

São Jorge do Rio de Janeiro: o santo dos homens¹

Saint George from Rio de Janeiro: the saint of men

*Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros**

Resumo

Destaque para a enorme popularidade de que goza São Jorge entre a população masculina das Zonas Norte, Oeste, Subúrbio em geral. Um mergulho na “polifonia religiosa” do Rio. Observações participantes nas festas do Santo em 1991 e 1992, em sua igreja, na Praça da República. Ao mesmo tempo, entrevistas formais e informais junto a policiais militares, a soldados do corpo de bombeiros – São Jorge é padroeiro da cavalaria da PM e do principal quartel de bombeiros do Rio – e a prisioneiros, para desvendar as características da junção entre a devoção e o *ethos* viril: entre os dois primeiros, a devoção no contexto de violência coatora ou repressora; entre os últimos, no contexto da violência transgressora. Tais situações ensejaram uma reflexão teórica a respeito dos desdobramentos da problemática do Mal, na sociedade brasileira. Terminado o dia, celebrada a última missa, fechada a igreja, nos fica o sentido de como as celebrações ao Santo cumpriram sua missão, junto aos indivíduos e à coletividade.

Palavras-chave: *Devoção. Ethos masculino. Violência coatora. Violência transgressora. Problemáticas do Mal.*

Abstract

It is remarkable the Saint George’s great popularity among male population from North and West Zones of Rio de Janeiro. This paper goes into

¹ Recebido em 04/04/2012. Aprovado em 10/07/2012.

* Professor Adjunto, Colaborador Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. E-mail: bartotito@uol.com.br

“religious poliphony” of that city. Observations were shared inside the 1991 and 1992’ religious feasts, in his church, on Republica Square. Following that, a lot of formal and informal appointments among military policemen, fire soldiers – Saint George is patron of some military segments - and state prisoners. These researches were done for investigate the characterystics of the putting together between the devotion and male *ethos*: inside the repressing violence context – among the two first, and inside the offender violence context, among the last ones. Theoric reflexions concerning the problems on the Evil in Brazilian society are the result from observations on those situations, so that we conclude celebrations in honor to Saint George have won effectiveness in individual, and collectivistic sense.

Keywords: *Devotion. Male ethos. Repressing violence. Problems concerning the Evil.*

Introdução

Nas minhas pesquisas sobre o sincretismo religioso a partir do Catolicismo, ocorridas no Rio de Janeiro, me fascinou a enorme popularidade de que goza São Jorge entre a população daquela cidade, sobretudo das Zonas Norte, Oeste e Subúrbio, em geral. Observando e estudando os espaços religiosos católicos no Rio: templos, festas de santos, missas pelas almas nas segundas-feiras, mergulhei na “polifonia religiosa” da “Cidade Marvilhosa”, aos poucos desvendando aspectos da sua realidade sociorreligiosa.

Professores, colegas do Curso de Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, católicos frequentadores da paróquia onde morei e trabalhei no Rio, e, sobretudo, os interlocutores - os ocasionais e os contatados na pesquisa para a Tese de Doutorado, foram me despertando para o multiculturalismo das opções, escolhas e adesões religiosas da população do Rio.

Deste modo, São Jorge se revelou em toda sua força de atração exercida por ele sobre boa parte da população da Grande Rio. Atento aos detalhes e eventos que marcam os percursos dessa devoção, segui os passos dos fiéis que veem no Santo um dos seus protetores e guardiães, ao que não faltou o embevecimento e, tantas vezes, a emoção, diante dos

comportamentos, atitudes, olhares, testemunhos falados e observados, da ligação e confiança para com o Santo Militar.

1 As Festas, os Templos e a Devoção

23 de abril de 1991. Praça da República, centro do Rio de Janeiro, às sete horas da manhã. Duas filas longas de gente para entrar na igreja de São Jorge e rezar diante do Santo, controladas por vigilantes e membros masculinos da irmandade dona do templo, vestidos com suas túnicas pretas até os pés e murças vermelhas. Uma das filas se formava ao longo da Praça da República, entrando por uma porta lateral do templo. A outra ingressava pela porta principal, na Rua da Alfândega, e seguia serpenteando por esta artéria, dobrando a esquina e estendendo-se até a Avenida Presidente Vargas.

Isto acontecia em pleno movimento de reinício das atividades da “SARA”: conjunto de ruas no centro comercial do Rio, caracterizadas por um comércio mais popular: ruas estreitas, só para pedestres, apinhadas de lojas normalmente de tamanho pequeno e médio, a maioria exibindo seus artigos não em vitrines, mas em tabuleiros que se estendem até a rua.

