (2003), os seguintes relatos demonstram o claro caráter de contraprestação que a festa assume para alguns de seus mais dedicados devotos, nestes casos a seguir, de Nossa Senhora do Livramento. Uma entrevistada que se identifica como Miguelina Oliveira Campos, narra o seguinte:

Tenho um filho de dezessete anos, que desde janeiro vem sofrendo um tipo de desmaio, que nem os médicos descobriram, já mandaram fazer até exame de cabeça, tomografia, tudo e não dava nada. E o desmaio continuava. Aí, um mês antes nós ficamos sabendo que nós era festeiro mesmo da festa de Nossa Senhora do Livramento. Nós estávamos querendo vir antes para ajudar na festa, mas como ele tava doente, não poderia vir. Aí, com uma fé pedi para Nossa Senhora do Livramento, para que ajudasse ele, que sarasse. Graças a Deus que faz uns vinte dias que ele sarou e nós deixamos o sítio, onde nós moramos, uns 70 km daqui para vir ajudar na festa. É hoje, estou aqui cozinhando com muita alegria e devoção a Nossa Senhora. (Maciel, 2003, p. 33).

Note-se, portanto, o caráter evidente da troca constante de graças pelo trabalho na festa. Embora a narradora afirme que seria “festeira” antes do problema de seu filho (“um mês antes nós ficamos sabendo que nós era festeiro mesmo da festa...”) numa certa altura, dadas as circunstâncias, condicionou sua ida ao estabelecimento da saúde de seu filho, rogando à santa, no ensejo, que o curasse. Busca-se ali um contrato, um pacto (se curares meu filho, vou e ajudo na tua festa). Em ocorrendo esta cura, restava-lhe cumprir, com “alegria e devoção”, vez que a paga indica que há um canal de comunicação e de pacto válido com a divindade.

Maria Lima Ribeiro, narrou o que segue:

Eu fiquei doente né [?] com muita dor na vista, depois com dor de cabeça. Não sabia o que eu tinha. Fui fazer exame, aí eu tava com problema na vista. Só que não sabia porque tinha esse problema. Aí né, o médico já tinha pegado o exame e levô para mim no hospital e disse[:] a senhora não toma nada para diabete[?] Aí, eu levei um susto né[?] Pois não sabia que tinha diabete. Aí, peguei no choro, fiquei triste, aguniada até saber isso. Depois entreguei tudo para Deus e para Nossa Senhora do Livramento. Mas fiquei ainda tratando. Depois quando o médico mandou fazer outro exame para vê se o remédio tinha efeito algum, aí eu fiz outro exame. Mas ainda tava triste e rezando pedindo a Deus e Nossa Senhora do Livramento. Aí, no outro dia quando veio o resultado para maior surpresa, já estava curada em quarenta dias. Arrepiei tudo e disse[:] é um milagre de Deus e de Nossa Senhora (Maciel, 2003, p. 34)

Neste relato, tanto quanto no anterior, vemos a convivência da dependência da medicina tradicional e da fé na santa. E ainda neste relato, embora não encontremos a relação de troca entre a graça e a contraprestação de trabalho, a mera presença do devoto já pode ser considerada, em certa medida, um modo de contraprestação, tanto quanto os participantes “não-devotos” da festa, mesmo sem necessariamente o saberem, estão ali prestando uma sagrada homenagem ao santo.

Sou viúva a sete anos, desde quando meu marido morreu a minha vida ficou difícil, com quatro filho para criar e sem emprego. Então pedi a minha Nossa Senhora do Livramento para arranjar um filho de Deus que tenha misericórdia de mim, e que me dá um serviço pra mim ganhá um salário, pra mim cuidá de meus filhos. Veio o prefeito “Nezinho”, ele me deu um

serviço na creche, paga o meu salário, então isso é a força de Nossa Senhora, eu prometi pra ela que toda vez que tiver festividade dela, eu queria tá ajudando, como estou... (2003, p. 35)

Este relato, da senhora Celestina Fernandes da Cruz, distingue-se dos outros pois nele a graça alcançada é de ordem social e “econômica” e não médica, mas não é menos vital do que esta. Nas difíceis circunstâncias em que se encontrou a senhora Celestina, um modo de sobrevivência material era tão importante quanto sua própria saúde. Outro fato a ser notado nesta narrativa é que se o emprego passou a ser interpretado como “graça”, o empregador passa, necessariamente, a ser um “intermediário” do divino. Vê-se, ainda, claramente, o vínculo “contraprestativo” quando se diz que “prometi a ela que toda vez que tiver festividade dela, eu queria tá ajudando, como estou...”. Uma outra narrativa diz o seguinte:

Desde os meus 25 anos eu participava da procissão descalça. Quando era mais nova, morava em Bangu com minha patroa, mas todo dia de domingo nós ia para Realengo no Rio mesmo, para assisti a matinê. Eu tinha 18 anos quando peguei a constipação, depois que almoçava né[?] tinha o costume de limpar a cozinha e depois tomar banho, e nesse dia tomei banho e saí de carreira de trem pra não perdê, peguemo o trem e andemo, mas já fui sentindo ruim, quando era pra descer já não consegui nem descer, desci com a mão do outro, me tiraram do trem e chamaram um carro, e fui para onde morava de carro, quando minha patroa me viu ela e o resto ficaram demais de apurado, eles compraram até vela para mim, porque não teria amanhecido, disque meu coração batia longe. Fiquei uns 3 a 4 meses sem mexer, tava tudo duro. Aí que foi indo, aí meu patrão panhõ um vidro de leite de magnésia e dispejõ inteirinho e me deu um pouquinho de água. Aí o médico disse[:] ela não vai morrê porque o senhor fez isso... Aí eu já tinha feito a promessa, pedi pra Nossa Senhora do Livramento que enquanto eu existisse viva, que eu aguentasse ainda, eu havia de assistir a missa e andar descalço. Em toda a comunidade rural e toda procissão (Maciel, 2003, p. 35).

Neste relato, da senhora Antônia Epifânia Leite, também se percebe o vínculo entre a divindade do santo e seu intermediário na figura do patrão<sup>58</sup>, como no relato anterior. E também neste relato, embora mencione apenas a missa e a procissão, é

---

<sup>58</sup> Vínculo explorado muito bem no trabalho de Zaluar (1983) já citado.

evidente o caráter de contraprestação a ser cumprido também na festa de santo, já que todos os relatos foram colhidos durante a Festa de Nossa Senhora do Livramento.

O que se detrai de todos os relatos acima transcritos é que, por compreender as festas como contra-dádivas no sistema religioso popular, podemos reafirmar uma vez mais seu caráter sagrado, por mais “profana” que esta pareça, à primeira e superficial vista. Na celebração da festa, inclusive em seus excessos – e talvez precisamente por estes<sup>59</sup> – é o santo que se torna mais e mais célebre. É em honra, alegria e festança que se paga a dádiva recebida pela “graça”. E quão honroso é, para o homem simples do povo, alguém que celebra uma festa, que dá de comer e beber ao povo de “graça”? Os festeiros o fazem e dão as honras ao santo. Portanto, na bebedeira e comilança mais excessiva *também* reside a troca sagrada que marca a religiosidade popular.

#### FESTAS DE SANTO E MODERNIZAÇÃO CAPITALISTA: A DÁDIVA E O VALOR

O traçado que percorremos até aqui nos permite compreender a principal linha de força das transformações sofridas pelas festas de santo diante dos processos da modernização capitalista. Além de outros fatores locais, que sempre têm seu peso quando se trata de fenômenos sociais deste tipo, podemos ler as transformações ocorridas nestas festas diante da modernização recente como uma progressiva erosão nestes circuitos e regimes de troca que já aludimos. Sem pretender olvidar, como já dito, as peculiaridades locais e regionais, a partir de onde estas festas acontecem, podemos afirmar que todas sofreram profundas transformações com a modernização capitalista.