Tal conjunto constitui um quadrilátero entre a Av. Presidente Vargas, a Av. Passos, Praça Tiradentes e Praça da República. É limitado por essas artérias. A Igreja de São Jorge e São Gonçalo Garcia situa-se nesse local.

São Jorge é titular, ainda, da paróquia do bairro de Quintino Bocaiuva, Zona Norte da cidade, berço natal do jogador Zico. Esse bairro celebra sua festa também nessa mesma data, com missa solene, visitação intensa à igreja matriz e procissão.

Na Vila de Santa Cruz, Zona Oeste do Rio, há uma procissão equestre em honra do Santo, com a participação do esquadrão da cavalaria da Polícia Militar – do qual São Jorge é também Patrono –, acompanhado de outros cavaleiros, montados em cavalos, mulas, jumentos... Essas manifestações concorrem para fazer deste Santo o “Padroeiro da área suburbana do Rio de Janeiro”.

Missa das 11 horas, na festa de 1992. Ninguém mais entra na igreja, tão apinhada está; a irmandade e os seguranças não permitem. O jeito, então, para muitos fiéis, é se organizarem do lado de fora, na rua da Alfândega, estreita como é, concentrados de frente para a porta do templo. Me meti também neste grupo. Todos estão contritos e em silêncio, silêncio que contrasta com o barulho dos transeuntes, vendedores, de gente que entra e sai das lojas vizinhas.

Essa atitude contrita, silenciosa, atenta, dessa porção de devotos impressionou-me. Fez-me refletir um pouco a respeito da dimensão da fé, da atitude de *crer*; realidade que perpassa todo este texto. Inspirada por uma sensação mais ou menos nítida da presença do *Mistério*, a fé se expressa pelo comportamento respeitoso em relação a objetos, espaços, palavras, pessoas e gestos rituais.

Nas festas de São Jorge, no Rio, o elemento lúdico, festivo, quase carnavalesco, podemos dizer, está presente e bem presente. No entanto, esta dimensão do culto religioso em nossos rituais - o seu lado espetacular -, convive com espaços de silêncio, de oração contrita individual, de olhares que se demoram comovidos e esperançosos na direção do Santo, do túmulo da pessoa amada ou do queimador das inúmeras velas votivas.

A partir desse contexto, penso que a devoção aos santos não constitui uma mera relação utilitária. Além desta, estão em jogo dimensões incomensuráveis entre o *finito*, simbolizado por uma vela, por exemplo, e o *infinito*, ou o que compromete uma existência inteira: a saúde a ser readquirida, a vida a ser salva ou resgatada, a postura diante da própria morte etc.

A partir dessas reflexões introdutórias, me propuz a observar e analisar a relação desse Santo com a população masculina do Rio de Janeiro; sobretudo os militares, dos quais diversas corporações – cavalarianos da Polícia Militar (PM), Corpo de Bombeiros, por exemplo – consideram seu Patrono.

2 O Santo dos Homens: Devoção e “ethos” viril

A sociedade acha que nós somos os guardas que condenaram Jesus à morte, que o mataram, lhe atravessaram o corpo com a lança!

Esta ideia, constantemente repetida nas conversas pelos meus interlocutores militares, era a tese de um artigo do jornal “O Dia”, escrito naqueles dias por um advogado, Carlos Lima, intitulado - “A Sina dos PMs”. Muitas fotocópias do mesmo estavam amontoadas sobre a mesa do Tenente coordenador do Setor de Relações Públicas de um dos quartéis da PM na Zona Norte do Rio nos quais consegui licença para entrevistar soldados e oficiais. Este me passou um exemplar. O articulista falava da “maldição que paira sobre os PMs” e pretende ser “o primeiro articulista que se arvora a defender policiais militares”. Talvez a publicação tenha sido bem divulgada nos quartéis, a julgar pela importância que lhe deram, ao longo da conversa. Contribui para aprofundar e evidenciar melhor um certo clima de autodepreciação da profissão do policial, no Rio do início dos anos noventa, que descobri e confirmei em conversas posteriores com PMs em “serviço de rua”. A este respeito, ouvi confissões deste tipo: “A gente, quando veio para a polícia, pensava que era outra coisa. Achava bonita a farda - e a abnegação, a pose dos PMs. Hoje, a gente vê que é uma profissão mal vista, desprezada pela sociedade...”.

O mesmo acontecia com PMs “de rua”: um deles, após falar que não tinha devoção a São Jorge nem a santo nenhum, mas se disse católico, indo várias vezes à missa, se recomendando diretamente a Deus ao levantar, ao sair para o trabalho e antes de tomar o ônibus de volta para casa:

As viagens de ônibus estão muito perigosas, o senhor sabe. Dias atrás, o capitão do nosso quartel, um capitão ‘maneiro’, isto é, bom para a gente, que não persegue soldado, foi baleado no

ônibus, recebeu quatro tiros, mas já está fora de perigo. Os assaltantes desconfiaram que ele era policial, apalparam a cintura dele, descobriram o revólver, mandaram bala!... É, vagabundo faz e acontece e tem todo mundo a favor dele, a começar das autoridades, que não querem que a gente ponha a mão em vagabundo.

Entre os bandidos e a polícia, ele achava que a sociedade, no geral, está mais para os bandidos.

Tem me causado muita admiração o “ethos” masculino que a devoção e os símbolos ligados a S. Jorge despertam, *inclusive nas mulheres*. Guardamos duas amostras desta última observação, dos fatos ocorridos na pesquisa de campo:

Numa das visitas à igreja do Campo de Santana, perguntamos na lojinha por que as cores das velas de São Jorge são vermelhas: “É a cor do Santo” - responderam as vendedoras.

- “Mas, por que é vermelha?” - insisti. - “Porque ele é guerreiro; é a cor da guerra”.

Nesse ínterim, uma das jovens balconistas passava batom nos lábios para sair; um batom bem vermelho. “Mas, o batom que você está usando é vermelho, também, e não é material de guerra” - provoquei. “É de guerra sim! Estou saindo para a guerra!” - veio pronta a resposta.

A guerra dos sexos, da relação homem/mulher, a guerra da conquista amorosa... A luta da mulher em conquistar seu espaço na sociedade... Este espírito de luta, de competição, inadmissível em camadas tradicionais no país - “guerra é negócio para homens!” - faz seu caminho no mundo feminino que vive no contexto urbanizado.

Esses tipos de “guerra” possuem também sua simbologia, suas cores e a vermelha não está ausente: anda nos lábios, nas vestes, na rosa vermelha, nos desenhos do coração vermelho...

A segunda ocorrência foi vivenciada no templo da Escrava Anastácia, em Madureira, importante bairro comercial da Zona Norte do Rio. Conversando com uma senhora devota sobre a guerra no Iraque - acontecendo naqueles dias - e a situação

econômica do Brasil, ela dizia: “Ah, se eu fosse homem! Se fosse, eu iria para a farda! Aliás, meu marido era militar reformado. Eu gosto muito de farda. Pois olhe, eu nasci em 23 de abril!”.

É justo o dia de S. Jorge. Nas visitas ao seu templo do Campo de Santana ou Praça da República, sobretudo nos dias 23 de cada mês, notava uma frequência significativa de homens, homens jovens, muitos com corte de cabelo à moda militar. Entram, rezam na igreja principal; vão depois para a capela anexa, onde fica a imagem equestre. Aí se demoram mais, normalmente, indo depois ao queimador, na entrada do templo, oferecer algumas velas e rezar de novo, enquanto aquelas ardem. As posturas são contritas e atentas. Quase sempre o número destes predomina sobre o das mulheres. Não vêm em grupos, mas solitários.

Num dos almoços que frequentei, durante o trabalho de campo, em companhia dum grupo de amigos auto denominado “Grupo do Estácio”, foi-me apresentado um cidadão, amigo da pessoa que me encaminhou para o grupo, devoto do Santo, como todos os que estavam à mesa. Rapaz moço, casado há pouco mais de um ano, pai de um filho, já. Ouvi um depoimento comovente sobre a relação pessoal deste cidadão com S. Jorge:

Eu sou devoto de S. Jorge, não só: tenho para com ele uma verdadeira devoção e apego. Sinto, bem palpável, sua proteção. Sinto que tenho respostas dele. Ele me dá avisos sobre as coisas que lhe peço, sobre os meus problemas que lhe falo. Sinto realmente suas respostas, sua presença junto a mim. E não só uma, mas muitas vezes. Por isso, ando sempre com sua medalha [nos mostrou]. Esta é de prata. Mas, em homenagem a ele, mandei fazer uma de ouro puro, cravejada de pedras preciosas. Esta, só uso em casa e em certas ocasiões apropriadas, em lugares seguros. Mas, o dinheiro que investi em mandar cunhar a medalha, acho que foi bem pago: o Santo merece!