O estudo de Alba Zaluar se preocupou em compreender mudanças deste tipo ocorridas em festejos do catolicismo popular, e este permite-nos uma aproximação mais empírica deste aspecto histórico da questão. O que Zaluar parece ter sublinhado com bastante ênfase é o fato de que a “troca camponesa” como aqui

---

<sup>59</sup> Georges Bataille, em estudo que lhe rendeu enorme reconhecimento, discorre longamente sobre o caráter excessivo do sagrado. Cf. (Bataille, 1975).

chamamos o regime de trocas que acontecem nas festas de santo tradicionais, está ligada historicamente ao predomínio de poderes centralizados e personalizados. Segundo a antropóloga brasileira:

A posição do festeiro lembra a do patrão e a do pai. Como o pai, ele deve prover a comida. Sua posição é homóloga à do patrão, pois, na ideologia desses camponeses, é o patrão um doador: a terra, as ferramentas, muitas vezes a casa, são “dádivas” suas. Como o patrão, o festeiro redistribui os bens sociais, doando comida a seus convidados. Assumir essa função financeiramente onerosa dá prestígio e permite reforçar sua posição frente aos demais participantes. Por isso mesmo, ela é comumente assumida por patrões, quer sejam comerciantes ou fazendeiros, reativando dessa forma os laços de dependência que ligam os roceiros a eles (Zaluar, 1983, p. 110-111)<sup>60</sup>.

Neste sentido, as transformações nas festas de santo as tornarão parte de uma nova totalidade social redesenhada pela modernidade capitalista, e, nesta, de novas configurações do poder social. Neste sentido:

Onde desapareceram os padrões de cooperação de trabalho e onde o patrão não é mais o mediador entre a localidade e a sociedade nacional, ou onde ele não está mais presente para reforçar os laços pessoais de dependência, a festa de santo deixou de ser a prática religiosa principal e perdeu algumas de suas características tradicionais: não há distribuição de comida, o festeiro deixou de ser a figura principal, não há mais folia para angariar donativos. (Zaluar, 1983, p. 111).

Estes fatores de transformação descobertos no estudo de Zaluar devem ser assinalados por uma razão, em especial: o poder social das comunidades rurais eram principalmente os da dádiva e das formas que estas assumem no interior de relações de apadrinhamento e de patronagem. A modernização capitalista vai progressivamente erodir estas relações, substituindo-as – não sem assumir inúmeras formas de coexistência entre ambas – pelas relações impessoais de

---

<sup>60</sup> Tese retomada nas conclusões da autora na p. 118 da op. cit.

controle pelo mercado. Mercado de trabalho, mercado de consumo, mercado de bens culturais.

Sem o circuito “camponês” de trocas, toda uma forma de expressão religiosa, de projeção da comunidade em símbolos religiosos – ainda que seja uma comunidade marcada pela dominação paternalista e pelo apadrinhamento, como nos mostrou Zaluar – se transforma. A progressiva mercantilização das formas de intercâmbio social acarretam obrigatoriamente uma transformação nos sacrifícios religiosos tradicionais.

Se nos remetermos aqui uma vez mais à formulação marxiana de fetichismo da mercadoria poderíamos afirmar, reduzindo esquematicamente os argumentos até aqui expostos: o fetichismo da mercadoria foi se tornando mais e mais central com a modernização capitalista e foi solapando mais ou menos gradativamente as bases do fetichismo das imagens e de suas celebrações e trocas rituais no catolicismo popular. Este processo em seu núcleo essencial foi pensado por Marx quando este analisou a forma dinheiro e a maneira como esta forma gradativamente assume a função de “dublê” do laço social. Nas palavras de Marx:

O dinheiro é propriedade “impessoal”. Permite-me transportar comigo, no meu bolso, o poder social e as relações sociais gerais: a substância da sociedade. O dinheiro, sob a forma de objeto, repõe o poder social nas mãos dos particulares, que exercem este poder na qualidade de indivíduos. As relações sociais, a própria troca de substância da sociedade manifestam-se no dinheiro como qualquer coisa realmente exterior, não mantendo nenhuma relação individual com aquele que possui este dinheiro; e por conseguinte o poder que lhe exerce aparece-lhe como qualquer coisa meramente fortuita e que lhe é exterior. (Marx, 1983, p. 238).

Comentando os textos de Marx desta época, Anselm Jappe escreveu que:

Isto significa que o laço social já não consiste nas relações sociais propriamente ditas (como acontecia ainda no escravagismo e no feudalismo), antes passa a ser algo que qualquer indivíduo pode adquirir ou vender. (...) Compreende-se que neste ponto a “reificação” não é de todo em todo uma

ação abusiva do intelecto, uma falsa visão das coisas, mas um fenômeno muito real ao nível da sociedade no seu todo.(...) O dinheiro enquanto forma social da riqueza é incompatível com qualquer comunidade que regule ela própria seus assuntos. (Jappe, 2006, p. 52-53).

Desse modo é este poder fetichista secular do dinheiro e a sociedade produtora de mercadorias que necessariamente lhe serve que não convive com as trocas fetichistas dos homens e mulheres do campo, estruturadas por laços de solidariedade e de comunidade.

Tudo indica, pois, que o ensinamento de Jesus, no Novo Testamento, se mostrou verdadeiro de algum modo. No *Sermão da Montanha*, disse Jesus: “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro, ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas”<sup>61</sup>. Ou ainda: uma modalidade de fetichismo e seus regimes de trocas materiais e simbólicos não pode coexistir pacificamente com outro. Marx já havia antevisto isso ao afirmar que é o próprio dinheiro que se converte na comunidade e que este não tolera “outra que lhe seja superior” (Marx, 1983, p. 51). Mas a comunidade do dinheiro não é de modo algum uma comunidade “orgânica”, uma comunidade concreta, mas uma comunidade de “pura abstração, pura coisa exterior e contingente para o indivíduo singular, e ao mesmo tempo puro meio de satisfação, na perspectiva em que o indivíduo singular é um indivíduo isolado” (1983, p. 52). Enfim, o fetichismo da mercadoria precisa *necessariamente* solapar as formas de troca sustentadas pelo fetichismo dos santos e de suas trocas por intermédio da dádiva. Não dever-se-ia recordar também, em outro registro, que Michel Foucault já havia insistido no fato de que, em uma mesma cultura e numa mesma época só pode haver uma *episteme*? (Foucault, 1998, p. 215).

Podemos formular ainda de um outro modo tal problema. Há três formas elementares de troca material: a reciprocidade, quando se trocam bens e se estabelecem e se mantêm, ao mesmo tempo, os laços sociais mais amplos que os bens trocados. Há ainda a redistribuição, a forma por excelência de troca organizada centralmente e o mercado, com suas próprias leis de funcionamento, onde o valor

---

<sup>61</sup> Mateus 6:24 (Tradução: João Ferreira de Almeida).

“canibaliza” constantemente tanto os laços sociais quanto o valor de uso das coisas. O historiador social alemão Karl Polanyi, com o auxílio do antropólogo Bronislaw Malinowsky, em sua clássica obra *A Grande Transformação*, aponta a sociedade capitalista como a primeira que se esforça em reduzir a vida social a apenas uma destas formas de troca, com resultados sempre catastróficos socialmente (Cf. Polanyi, 2000, p. 312 e ss.). Já nas festas de santo tradicionais, como vimos, a redistribuição comunitária e real e a reciprocidade simbólica e imaginária são as formas predominantes e centrais.

Coloquemos o problema de um outro modo ainda. Segundo Slavoj Žižek, há uma diferença qualitativa entre o fetichismo religioso tradicional e o fetichismo da mercadoria que se manifesta no fato de que o fetichismo da mercadoria o efeito-fetice se apresenta de modo reflexivo, como se o próprio fetichismo fosse fetichizado, em suas próprias palavras diz-nos este filósofo:

Desta analogia [marxiana] entre o fetichismo da mercadoria e as relações interpessoais fetichizadas, deve-se esboçar uma conclusão paradoxal: o que está deslocado no fetichismo da mercadoria é *fetichismo ele mesmo* – nomeadamente, a anterior “fetichização” *direta* das relações intersubjetivas. Fetichismo da mercadoria é então um estranho estágio intermediário entre as relações sociais fetichizadas e as relações sociais transparentes: um estágio no qual as relações sociais não são mais fetichizadas, uma vez que o fetichismo está transposto nas “relações sociais entre coisas”. (Žižek, 1997, p. 100)

Desse modo, é como se na sociedade produtora de mercadorias, ninguém mais precisasse, de fato e a rigor, “crer” em nada, já que, na verdade, são as “próprias coisas que crêem por nós” (Žižek, 1997, p. 105), de onde, parafraseando Lacan, ele diga que no fetichismo da mercadoria opera uma estrutura de “sujeito-suposto-crer” (como no “sujeito-suposto-saber” lacaniano). Esta estrutura de crença, percebe-se, por secular que seja, é um mecanismo de crença muitíssimo mais poderoso que a direta e religiosa consagração.