Afirmou, ainda, que experimentara diversas vezes o valimento concreto do Santo em ocasiões desafiantes de sua vida; que conversava com ele como se estivesse visível; que visitava

frequentemente a igreja do Campo de Santana; que não perdia sua festa. Enquanto falava, seus olhos brilhavam de emoção.

Quando lhe fiz a observação - e aos demais amigos à mesa - de que S. Jorge parecia ser um Santo predominantemente dos homens, muito aceito pelo sexo masculino, no Rio, ele, meu amigo e até uma senhora convidada confirmaram. Acrescentaram que o motivo disso é por São Jorge ser soldado, guerreiro, lutador, vencedor da batalha contra o dragão. Seu porte é bem varonil, contribuindo para isso o cavalo, a farda, a lança... Alguém acrescentou: "São Jorge é másculo, porque S. Jorge monta, é apresentado montando". Evidentemente, significava com isto o sentido sexual masculino que a expressão carrega.

No Carnaval de 1992, voltava eu de São Lourenço, Minas, num ônibus. Na poltrona ao lado, viajava uma senhora que se identificou como uma cigana, do grupo dos "ciganos sedentários". Na conversa, falou de seu genro, um rapaz que afirma não acreditar em nada de religião, que é ateu. No entanto, ele usa um santinho de São Jorge na carteira. Quando ela lhe questiona sobre que sentido tem ele se dizer ateu e trazer uma imagem deste Santo, o genro responde: "Mas este aqui pelo menos foi um valente, um lutador, por isso gosto dele e me recomendo a ele!".

No dia 23 de março de 1992, participava da missa votiva de São Jorge às 9 horas, em sua igreja. Percebi um jovem que chegou com uma vela gigante, mais comprida que o portador; desenrolou o papel que a envolvia e foi acendê-la no queimador, prendendo-a com um barbante. Indagado sobre o motivo da promessa tão grande, respondeu: "É que eu estava nos EUA passando necessidade; aí me peguei com o Santo: se eu conseguisse um emprego decente lá, na primeira vinda ao Brasil, lhe daria essa vela, na sua igreja. Consegui, estou pagando a promessa".

Este depoimento lembra, ainda, a atribuição de São Jorge nas ajudas às causas difíceis, conforme crença dos devotos do Rio. Remete, igualmente, à proteção a ele atribuída, na Idade

Média, contra serpentes venenosas, a peste, a lepra, a sífilis (o que se refere, de novo, ao “ethos” masculino da devoção) e, nos países eslavos, contra as feiticeiras e feiticeiros.

A configuração viril que esta devoção enseja se liga com a questão dos valores do “ethos” e da ética do guerreiro, o que tem muita relação com a devoção à São Jorge dos que usam e/ou trabalham com armas. É o que trataremos no próximo item.

3 São Jorge e os Militares: a devoção no contexto de violência coatora ou repressora

○ Apóstolo Paulo comenta a perspectiva da ascese castrense como figura do ascetismo cristão; da vida cristã encarada como um “combate”: perspectiva propiciada pela glorificação do poder e prática militar.

Esta ideia continuou a povoar o imaginário religioso na Antiguidade Tardia, nos escritos dos “Padres da Igreja”, fornecendo a matriz teológica, ascética e ideológica para o surgimento do Catolicismo guerreiro das Cruzadas, das Ordens Militares, da instituição da Cavalaria medieval e das conquistas do Novo Mundo.

Ora, a história da devoção a São Jorge se mostra repleta de referências sobre a proteção do Santo, o seu patronato, sobre aquelas instituições. O Militar-Mártir é personagem emblemático para a Ordem de São Jorge da Jarreteira, britânica, fundada pelo rei Eduardo III em 1348. Este monarca introduziu o famoso grito de batalha: “*São Jorge pela Inglaterra!*”. Dessa Ordem passaram a participar todos os monarcas ingleses. Ricardo I, durante a III Cruzada, afirmou ter visto o Santo com armadura luminosa guiar as tropas cristãs para a vitória. Henrique III ordenou que a festa de S. Jorge fosse elevada à categoria litúrgica de “Festa Maior”, de preceito. Posteriormente, o Arcebispo de Canterbury prescreveu que a mesma tivesse solenidade igual à do Natal.

Quanto à Ordem Militar de Calatrava de Aragão, o papa Bonifácio IX concedeu portar nas guerras a bandeira de São Jorge.

Na Inglaterra de hoje, que tem o Santo como seu Padroeiro, sua Festa continua no calendário litúrgico da Igreja Anglicana, apesar de supressa no calendário católico romano. São Jorge continua patrono, igualmente, das cidades marítimas de Gênova, Veneza e Barcelona (em cujo brasão de armas se vê a efígie do Santo). Esses títulos vêm da época das Cruzadas: aquelas cidades eram portos de onde saíam expedições guerreiras e comerciais, para o Oriente.

Foi, pois, no tempo das Cruzadas, conforme a “Bibliotheca”, que a devoção ao Santo Militar se desenvolveu na Europa. O culto de Jorge entre os católicos latinos e anglo-saxões dependeu em parte das romarias à Terra Santa, quando os peregrinos europeus tomavam conhecimento da enorme devoção ao Santo no Oriente Médio: em Jerusalém, Lida, Constantinopla, Beirute e outras cidades.

Com a ocupação dos “lugares santos” pelos muçulmanos, a devoção arrefeceu na Europa; com a retomada pelos cristãos, ela cresceu de novo, tomando um impulso bem maior do que antes; isto se deve às Cruzadas e, na esteira destas, às Ordens de Cavalaria e Militares.

É importante salientar esses dados históricos, no sentido de destacar que houve um tempo em que as virtudes guerreiras e militares eram importantes virtudes cristãs. A guerra contra o inimigo da fé era igualmente incentivada pela suprema hierarquia eclesiástica, sob a alegação de exprimir e simbolizar o combate dos soldados de Cristo contra os súditos do reino de Satanás.

A expulsão dos mouros da Península Ibérica e a Conquista das Américas, que se lhe seguiu, fizeram ressurgir este Catolicismo guerreiro. No século XIX, é bom lembrar, também, que esta modalidade da Tradição católica fez seu caminho em nosso país no discurso dos bispos “reformadores”, empregando os conceitos de guerra, luta e campanha de tipo militar contra as forças do mal num sentido metafórico.

É notável a coincidência do crescimento da devoção ao Santo Militar exatamente nos momentos em que os povos católicos pegavam em armas, na “luta contra os infiéis”.

Sobre a devoção a São Jorge em Portugal, contou-nos um religioso português:

O estandarte de S. Jorge aparece em diversas batalhas medievais, em Portugal. A principal e a primeira, onde o exército português guerreira sob a bandeira do Santo é a de Aljubarrota, em 1385, - fundadora do Estado lusitano - contra os castelhanos. Eis o grito de guerra dos lusos: 'São Jorge por Portugal, contra São Tiago por Castela' "... Os ingleses industriaram os portugueses na guerra contra os castelhanos. O Rei Fernando de Portugal era casado com D. Felipa de Lancaster, filha do Rei da Inglaterra. Aquele morreu sem deixar descendentes. Então, o Rei de Castela pretendeu o trono português, invocando o parentesco anterior, apesar da Rainha estar viva e poder responder pelo trono. Aí vieram os ingleses para ajudar os lusos a guerrear contra os castelhanos, assegurando, assim, o trono de D. Felipa. E como São Jorge já era padroeiro da Inglaterra e da casa real britânica... temos aí uma importante comunicação inter-cultural.

Durante o trabalho de campo, tive acesso a uma entrevista ao Jornal do Brasil do ex-presidente General Figueiredo (10/05/92). Este, falando sobre a situação do país - por ele considerada caótica, na ocasião - declarou que precisávamos "rezar muito a S. Jorge para a situação não piorar, e o país encontrar seu caminho de melhora".

Um militar, numa declaração tida por "golpista" por políticos da oposição e até entre os ligados ao então presidente Collor, falava sobre a oração para São Jorge, a fim de evitar o pior. Ora, este "pior", na expressão dos opositores ao discurso de Figueiredo, seria um golpe militar, a perda das instituições democráticas. Então, um militar sugeria que se rezasse para S. Jorge, a fim de que ele segurasse o Exército brasileiro.

Vê-se então a força atribuída ao Santo sobre as corporações fardadas do país, e esta convicção, expressa talvez com uma ponta de ironia que não a anula de jeito nenhum, é afirmada por uma alta patente e ex-primeiro mandatário, em entrevista pública!

Estávamos, então, em plena fase de pesquisa de campo para sondar como ia a devoção a São Jorge entre os militares e entre

os “bandidos” - com observações ocasionais sobre a devoção no contexto da contravenção do jogo do bicho. Tentávamos montar a equação do trinômio: *devoção, violência e ética*, entre policiais militares e detentos do Rio de Janeiro. Com este fim, empreendemos observações, entrevistas livres e semi estruturadas, e coletas de dados na imprensa carioca dos anos 1991-1992, sobre a temática da violência na cidade e Baixada Fluminense.