Assim, não deveria surpreender que as novas estruturas de crença centradas na mercadoria estabeleçam uma diferente estrutura de crença/troca nas festas de

santo. É importante frisar também que não houve nenhum declínio abrupto na ocorrência de celebrações em homenagem aos santos e dificilmente uma queda no número de devotos. O que ocorreu com a modernização capitalista, com a urbanização e suas respectivas transformações nos modos cotidianos de vida, é uma alteração no modo de estabelecer as trocas materiais e simbólicas dos devotos com os santos e a comunidade.

Onde se via constante distribuição ritual de comida que começa e termina entre os doadores e a comunidade, há agora jantares pagos cujo dinheiro excedente é revertido à paróquia. Neste caso, os devotos se tornam “operários”, cuja função é obter dividendos para a paróquia. Onde se via excessos cerimoniais, hoje se vê um programa para a família, cujo valor religioso e folclórico não se cansa de proclamar. Onde se via a característica junção entre o material e o simbólico, na troca da comunidade e dos doadores com a imagem do santo, hoje se vê um claro negócio paroquial, seguido de rituais folclóricos, com rezas que não se distinguem das danças “típicas” e dos trajés que caricaturam o homem e a mulher das classes populares. Vemos nascer, portanto, uma festa de santo urbana, com características bastante dessemelhantes à festa de santo camponesa, popular. Pensando sobre o rito do *Corpus Christi*, Roberto Motta conclui algo que talvez se aplique também às festas de santo, nalguma medida: “A procissão de *Corpus Christi*” escreveu ele, “subsiste como um fantasma do que foi outrora, servindo às vezes de pretexto para exposições folclóricas” (Motta, 1997, p. 14).

Evidentemente que isso é um esquema cuja alto contraste serve apenas como modo de melhor visualização. Estas transformações levaram muito tempo, ocorreram de maneiras diferentes em cada local, e o mais provável é que em toda festa de santo urbana se encontre características das festas de santo camponesas. Mas o que se visualiza neste esquema é que o cerne das transformações foi a mudança de sentido das trocas mantidas nas festas.

## CAPÍTULO 4 – O CASO DA FESTA DE SÃO BENEDITO NA COMUNIDADE SANGRADOURO

*“É fácil crer em Deus. Para a pessoa católica do campo o difícil é não ter fé.”*

Carlos Brandão, *Os deuses do povo*

Neste capítulo nos ocuparemos com a busca dos conceitos e relações que traçamos até aqui no material empírico que recolhemos na Festa de São Benedito na comunidade Sangradouro, zona rural do município de Santo Antônio de Leverger, a 56 quilômetros da capital de Mato Grosso, Cuiabá. A escolha desta festa em particular deveu-se ao fato desta conservar muitos dos elementos tradicionais de uma festa camponesa e portanto, um *locus* privilegiado para a visualização dos diversos aspectos que vimos ao longo dos capítulos precedentes. Ao mesmo tempo, próxima de um centro urbano, não são poucas as transformações pelas quais passou esta festa em seus quase 50 anos de existência. Assim, esta festa pareceu a nós bastante rica para a exposição que buscamos construir ao longo deste trabalho.

### ANTECEDENTES HISTÓRICOS E CULTURAIS

No período da modernização capitalista mais recente (1960-2000) se encontra um conjunto articulado de intensas e rápidas transformações sociais bem como culturais e urbanísticas na cidade de Cuiabá, mas também nas cidades de seu entorno imediato. No ano de 1960, Cuiabá era pouco além da bucólica e monótona capital encravada no sertão do Brasil Central, descrita por um Lévi-Strauss nos anos 30 (Lévi-Strauss, 2004, p. 192), ou por um Karl Von Den Steinen, com seus pouco mais de 57 mil habitantes. Em 2000, por seu turno, acorda-se numa capital de médio porte, com quase meio milhão de habitantes e um dos mais importantes epicentros

do processo de expansão capitalista na Amazônia Meridional (Cf. Maciel, 1995 e Arruda, 2002).

No que diz respeito à cultura popular em geral, e às festas de Santo em particular, é preciso salientar que estas não passam ilesas a este momento tão profundo e significativo. Se por um lado, entre as festas de santo pesquisadas direta ou indiretamente no contexto deste trabalho, há apenas um registro de desaparecimento de uma festa de santo<sup>62</sup>, também resta evidente, por outro lado, que todas sofreram influências notáveis em seus modos de promover e ritualizar os festejos dos santos, em maior ou menor medida. É precisamente esta maior ou menor medida que precisamos dar conta, antes de apresentarmos a Festa de São Benedito da comunidade Sangradouro.

Júlio De Lamônica Freire, divide os ciclos de modernização da cidade de Cuiabá em três. São eles: a) o primeiro ciclo, ou o *ciclo da mineração* (1719-1820); b) o segundo ciclo, ou o *ciclo da sedimentação administrativa*, que começa com a elevação de Cuiabá à condição de capital, em 1820<sup>63</sup>; e c) o terceiro ciclo, que se inicia em 1968 e que compreende uma mais autoritária e agressiva modernização capitalista surgida nos planos do regime militar já instalado. Se for verdade que “o processo de modernização se desenvolve dentro de uma sistemática de equilíbrio e conflitos, variando conforme o ritmo em que ele se realiza e os agentes sociais que mobiliza”(Dicionário de Economia, 1985, p. 283), então compreende-se porque a modernização retardatária ocorrida no Brasil Central, Cuiabá inclusa, só poderia ser altamente autoritária e “vertical”. De qualquer modo, o processo de modernização capitalista reestrutura os modos sociais, econômicos e políticos, sendo retardatária

---

<sup>62</sup> Foi a partir de uma entrevista com um “Rei” (ver nota 66) da Festa de São Benedito de 2008 que anotei em meu caderno de campo o desaparecimento da Festa de São Sebastião na comunidade Sangradouro. Segundo ele, (não era meu escopo verificar a faticidade de seu relato) a festa não mais se realizou depois que houve um assassinato durante esta, há alguns anos (ele não soube precisar exatamente quando). Segundo a linha que vimos desenvolvendo, a festa, mesmo em seus excessos, tem caráter religioso, pois se trata de um circuito de trocas “fetichista-totêmico” envolvendo santo-comunidade-festeiros, mas com um assassinato, parece que mesmo o excesso se excedeu e, resta por meio deste excesso provado a devotos e festeiros que não se trata mais de um troca onde está presente o sagrado (pois não houve proteção divina). Se não há mais sagrado, não há mais porque trocar, não há porque festejar. Seria essa a razão do fim da festa de São Sebastião?

<sup>63</sup> Este ciclo é subdividido em três fases: 1) da mudança da capital (1820) até o final do ciclo de mineração; 2) a segunda fase, vai dos breves ciclos de açúcar e borracha até o início do século XX, e 3) daí até o final dos anos 60, período marcado pela estagnação econômica do resto do estado.

ou não. Como é evidente, transformações também deveriam ser sentidas nos modos tradicionais de festejar em homenagem aos santos.

Nas festas de santo por nós pesquisadas<sup>64</sup> notamos que as múltiplas conseqüências do modernização capitalista se fizeram sentir. Não queremos com isso afirmar que a modernização capitalista tem um efeito mecânico, necessário e homogêneo em sua atuação sobre a cultura popular festiva. Entretanto, numa medida ou noutra, com um certo ritmo ou com outro, com certas características locais ou com outras, um complexo de efeitos termina sempre por ocorrer. É o que acompanharemos nos tópicos seguintes.

## 1 Declínio da influência das irmandades religiosas leigas

Irmandades religiosas leigas são geralmente um consórcio de devotos de um santo comum que juntam seus esforços para realizar uma ou várias festas em sua homenagem. Em nossa observação de campo preliminar na festa de São Gonçalo, no bairro do Porto, em Cuiabá, ocorrida em janeiro de 2008, pudemos constatar uma emblemática festa de santo urbana e a ação dos devotos em seu interior.