Com os policiais, partimos antes para os quartéis da PM; em seguida, a conselho deles próprios, começamos a abordar simultaneamente os soldados que trabalham na rua, em guaritas e na fiscalização do trânsito. Vários depoimentos nos surpreenderam, o que abre um filão muito válido para a compreensão e interpretação da devoção e do “ethos” no qual ela se situa. O mesmo dizemos em relação aos resultados surgidos na pesquisa com presidiários. Um oficial reformado do exército nos relatou: “Quase todo militar católico tem uma imagem de S. Jorge no seu carro, ou uma medalha do Santo no pescoço”.

Sua esposa acrescentou que costumava rezar para o Santo todos os dias, a fim de proteger o marido, quando estava na ativa. De outro cidadão, da mesma paróquia, também ouvimos que, anos atrás, um oficial da PM, seu vizinho, pôs um azulejo com a imagem de S. Jorge na parede frontal de sua residência, justificando que “em casa que tem a imagem deste Santo na parede da frente, vagabundo não entra, porque eles o respeitam”. Talvez o respeito não fosse só para o Santo, mas também fruto do receio da arma do morador, provavelmente um militar ou um bandido...

Nas visitas aos quartéis e aos PMs da rua, dirigimos a conversa em torno dos seguintes pontos:

- 1- Como é a prática da devoção a S. Jorge, na corporação?;
- 2- Qual a finalidade da devoção, para o grupo?;
- 3- Se é a proteção que procuram, é proteção de quê e para quê?;
- 4- Sondagem a respeito da relação entre a devoção e a ética profissional e social.

Pelas condições próprias do serviço nas unidades, vimos que não dava para entrevistar cada indivíduo por vez; por isso, a pesquisa foi feita, em grande parte, através de conversas com grupos. Era impossível anotar no momento, para não perder a espontaneidade das colocações dos PMs; então, retínhamos na memória o conteúdo das respostas, sobretudo repetindo as perguntas em torno dos mesmos temas, para facilitar a nossa memorização e, ao mesmo tempo, ajudar os entrevistados a clarear seu pensamento. Nós as escrevíamos logo após os encontros.

O uso de gravador também resultaria tecnicamente impossível em tais circunstâncias e traria perda de espontaneidade, e até recusas em falar. Achamos produtivo este recurso metodológico, porque percebemos os PMs perderem gradativamente a inibição no calor da conversa, e abordarem temas bem importantes, com naturalidade.

As verbalizações eram acompanhadas das amostras de medalhas grandes do Santo, usadas no pescoço, por baixo da farda; outros, falaram de companheiros que usam santinhos na carteira e imagens no carro.

A respeito da primeira questão: como é a prática da devoção a S. Jorge na corporação, falaram o seguinte:

Rezamos para S. Jorge antes de sair em missão... em todo quartel tem a imagem dele... tem companheiros nossos que são muito devotos; põem S. Jorge à frente de tudo que fazem... 80% da polícia venera o Santo... a gente costuma ouvir de companheiros a expressão: "Salve S. Jorge!" É muito comum... Mas, a devoção mais forte ao Santo é na "Cavalaria". É do QG desta corporação que vai o grupo de clarineteiros tocar a alvorada na igreja da Praça da República, no dia da festa. Neste mesmo dia, à tarde, um grupo de cavalarianos deste quartel acompanha uma procissão de S. Jorge num bairro da Vila de Santa Cruz, formando cortejo com os "tropeiros" da região; no final da procissão equestre segue o povo de Umbanda, a pé, e a multidão de devotos.

Sobre a segunda e a terceira questão: a finalidade da devoção e da proteção que buscam junto ao Santo, destacaram:

A gente busca proteção... segurança... ele foi guerreiro, ele é soldado... o trabalho nosso é uma guerra... uma espécie de guerra... a gente confia na proteção dele para a vida, para se dar bem, não acontecer nada de mal para nós... para a gente sair vencedor na batalha... Quando eu trabalhava na rua, todas as vezes que eu botei S. Jorge na frente, eu me saí bem... Os companheiros que sobem os morros invocam S. Jorge, põem ele de frente para receber a proteção: ele combateu o dragão, não foi? O dragão não representa o mal? O mal para nós é a sociedade, os bandidos... são os dragões que a gente tem de combater...

Acrescentaram também, como finalidade da devoção, além da proteção na guerra cotidiana das ruas e morros: “a fé; a gente tem que acreditar em alguma coisa!”.

Esta referência à fé, à crença, foi uma constante numa conversa posterior com dois oficiais. Não nos ficou bem claro o que eles entendiam por fé. Talvez não seja claro para eles, também. Na conversa com eles, surgiu igualmente o aspecto da representação de S. Jorge como guerreiro solitário:

São Jorge combateu solitário. Sua imagem representa um guerreiro solitário. Nós também, PMs, somos solitários. Tem vezes que você está sozinho, também, em relação à sociedade; porque todo mundo é contra o policial. O policial é a causa de tudo que é ruim, de todos os erros... Então S. Jorge, guerreiro solitário, dá conforto nessas horas.

Outra concepção desenvolvida pelos PMs - repetida quase que em coro por todos os nossos interlocutores, a começar do oficial que nos atendeu ao telefone, quando solicitávamos a primeira visita ao quartel - é à que chamaríamos de síndrome da maldição: a auto percepção do PM como sofredor, vítima da execração da sociedade por ser matador, mau, corrupto, quase um inimigo do povo:

A rua é uma incógnita: a gente está numa situação limite entre o sair-se bem ou se dar mal, até o morrer. Há outra situação limite entre o heroísmo e o abuso da autoridade: há vezes que, na folha de elogio pelo heroísmo, há junto uma censura por ter

desobedecido tal ou qual artigo, que configurou abuso de poder, excesso de violência repressiva etc.

No primeiro caso, existe o perigo de vida e integridade física; no segundo, o perigo do prejuízo à honra, ao bom nome dentro e fora da corporação. Este mesmo oficial deu a entender que, na Cavalaria, a devoção ao Santo Padroeiro, mais comum entre soldados e cabos que entre os oficiais, é um tanto depreciada pela hierarquia eclesiástica: “São Jorge é padroeiro meio ‘velado’, parece não ser muito considerado pela Igreja: o capelão só uma vez, que me lembro, falou nele...”.

Essa falta de consideração com as devoções dos PMs parece configurar para eles um certo menosprezo pelos seus sentimentos religiosos, por parte da hierarquia, o que vem reforçar ainda mais as sensações de solidão psicossocial.

Esta “síndrome da maldição”, explicitada pelos policiais em vários matizes, como vimos, vem confirmada por outros segmentos da sociedade: nas mesmas semanas de janeiro de 1992 em que visitávamos os PMs nos quartéis, o programa “Sem Censura”, naquela época na Rede Brasil de TV, apresentava a seguinte pergunta, no dia 28: “Você acredita na polícia?” A resposta predominante dos tele-espectadores era: “Não”. Razões principais da negativa: violência exagerada da polícia, às vezes, e corrupção. Um oficial presente no programa defendia os PMs das acusações, embora reconhecesse que há corruptos nos quartéis.

A questão da corrupção entre os policiais, frequente na imprensa, introduz a sondagem sobre o tema da devoção e a ética, profissional e social. É necessário equacionar o problema da relação entre a devoção, a violência repressiva e a ética: é possível a devoção e a vivência da religião, em geral, num contexto de violência repressora e de facilidades para diversos tipos de corrupção? Como combinar a devoção com esse contexto?

Sobre este tema, várias contribuições pertinentes foram apresentadas, como seguem. De um PM “de rua”:

São Jorge é nosso padroeiro. Muitos companheiros rezam para ele e para Deus, antes de sair de casa. Eu mesmo sou católico, fui à missa domingo passado, vou no próximo... Sempre rezo antes de ir para o trabalho. Na rua sabe como é, principalmente hoje, que os bandidos têm armas bem superiores às da polícia, só com a proteção de Deus!... Outro dia, me chamaram na paróquia aqui do bairro para resolver um problema na Pastoral do Menor: alguns maiores de idade queriam à força almoçar, contra o regulamento, que atende só a menores. Enfrentei-os, ameacei com a prisão... sabe o que me disseram? "Olha, não vem com essa armazinha de nada pro meu lado, porque você se ferra depois!"... O que é que eu podia fazer, depois disso? Eles sabem onde é meu ponto de trabalho... Tentei então levar mais jeito, aconselhando, até que foram embora... Sei que estes garotos são vítimas da sociedade, dos bandos que tentam mudar eles para trabalhar para o tráfico; eles são pobres, querem vencer na vida, caem fácil na conversa desses homens. Mas, acho que, uma vez que entraram nessa, não saem mais não; a não ser que o sistema social e penitenciário mudasse, como o senhor mesmo disse. Mas, nesse esquema atual, não mudam não. Eles estão perdidos para a sociedade. Só vão fazer o mal, a destruição. Por isso, eu mato. Mato sem arrependimento, porque eles não têm mais conserto. Acho que não estou errado, fazendo assim.