No pátio da Igreja de São Gonçalo a festa começava logo após a missa e mais parecia uma animada quermesse. As mesas com os devotos ficavam ao centro e no seu entorno várias barraquinhas com algumas guloseimas e um jantar com comidas típicas da região sendo vendidas. Um grupo de dança bastante conhecido na região, executou uma reza cantada seguida de danças tradicionais em homenagem a São Gonçalo – ele mesmo um “músico da noite”. A *performance* acontecia num palco improvisado para que os devotos assistissem de suas mesas. O caráter de representação ou de espetáculo “típico” era evidente. A presença de políticos

---

<sup>64</sup> Nos baseamos na seguinte documentação indireta para este trabalho: sobre a festa de São Pedro em Bom Sucesso (Araújo, 2005). Sobre a Festa de São Benedito em Cuiabá: (Abreu, 2007) e (Freire, 2002). Sobre a Festa de Nossa Senhora do Livramento, no Município de Livramento: (Maciel, 2003). Sobre a Festa de São Benedito em Poconé: (Ribeiro, 2003). Sobre a festa do Divino neste mesmo Município: (Santos, 2003). Sobre a Festa Santa (junção das festas de São Benedito, Imaculada Conceição e Senhor Divino) na sesmaria Baús, próximo ao Município de Acorizal: (Castro, 2002) Produzimos uma documentação direta em nosso caderno de campo acerca da Festa de São Gonçalo, que ocorre no Bairro do Porto, na cidade de Cuiabá e sobretudo da Festa de São Benedito na comunidade Sangradouro, objeto de estudo deste capítulo.

influentes na direção da festa também não podia deixar de ser notada. O padre e seus assistentes, após a missa, foram para o pátio participar dos trabalhos e da diversão da festa. O padre e os políticos festeiros eram os dirigentes da festança. A irmandade religiosa leiga estava nas barracas, servindo as preciosas guloseimas, doando seu trabalho à paróquia. Os devotos – assim como eu mesmo, observador – assistiam distanciados o que ocorria na festa.

Evidentemente, o caso da festa de São Gonçalo é um caso extremo. Distanciando-nos do perímetro urbano, notamos que as irmandades religiosas leigas são mais influentes. Como exemplo, basta citar a Festa de São Pedro, na comunidade de Bom Sucesso, distrito do Município de Várzea Grande. Mesmo após as reformas da festa, em 1978, são os devotos leigos de São Pedro, principalmente pescadores locais, que protagonizam a festa. Ao menos até o momento do almoço e do festejo propriamente dito (a noite de festa), quando os turistas urbanos tomam conta do espaço da festa. Ali é a irmandade que contata os políticos, aceita as doações dos empresários, coordena, até certo ponto, mesmo os serviços litúrgicos, já que não há paróquia própria. Assim, nos parece que este primeiro fator se faz notar nas festas de santo da “Grande Cuiabá”, atingindo, ainda que de maneira desigual e relativa, a influência das irmandades religiosas.

## 2 Transformações nos rituais e nas promessas

No que diz respeito à redistribuição cerimonial de comida, este efeito da modernização capitalista tardou um pouco a acontecer, mas foi geral e com poucas exceções. São poucas as festas, dentre as pesquisadas, que ainda ritualizam a distribuição de comida. Em várias sucedeu o que nos relata Fabiano Maciel, a propósito da Festa de Nossa Senhora do Livramento:

Antigamente [segundo moradores antigos, JN] a festa era feita na casa de um dos festeiros, com o dinheiro arrecadado na esmola, os festeiros matavam novilhas, porcos, galinhas, e organizavam uma grande festa, onde ninguém precisava pagar por um prato de alimento, o dinheiro que sobrasse era dividido

entre os festeiros e um pouco era entregue para a igreja (2003, p. 32):

Na festa de Bom Sucesso, apenas em 2001 a comida passou a ser vendida. Um informante de Araújo, o senhor Alcides, foi categórico em seu comentário: “Comida e bebida foram sempre servidos gratuitamente. Agora não, agora é negócio” (Araújo, 2003, p. 88). Como contraponto, a Festa Santa, da sesmaria Baús, na zona rural de Acorizal, permanece distribuindo ritualmente comida, fruto de doações dos próprios devotos (Castro, 2002).

É preciso lembrar ainda que comida, no contexto de uma festa de santo é muito mais que alimento. A comida faz parte de um ritual de dádivas, como já tivemos a oportunidade de compreender, de uma espécie mais limitada de *potlatch*. Neste sentido, a modernização capitalista também aqui se fez visível. Quanto mais modernização capitalista seguida de urbanização, menos (re)distribuição ritual de comida.

### 3 Declínio das relações de patronagem-apadrinhamento

Ainda há “caciques” políticos auxiliando, promovendo e presenciando festas de santo, como pude notar na festa de São Gonçalo, em 2008. Mas trata-se de um pálido papel se confrontado com as forças político-simbólicas movimentadas por um festeiro de santo em espaços tradicionais e rurais. Um imperador do Divino, no século XIX, por exemplo, tinha tanto poder que, no dia da festa do Senhor Divino, poderia até soltar presos das cadeias (Brandão, 1978, p. 140, n. 27). De lá até cá, trata-se de um processo progressivo de reforço na “simbolização” desse poder, “simbolização” essa que afasta qualquer efeito social e político mais intenso. Em outras palavras, há uma cisão mais forte entre a simbolização e a materialização do poder.

Noutro registro, e nos remetendo ao desenvolvimento que fizemos anteriormente, se trata daquele longo processo inerente à modernização capitalista onde uma cultura popular que erode dá lugar há um cultura de massa, onde a

“imagem” passa cada vez mais a caminhar afastada do significado. Se a cultura popular, como vimos, se caracteriza por um materialismo animista (Bosi) a cisão (inclusive inconsciente, “automática”) entre a realidade material e a realidade simbólica é uma das características distintivas da cultura de massas.

Voltando às festas de santo, notamos que sem redistribuição, os festeiros não ritualizam mais o poder - social inclusive – de redistribuição e justiça. Trocam apenas a doação por notoriedade midiática e por associar a “imagem” de alguém a uma determinada “comunidade”, como a de um benfeitor, sobretudo para os que vivem fora dela. Um “padrinho midiático”, se se quiser.

## A ORIGEM DA FESTA DE SÃO BENEDITO NA COMUNIDADE SANGRADOURO

A Festa de São Benedito que acontece na comunidade Sangradouro nasceu de uma promessa e de uma “graça” alcançada.<sup>65</sup> O senhor Tuca, o patriarca que mantém a festa até hoje, viu-se em situação de grande aflição quando seu primeiro filho foi acometido por uma doença.<sup>66</sup> Embora não soubesse de que doença se tratava, o senhor Tuca relatava o sintoma: um inchaço nos testículos do bebê. Como já havia conhecido uma imagem de São Benedito na cidade, o senhor Tuca lembrou-se vividamente da criança que o “São Benedito que o povo fala” (expressão dele) carregava nos braços. Depois de procurar ajuda médica, ficou sabendo que a moléstia que acometia seu filho só poderia ser cirurgicamente tratada quando este completasse 7 anos. Aflito, acompanhava o sofrimento diuturno de seu filho.

Num dos dias de muita labuta na enxada percebe a presença do São Benedito que conheceu na cidade. Prontamente, de joelhos, segundo seu relato, apela ao santo: “ô meu São Benedito, fazei meu filho ficar forte, sarar. Tenho o prazer de ficar com ele no braço, como o senhor está com o seu”. O senhor Tuca parecia não saber à época que o bebê que a imagem de São Benedito carrega nos braços não é seu filho, mas o menino Jesus. Segundo seu relato, o senhor Tuca apelou até para

---

<sup>65</sup> Cf. o capítulo 3 desta dissertação.

<sup>66</sup> Todas as informações e relatos foram resultados de entrevistas realizadas em 2008.

simpatias<sup>67</sup> para ver seu filho livre daquela doença que tanto lhe causava sofrimento.<sup>68</sup> Passados poucos dias, a mulher do senhor Tuca, Dona Íria, que não sabia do pedido de seu marido, chamou-o para mostrar-lhe o menino: “Tuca venha cá! Piaí! O menino tá são!” No início, o senhor Tuca parecia não acreditar: “Eu falei: “há! Mentira!””, mas seus próprios olhos testemunharam o “milagre”: “Tá! Xiaí, o saquinho dele chochou, piquitico, ficou normá, tá igual das outras crianças. Falei “é?”. Lembrei: óia, foi o pedido que eu fiz pra São Benedito.”

O senhor Tuca procurou logo a Igreja católica mais próxima para adquirir uma imagem de São Benedito para lhe render devoção. Estava determinado a fazer uma grande festa em homenagem ao santo, em agradecimento à “graça” alcançada e à cura de seu primeiro filho. Foi aos armazéns locais e comprou muita cachaça, mandou que sua esposa fizesse muitos doces, de leite, de laranja, de cajú, etc. Matou alguns bois e anunciou em toda a redondeza que haveria em seu sítio uma grande comemoração em homenagem a São Benedito. E no dia seguinte à festa, segundo o relato do senhor Tuca, ele viu sua varanda amanhecer cheia de festeiros tresnoitados, inconscientes pelo abuso do álcool, da comida farta e da música.

Quando os sitiantes da comunidade Sangradouro, seus parentes e amigos souberam que a festa era só aquela, que com aquela festa estava “paga” a promessa do senhor Tuca, ninguém se contentou. Todos foram unânimes ao manifestar a importância que aquela Festa de São Benedito tinha para a comunidade. Não se sabe se era por conta da festa em si, ou a proteção não mais fortuita, mas permanente do santo, ou ambas as coisas, o fato é que o senhor Tuca

---

<sup>67</sup> Convém aqui ler o que escreveu Parker: “Em todos os lugares, as pessoas buscam amuletos, talismãs, bênçãos, e cumprem ritos e impetrações, a fim de evitar os “males”, geralmente vinculados à saúde. Os “curandeiros”, manosantas, “mágicos”, “curadores”, ou como quer que sejam denominados, função na qual o papel feminino é muito relevante, são os encarregados de “benzer” (conjurar) os “males” e restituir a saúde às pessoas. Como se trata de práticas populares de tipo xamânico, muitas vezes perseguidas pela religião e pela cultura oficial, tachadas de “bruxarias” e de paganismo, operam em silêncio e no mistério, e, por isso, são menos visíveis porém não menos presentes e, em certos casos, eficazes. A maioria das vezes, recorre-se ao médico, porém, se não há efeito, ou se sabe que a origem do mal é sobrenatural, não se duvida nem consultar os agentes da medicina tradicional ou recorrer à feitiçaria de raiz indígena ou de antecedente espírita.” (1999, p. 160).

<sup>68</sup> Parker nos mostra ainda o seguinte: “Numa ampla investigação no Peru, perguntou-se a respeito das ocasiões *em que se ocorre com mais frequência a Cristo e ao santos*: 47% responderam que é “quando alguém está doente”; 22%, “quando a situação econômica está mais difícil”; 11%, “quando nossa gente faz greve ou exige suas terras”; e 14% “outra resposta”. (1999, p. 158, grifo do autor).

resolveu, elegendo “Reis”<sup>69</sup>, recebendo prendas<sup>70</sup>, e engajando toda sua grande família, a continuar promovendo todo ano a Festa de São Benedito.

## PREPARATIVOS

Da primeira festa até os dias atuais, são mais de cinquenta anos mantendo a celebração a São Benedito naquele sítio. Nunca falhou um ano sequer. No ano de 2008, como em alguns anos anteriores, os preparativos para a festa começam com a grande família do senhor Tuca, 10 filhos (6 homens, 4 mulheres) suas esposas e maridos, seus netos e bisnetos nos colos. Todos se engajando, uns mais, outros menos, de um modo ou de outro, em vender algo para arrecadar dinheiro para a festa. E desde já podemos avançar na afirmação de que este é certamente o fator mais importante para compreender os modos como são organizados os diversos trabalhos requeridos para que a festa fique pronta: a organização familiar. A grande e diversa família<sup>71</sup> do senhor Tuca é a essência motora daquela Festa de São Benedito, ao redor da qual ela acontece.

Dito isso, continuemos a descrever os preparativos. Neste ano foram vendidas pizzas congeladas. Todas foram oferecidas a conhecidos e amigos da família<sup>72</sup>. Além desta, a principal fonte de levantamento de recursos são os “Reis” da festa, cinco ao todo na Festa de São Benedito da Comunidade Sangradouro deste ano, sobre os quais ficam os encargos mais substanciais desta. Às vezes uma certa quantia em dinheiro, às vezes um boi ou dois porcos, e assim por diante.

Não seria preciso dizer que aquele que assume as incumbências de um Rei assume uma posição simbólica confortável na festa de santo. Entretanto, esta não deve se limitar às doações: tão importante quanto esta, senão mais, é participar

---

<sup>69</sup> Doadores para a festa que assumiam também posições na realização do ritual.

<sup>70</sup> “Prendas” são pequenas doações, em dinheiro ou em objetos a serem consumidos na festa, como arroz, feijão, sal açúcar, café, etc. Para participar da festa para a presente pesquisa, considerei conveniente contribuir e, ao receber minha contribuição, minha anfitriã declarou que a “pagamento” daquela prenda seria realizado por São Benedito, em “graças”. As palavras exatas dela foram: “Que São Benedito lhe pague!”

<sup>71</sup> No seio desta grande família há um parte que ainda vive no campo, outra parte que vive na cidade, e uma pequena parte que vive aqui e lá.

<sup>72</sup> Segundo me informou Dona Francelina foram arrecadados 3 mil reais na venda de pizzas congeladas.

efetivamente dos rituais da festa e da festa propriamente dita e de suas passagens próprias. É preciso mostrar, na prática ritual, da qual a doação é somente uma parte, que se crê e se doa devoção ao santo.

Outro preparativo de grande importância neste ano foi uma reforma na sede do pequeno sítio do Senhor Tuca. O espaço rústico, mas aconchegante, do sítio foi parcialmente reformado, em um esforço coletivo de vários membros do “clã” do patriarca e de amigos da família. Uma nova parede para a cozinha, a construção de uma “pista de dança”, e alguns outros ajustes pequenos precisavam ser feitos para receber os devotos de São Benedito que o celebrariam ali mais uma vez.



*Fotografia 1: O sítio*

Este ano em particular (2008) a festa de São Benedito teve uma razão especial para acontecer: dias antes da festa, o Senhor Tuca teve um mal-estar e desmaiou, tendo sido levado para Cuiabá, onde foi tratado por conta de um problema de hipertensão arterial. Quando conversei com ele, logo que voltou do hospital, alegre como sempre, o Senhor Tuca tentou convencer-me que se mais um ano de vida ele teve, certamente foi conseguido pela graça de São Benedito, pois ele quer que a festa continue sobre sua direção e que, portanto, a longevidade dele pode ser

explicada pela troca mantida entre ele, sua família e o santo, realizada pela e na festa. Evidentemente que a festa deste ano foi bastante comovente para todos em face deste evento inesperado e da gratidão especial daquela família por mais um ano de vida do seu patriarca.

## A FESTA: RITUALIZAÇÃO E REDISTRIBUIÇÃO

O ritual da festa começa na sexta-feira pela noite, em uma procissão à luz de velas em direção a casa de um amigo da família onde a imagem de São Benedito seria buscada e levada até o sítio do Senhor Tuca, espaço da festa. No caminho se

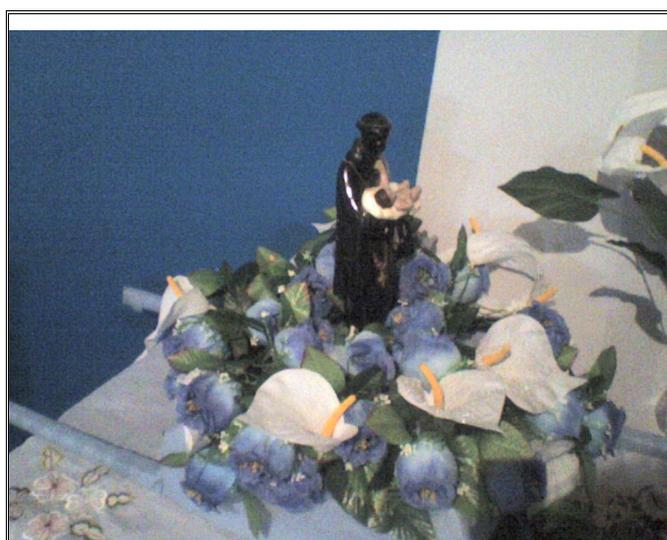


entoavam cânticos e as rezas cadenciadas, como é comum em procissões, parando em vários pontos para pedir e agradecer as graças de mais um ano. Era uma das filhas do senhor Tuca que “puxava” a reza, ou seja, que liderava o ritual. A caminhada, de pouco mais de um quilômetro, passava por alguns sítios próximos ao do Senhor Tuca onde, por vezes, a procissão seguia aumentada.



*Fotografia 3: A procissão*

Ao chegar de volta no sítio a imagem era, carinhosamente, em meio a cânticos e rezas, colocada no altar preparado especialmente para ela. A família do Senhor Tuca agradecia, por intermédio de uma de suas filhas, à presença dos convidados naquele festejo onde dever-se-ia atentar para o caráter religioso da festa, e portanto, para uma vigilante moderação.



*Fotografia 4: A imagem de São Benedito no altar*

Em seguida a música dançante, quase que exclusivamente o ritmo tipicamente regional conhecido como “lambadão”, rompia o silêncio da noite rural. Era festa e logo se ouvia seu som característico: a música, o intenso burburinho, as crianças correndo, dançarinos arriscando os primeiros passos na pista, a entropia festiva de toda festa popular.



*Fotografia 6: Dança*



*Fotografia 5: Dança*

As bebidas já eram vendidas num bar improvisado pelos filhos e netos do Senhor Tuca. Sim, as bebidas não faziam parte do circuito de trocas estabelecido pela redistribuição e reciprocidade com o santo e com a comunidade e passaram a ser vendidas. Com o dinheiro arrecadado com a venda de bebidas, a família do Senhor Tuca custeava algumas despesas com a festa que não eram cobertas apenas com as doações. O rico e saboroso jantar é então servido.

A comida caseira, feita na horam sobretudo por mulheres, lideradas pela dedicada Dona Francelina, nora do Senhor Tuca, era um momento de comunhão, onde, na mesma mesa comiam os devotos, os visitantes, a família do Senhor Tuca, ele próprio, e todos os que queriam comer.

Talvez mais próximo da essência do cristianismo do que a própria missa que seria rezada na manhã seguinte, ali se realizava uma grande ceia, uma ceia sagrada, onde bastava de chegar para dela fazer parte. Era gratuidade (da graça divina) paga com gratuidade (da ceia). É o momento onde realiza mas também se

encena, a nosso ver, o oásis utópico contido nas festas de santo: que haja em algum lugar, em algum momento, uma mesa e uma ceia de todos para todos. Onde se realiza de fato a universalidade concreta que o cristianismo foi o primeiro a pregar dentre todos os povos do mundo. Abastecidos de comida e bebida, os festeiros avançam na entropia festiva madrugada adentro.

Se uma das funções das culturas subalternas é “politizar a cultura popular” (Fernandes, 2007, p. 181) , como o disse José Guilherme Fernandes, parafraseando Walter Benjamin, as ceias abertas das festas de santo são formas embrionárias que aguardam uma futura politização radical.

Um aspecto importante desta festa precisa ser tratado agora: a divisão dos trabalhos tantos nos preparativos quanto na festa. Não é difícil compreender como se dividem as muitas pequenas e grandes atividades requeridas para que a festa transcorra bem. Como já dissemos, a família do senhor Tuca é a “essência motora” da festa. E de fato, o é. É o parentesco que organiza os muitos trabalhos da festa.

Em primeiro lugar, há uma sutil divisão sexual do trabalho: as mulheres cuidam da cozinha, da arrumação e da limpeza, e os homens, de deslocar os móveis, fazer pequenos reformas na alvenaria e fazer os grandes cortes no gado e nos porcos doados, etc., ainda que houvesse muitas transgressões a esta divisão, por exemplo, mulheres cortando lenha e homens na cozinha.

A “linhagem” familiar também define o grau de comando das atividades: os filhos do Senhor Tuca e de Dona Íria são os que controlam o que chega e o que sai, a contabilidade, as doações, etc., noras, genros, netos, e outros, geralmente ficam sob as ordens, sempre sutis, de sua própria “linhagem”. E esse é fundamentalmente o modo como se organiza e também boa parte da motivação do trabalho na festa. Não seria exagero dizer que a organização desta festa de santo em particular está intrinsecamente ligada à unidade deste clã.

Conversando com uma adolescente, neta do Senhor Tuca, pude ver como o pertencimento a esta família quase que “obriga” (no sentido da obrigação simbólica/material da dádiva) a um certo grau de participação nos trabalhos da festa: a moça me dizia que todos os seus irmãos participam da festa, quando perguntei porque, ela foi enfática: “senão minha mãe daria uma prensa em nós”. A palavra não poderia ser

melhor: as sutis, mas eficazes, relações de parentesco pressionam de vários modos aquela enorme “força de trabalho” que a festa requer.

Outro aspecto notável da festa é a importância dela para a comunidade rural de seu entorno. Conforme depoimentos que colhi, o Senhor Tuca goza de enorme prestígio naquela comunidade, diz-se que em sua juventude foi um vaqueiro de grande virtuosidade e capaz de domar qualquer animal, tendo inúmeras cicatrizes que dão testemunho de suas aventuras<sup>73</sup>.

Também por intermédio de depoimentos, soube que dos sítios próximos ao do Senhor Tuca poucos são de moradores, como ele, antigos. São, em sua quase totalidade, de proprietários recentes, que geralmente vêm de fora depois de comprar, amiúde por conta de um momento de sufoco, as terras de um sitiante antigo<sup>74</sup>. A festa de São Benedito da Comunidade Sangradouro não deixa de ser um momento em que os poucos sítiantes antigos afirmam e reafirmam: *“nós ainda permanecemos aqui, de pé, e graças a São Benedito!”*.

No dia seguinte, pela manhã, reza-se a missa. E mais uma vez, ao som de música é servida uma mesa farta. Deve ser registrado também que, neste ano em particular, ano de eleição para prefeito da capital, Cuiabá, um dos candidatos foi até à festa para o tradicional cumprimento dos presentes. Se de algum modo este político contribuiu para a festa, não pude apurar.

Muitos também vinham de longe para ter uma boa refeição bem como levar para casa outra, afinal, não era nem tempo nem lugar para fazer da comida, mercadoria, a comida era moeda sacrificial de honra ao santo.

Outro ponto a ser notado são as crenças recorrentes que podem ser percebidas entres os festeiros. Cito duas delas: em conversa com um ativo devoto de São Benedito, ele me contou que havia uma mangueira próxima do sítio do Senhor Tuca que era “encantada”. E, em caso de alguém tentar colher de seus frutos, ouvia-se uma voz, vinda do nada, que advertia seriamente o sujeito para que assim não o fizesse.

---

<sup>73</sup> Foi o Senhor Simeão, irmão de Dona Francelina quem contou-me desta fama do senhor Tuca desde jovem naquela região.

<sup>74</sup>Conforme me relatou o Senhor Luiz Mário, filho mais velho do Senhor Tuca.

Outra no mesmo sentido é a de uma casa, também por aquelas paragens, onde se ouvia renitentes rufar de panelas e de metais sem que ninguém fosse encontrado como o autor dos barulhos, como se um “encantamento” desejasse que ninguém habitasse mais aquele barraco.

Mario Cézar Leite, ao estudar o encantamento existente nos mitos de povos pantaneiros, diz o seguinte:

A antropomorfia dos elementos naturais já foi bastante apontada, de muitas formas, por vários autores. Na verdade, vejo-a aqui como um aspecto essencial do encantamento. Ela significa que a natureza recebe, ou permite, a percepção, a captação e extração de forças que são, de certa forma, traduzidas por sensações, qualidades, defeitos e sentimentos inerentes ao homem, exclusivos do homem. (...) Mais intrigante é que esse processo de humanização – que, grosso modo, está na base da constituição de um tipo de paisagem encantada – é intrinsecamente o encantamento dos elementos naturais. Como se o encantamento da paisagem fosse elaborado por dois processos opostos: um humaniza os elementos naturais; o outro encanta ou, em alguns casos, deifica esses mesmos elementos (Leite, 2003, p. 73).

E continua o autor:

Mas não: o inusitado paradoxo é indissociável e representa um só e mesmo processo. Essa essência indissolúvel revela-se quando a paisagem que permite esse tipo específico de captação e que passa por esse processo de humanização não se torna humana, mas transforma-se em encantada. A natureza humanizada, com qualquer tipo de caracterização exclusiva do homem, não se torna homem. Torna-se, de algum modo, encantada e sobrenatural (Leite, 2003, p. 73).

As crenças mediam primeiramente a relação dos homens com a natureza, e neste ensejo e indissociavelmente, com os homens mesmos. Nas festas de santo, as relações sociais de troca com a comunidade e com o santo aparecem encantadas, sobrenaturais. Nas festas de santo urbanas, por sua vez, as trocas sociais perdem muito deste vínculo, restando, para a crença, ser reduzida a uma interioridade individual (como vimos, a crença passa a estar, assim, *separada de*

*sua materialidade*, figurando como meramente simbólica, meramente “cultural”). É a crença sem substância, a crença descrente (ou cética), condizente com a lógica cultural do capitalismo tardio, para usar uma expressão de Fredric Jameson. Crença esta que, entretanto, lança os neo-devotos com fervor redobrado sobre as formas sociais que se julga plenamente neutras e naturais (como o dinheiro, o capital, etc.) como se estas fossem apenas formas vazias sem conteúdo. São as coisas (ou melhor, as relações sociais entre as coisas) que devem crer por nós. Deve ser ainda buscado, portanto, o vínculo radical e importantíssimo entre a “culturalização” das questões sociais e o domínio da sociedade produtora de mercadorias.

E a festa de São Benedito na comunidade Sangradouro? Soube que este ano (2009) ela foi muito mais animada que o ano passado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fetichismo da mercadoria, que Marx foi o primeiro a apontar e investigar é uma patologia da troca social, análoga a um câncer, já que ocorre no nível celular, ou seja, na forma simples da mercadoria, para retomar a metáfora marxiana. Segundo esta premissa de Marx, estabelecida no *Capital*, os imperativos fundamentalmente abstratos da valorização do valor submetem a materialidade das relações produtivas, numa inversão, num *quiproquó* que, não obstante, caracteriza a existência mesma do capital.

Esta realidade abstrata, apartada da vida material imediata, mas que a submete e a faz passar constantemente no funil abstrato da valorização do valor, é a religião secular do nosso tempo, a projeção fetichista que caracteriza as sociedades pretensamente laicizadas da “era democrática”. Walter Benjamin tinha toda a razão, no sentido marxiano mais rigoroso, ao escrever um fragmento em 1921 e intitulá-lo *O Capitalismo como Religião*.

As festas de santo são rituais religiosos cujas origens podem ser facilmente encontradas no paganismo pré-cristão. São rituais que fazem mover uma forma bastante peculiar de troca social, distinta daquelas formas próprias do mercado. Estas trocas fetichistas se crêem movidas pela força sobrenatural projetada na imagem do santo, tanto quanto a modernidade capitalista se crê movida pelas forças de um “mercado” que se ergue diante dele como uma realidade a que se deve tão somente ouvir, acatar, e dar-se em sacrifício a ela, sendo esta, todavia, uma criação humana tanto quanto as imagens de barro, mármore ou madeira o são.

Nestas festas de santo se abre um circuito simbólico e material, que, na forma característica das culturas populares de um “materialismo animista” (Bosi), regula um espaço-tempo de troca de dádiva e graças entre os devotos, os participantes da festa e a imagem-fetichismo do santo. Não é casual, pensamos, que a modernidade capitalista solape as bases das trocas camponesas das quais as festas de santo são um exemplo paradigmático: o fetiche daquela precisa ocupar o espaço do fetiche

desta, daí porque, tantas vezes em nossa história, a resistência à modernidade capitalista assumiu, em espaços periféricos como o Brasil, a forma de uma resistência religiosa, sendo Canudos o exemplo mais emblemático e destacado de todos eles.

A partir destas bases realizei um percurso peculiar neste trabalho: em primeiro lugar, me detive diante do problema do fetichismo, dali extraí uma reflexão sobre a relação inescapável das crenças socialmente compartilhadas e das trocas sociais. Troco de acordo com o que creio, pois.

Em seguida, penetrei tateantemente na dimensão da chamada cultura e religião popular, e dali, continuando meu percurso de estudo, isto é, analisando a relação entre as crenças e as trocas, vi que ali operava uma bastante idiossincrática forma de crer/trocar, forma na qual a separação – esta quintessência da sociedade do espetáculo (Debord) – entre o simbólico e o material, e de certo modo, entre “economia” e “espiritualidade”, não opera plenamente seus efeitos.

Na sequência, cheguei até às festas de santo e nestas estudei as formas de crença/troca e suas relações, a dádiva da graça, a obrigação da contraprestação, e a devoção à imagem dos santos, estas ali relacionadas em suas funções essenciais. Por fim, pude acompanhar em linhas gerais uma edição da Festa de Santo na Comunidade Sangradouro do ano de 2008, em que ocorre uma peculiar relação entre as crenças e as trocas com São Benedito.

A religião do capitalismo e seu avanço rumo à destruição, seu modo “per” e “in” vertido de redenção, como processo histórico cego que é, somente encontra seu limite em si mesmo, isto é, nas crises de seu próprio desenvolvimento. Mas quiçá a partir destas crises mais e mais indivíduos, grupos e classes, decidam profanar esta religião e restituir ao uso comum as suas áreas sacralizadas. Ter-se-ia a partir daí como um legado inestimável as festas de santo e seus rituais de ceias abertas e festivas, que, de exceção, bem poderia se tornar uma regra.

Eis que, portanto, com uma tradição religiosa e popular destas, ainda nos é permitido ter esperanças.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Dejacy de Arruda. *A educação na festa: tecituras da cultura popular na Festa de São Benedito em Cuiabá*. Cuiabá: 2007 Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Mato Grosso.
- ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Temas Básicos de Sociologia*. 2. ed. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução: Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARANTES, Antonio A. *O que é Cultura Popular?* .14 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ARAÚJO, Bernardete Durães. *Festa de São Pedro da comunidade de Bom Sucesso – Estudo preliminar para inventário*. Cuiabá: 2005. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade de Cuiabá, UNIC, para obtenção do título de Especialista).
- ARRUDA, Márcia Bonfim de. *As Engrenagens da Cidade*. Centralidade e poder na cidade de Cuiabá-MT na segunda metade do século XX. Cuiabá: 2002. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso).
- AUBIN. H. Fetichismo. IN POROT, Antoine. *Diccionario de Psiquiatria – Clínica e Terapêutica*. Barcelona: Labor, 1967.
- BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*. Tradução: Júlio G. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de produção. In \_\_\_\_\_ *et alii. Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores, XLVIII).
- \_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial de São Paulo, 2007.

- BOAS, Franz. Os objetivos da pesquisa antropológica. IN: \_\_\_\_\_ *Antropologia Cultural*. Tradução: Celso Castro. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Seleção: Celso Castro).
- BOER, Roland. *Criticism of Heaven*. On Marxism and Theology. Leiden: BRILL, 2007.
- BOSI, Alfredo (org.) *Cultura Brasileira – Temas e Situações*. 4 ed. São Paulo: Ática: 2006.
- \_\_\_\_\_. *Dialética da Colonização*. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. 6. ed. Tradução: Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, O Santo e a Senhora*. São Paulo: FUNARTE, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Os deuses do povo*. Um estudo sobre a religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom – O Terceiro Paradigma*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *As Culturas Populares no Capitalismo*. Tradução: Claudio N. P. Coelho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A encenação do popular In Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed. Tradução: Heloísa P. Cintrão et alii. São Paulo: EDUSP, 2003.
- CASTRO, Sueli Pereira. A terra e a Festa Santa: a tradição do povo de Constantino. In SILVEIRA, Alair; COSTA, Naldson R. (orgs.) *Sociologia em Tempo Real*. Cuiabá: Adufmat, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites. IN VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J. (orgs.). *A Cultura do Povo*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites*. IN VALLE, Edênio, QUEIROZ, José J. *A Cultura do Povo*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1988.

COMTE, August. *Discurso sobre o Espírito Positivo*. Tradução: Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, s.d.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Tradução: Viviane Ribeiro. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002. (Coleção Verbum).

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Comentários sobre a sociedade do Espetáculo. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. (5. reimpressão).

DICIONÁRIO de Economia. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Economistas)

DONHAM, Donald L. *History, Power, Ideology*. Central Issues in Marxism and Anthropology. Berkeley: University of California Press, 1999.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. Tradução: Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo/UNESP, 1997.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Edições 70, 1998.

FREIRE, Júlio De Lamônica. *Por uma poética popular da arquitetura*. Cuiabá: EdUFMT, 1997.

FREIRE, Otávio Bandeira De Lamônica. *Festa de São Benedito: educação, cultura e organização*. Cuiabá: 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade de Cuiabá.

FREUD, Sigmund. *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. Tradução: Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

FURTER, Pierre. *Dialética da Esperança – Uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GODBOUT, Jacques T. *O Espírito da Dádiva*. Tradução: Patrice C.F.X. Willaume. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

- GODELIER, Maurice. Marxismo, antropología y religión. IN \_\_\_\_\_ *et alii*. *Epistemología y marxismo*. Tradução: M. Bofill e E. Petit. Barcelona: Martínez Roca, 1974.
- GOLDMANN, Lucien. O Conceito de Estrutura Significativa na História da Cultura. In *Dialética da Cultura*. Tradução: Luis Fernando Cardoso *et alii*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Enigma do Dom*. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRANOFF, Wladimir. O Fetichismo: o simbólico, o imaginário e o real. IN MANNONI, Octave, AUGÉ, Marc, *et alii*. *O Objeto em Psicanálise: o fetiche, o corpo, a criança, a ciência*. Tradução: Regina Steffen. Campinas: Papirus, 1989.
- HADDON, Alfred Cort. *Magic and Fetishism*. S.l.: Elibron Books, 2005.
- HITCHENS, Christopher. *Deus não é grande*. São Paulo: Ediouro, 2007.
- IZARD, M. Os povos e reinos da curva do Níger e da bacia do Volta, do século XII ao XVI. IN: NIANE, T. (coord.) *História Geral da África*. IV. A África do século XII ao XVI. Tradução: Renato Janine Ribeiro *et alii*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1988.
- JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Tradução: Iraci D. Poletti. Petrópolis: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Aventuras da Mercadoria*. Para uma nova crítica do valor. Tradução José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.
- KAUFMANN, Pierre. Fetichismo. IN \_\_\_\_\_ (ed.) *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*. O legado de Freud e Lacan. Tradução: Vera Ribeiro e Maria L. X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- KROEBER, Alfred Louis, KLUCKHOHN, Clyde. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Peabody Museum of Archeology and Ethnology, 1978.
- KUPPER, Adam. *Cultura - a visão dos antropólogos*. Tradução: Mirta F. O. Pinheiros. Bauru: EDUSC, 2002.
- KURZ, Robert. *Antieconomia e Antipolítica*. Sobre a reformulação da emancipação social após o fim do “marxismo”. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz106.htm>> , acessado em: <abril/2009>
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. 3 ed. Tradução: Fátima S. Corrêa *et alii*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- LACAN, Jacques. *O Seminário*. Livro 4. Tradução: Dulce D. Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. (Texto Estabelecido por Jacques-Alain Miller)
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura – Um Conceito Antropológico*. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto dos deuses fe(i)tiches*. Tradução: Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002.
- LEFEBVRE, Henri. *A Sociologia de Marx*. Tradução: Carlos R. A. Dias. São Paulo/Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El totemismo en la actualidad*. Tradução: Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. Tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Tradução: Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1991. (Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, 39)
- MACIEL, Fabiano de Almeida. *Festa de Nossa Senhora do Livramento*. Cuiabá: 2003. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade de Cuiabá, UNIC, para obtenção do título de Especialista).
- MACIEL, Laura. *A Capital de Mato Grosso*. São Paulo, 1990. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica).
- MARCUSE, Herbert. Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura. *IN* \_\_\_\_\_. *Cultura e Sociedade*. Vol. 1. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos Meios às Mediações – Comunicação, cultura e hegemonia*. 2 ed. Tradução: Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- MARTINS, Paulo Henrique (org.) *A dádiva entre os modernos*. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Tradução: Guilherme J. de F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARX, Karl. Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. [1843] IN: \_\_\_\_\_ . *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à Crítica da Economia Política* [1858]. Tradução: Maria Helena B. Alves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

\_\_\_\_\_. Das Kapital [1867] IN \_\_\_\_\_ ENGELS, Friedrich. *Ausgewählte Werke*. Zusammengestellt und eingerichtet von Mathias Bertram. Berlin: Directmedia, 1998. (Digitale Bibliothek 11)

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro I. Vol I. Tradução: Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988a.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro III, vol. IV. Tradução: Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988b.

MASCARO, Alysson. *Utopia e Direito – Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. Tradução: Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MOTTA, Roberto. Prefácio à edição brasileira. In RIVIÉRE, Claude. *Os Ritos Profanos*. Tradução: Guilherme J. De F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1997.

MURACHCO, Henrique. Eidos-Téchne-Tektón. *Hypnos*. Publicação Anual do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-Romana. n. 4, 1998.

ORTIZ, Renato. *Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. (Coleção Pensamento Crítico).

PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista*. Tradução: Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1999.

PIAZZA, Waldomiro Octavio. *Introdução à fenomenologia religiosa*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

PIETZ, Willian. *Le Fétiche: Genéalogie d'un problème*. Paris: Kargo/L'Éclat, 2005.

PIRES, Valdemir. Fetichismo na Teoria Marxista: um comentário. *Impulso*. Revista de Ciências Humanas e Sociais. UNIMEP, n. 22/23, 1999.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação – As origens de nossa época*. Tradução: Fanny Wrobel. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

- RIBEIRO, Jucileide Alves. *A Festa de São Benedito em Poconé (1980-2003)*. Cuiabá: 2003. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade de Cuiabá, UNIC, para obtenção do título de Especialista).
- ROCHA, Everardo. *O que é Etnocentrismo?* 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passo, 124).
- RUBIN, Isaak Ilitch. *A Teoria Marxista do Valor*. Tradução: José B. de S. Amaral Filho. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SANTOS, Meyrinalva Furtado. *A festa do Divino, tradição de Poconé*. Cuiabá: 2003. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade de Cuiabá, UNIC, para obtenção do título de Especialista).
- SATRIANI, Luigi M. Lombardi. *Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna*. Tradução: Josildeth G. Consorte. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- SILVA, Tomaz Tadeu. *O currículo como fetiche: a poética e a política do texto curricular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- TAROT, Camille. Pistas para uma história do nascimento da graça. IN MARTINS, Paulo Henrique (org.) *A dádiva entre os modernos*. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Tradução: Guilherme J. de F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2002.
- TEIXEIRA, Sérgio Alves. *Os Recados das Festas*. Representação e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1988.
- ŽIŽEK, Slavoj. Introdução à edição brasileira. IN \_\_\_\_\_ LENIN V. I. *Às portas da revolução*. Escritos de Lenin de 1917. Tradução: Luiz B. Pericás, Fabricio Rigout. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Mais Sublime dos Históricos – Hegel com Lacan*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Plague of Fantasies*. London/New York: Verso, 1997.
- \_\_\_\_\_. *On Belief*. New York: Routledge, 2001.

## BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução: Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 9. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993.
- BOSI, Ecléa. *Cultura Popular e Cultura de Massa*. Leituras de Operárias. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Cultura na Rua*. São Paulo: Papyrus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Festa do Santo Preto*. Goiânia: EdUFG, 1985.
- \_\_\_\_\_. Ser católico: dimensão brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In DA MATTA, Roberto, FERNANDES, Ruben, et alii. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- BROWNE, Ray B. *Objects of special devotion*. Fetish and fetishism on popular culture. Wisconsin: Bowling Green Popular Press, 1982.
- CÂNDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. Estudo sobre o caipira paulista e as transformações de seus meios de vida. 9.ed. São Paulo: Duas Cidades, 2001.
- DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- FERNANDES, José Guilherme dos Santos. *O Boi de Máscaras – Festa, Trabalho e Memória na Cultura Popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará*. Belém: UFPA, 2007.
- FERNANDES, Florestan. *O Folclore em questão*. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- GEERTZ, Clifford. Centros, reis e carismas: reflexões sobre o simbolismo do poder. In \_\_\_\_\_. *O Saber Local*. Novos Ensaio em Antropologia Interpretativa. Tradução: Vera M. Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GODELIER, Maurice. *Racionalidade e Irracionalidade na economia*. Tradução: Maura R. Sardinha. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s.d.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 3.ed. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 2002.

RIBEIRO JÚNIOR, Jorge C. N. *A Festa do Povo – Pedagogia de Resistência*. Petrópolis: Vozes, 1982.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. (Re)significações culturais no mundo rural mineiro: o carro de boi – do trabalho ao festar (1950-2000). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, n. 51, 2006.

MAGNANI, José G. C. *Festa no pedaço*. Lazer na cidade e cultura popular. São Paulo: HUCITEC/Unesp, 1998.

MARX, Karl. *Formações Sociais Pré-capitalistas*. 6.ed. Tradução: João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e Tradicionalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1975.

MIKLISCHT, Robert. *From Hegel to Madonna*. Towards a General Economy of “commodity fetishism”. New York: SUNY Press, 1998.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Tradução: Sérgio T. de N. Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

TÄUSSIG, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. North Carolina: TUNC Press, 1980.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso, 2002.

\_\_\_\_\_. *For What They Know Not For What They Do – Enjoyment as a political factor*. London/New York: Verso, 2002.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)