Um outro oficial tentava demonstrar que o PM não é mais nem menos corrupto do que outros segmentos profissionais e sociais; apenas suas ações dão mais na vista, ao mesmo tempo que considera que os policiais não oficiais têm muito pouco preparo intelectual:

O PM é reconhecido por todos, pela farda e pelo nome nela escrito... Além disso, só os oficiais têm noção de ética social e profissional, porque recebem aulas de Deontologia e de Filosofia Ética; mas, o grosso da tropa é composto de praças, que não têm noção nenhuma disso. Caberia aos oficiais passar isso para os soldados, mas não há tempo: o contingente é pequeno e os oficiais são apenas 5% do efetivo. Por outro lado, acho que a ética não afeta a parte religiosa; pois há liberdade religiosa dentro da corporação e a ética profissional é uma só.

Portanto, a prática ética é relativizada no plano das responsabilidades individuais. Ainda sobre as relações entre religião e ética, do mesmo oficial:

Quando entrei na PM em 1967, tínhamos uma participação efetiva do nosso corpo de capelães em palestras, reunindo o pessoal, isso independente dos ritos religiosos que celebravam. Passavam em aulas de Moral e Ética, Moral e Civismo, muitas orientações para a tropa. Ora, isto não acontece hoje: o número de capelães militares é pequeno, bem reduzido hoje, enquanto a tropa aumentou. Não existem mais quase palestras, conferências; nem sei se o governo estadual perdeu o interesse com isto, ou o que houve. Daí que a tropa está entregue a si mesma. Se não tem boa formação moral, diante da situação de necessidade da família, ele, que passa a maior parte do tempo convivendo com pessoas “amorais”, acaba se assimilando (sic) a eles.

Para ele, a devoção acompanhada da formação ético-religiosa poderia influir no comportamento ético só em parte:

A devoção sozinha não basta para influir no comportamento ético. Não penso que o simples devoto tenha força para mudar o modo de agir. Muitas vezes acontece de se ter a devoção e ter, ao mesmo tempo, procedimentos reprováveis, social e corporativamente. E isso em todas as religiões; até entre os evangélicos tenho percebido essas quedas, esses vacilos!

“E São Jorge, como fica neste contexto?” - perguntei a diversos grupos. Suas respostas brotaram confusas, misturando assuntos, sem conseguirem se explicar... mas ficou-nos a impressão de um certo sentimento de compensação existente na devoção, de um reforço e conforto na “solidão do guerreiro”: um guerreiro solitário que busca a proteção do Santo que guerreou sozinho.

Assim, diante da sensação do abandono, do estigma, da depreciação por parte da sociedade, existe a devoção, cultivada como a busca pela segurança da vida do corpo, mas também como a proteção contra essa solidão.

Neste quadro se insere com mais propriedade a reflexão de De Maistre sobre o carrasco e seu papel na vida social do “Anciën Régime”. Aquele misto de a sociedade o usar e o rejeitar. O carrasco como uma instituição, tido como necessário e, ao mesmo tempo, estigmatizado, tem tudo a ver aqui. Polícia e carrasco são instituições paradoxais; são representantes igualmente da ordem do Estado e da desordem da violência, da morte, do desrespeito aos cidadãos.

Não obstante este papel ambíguo - ou talvez por conta dele - o discurso dos oficiais interlocutores se reveste da característica do menor que paga pelo maior; ou seja, a culpa das mazelas do serviço público não recai sobre os altos escalões do governo, ordinariamente, mas sobre os funcionários subalternos, que cumprem ordens “de cima”.

Nesse contexto, ainda, as acusações de corrupção são devolvidas para o Estado. Este é o grande corrupto, os funcionários subalternos, não. O Estado é envolvido no discurso dos PMs acima, como uma entidade abstrata, ou ao menos identificado com os altos escalões da administração. Os que “cumprem ordens” são mais vítimas do que coautores da corrupção e violência.

Ajunte-se outro elemento desta relação complicada: a rejeição que a classe média brasileira tem pela polícia, uma rejeição até certo ponto de fundo estamental, elitista e preconceituosa, ocasionada pelo fato de os PMs provirem, em sua maioria, de camadas mais populares da sociedade. São elementos que “empurram” os policiais para a base da pirâmide social, para o patamar no qual, presumidamente, situam-se os que ingressam no mundo do crime, de acordo com o discurso recorrente.

Um outro viés para tentar compreender melhor este problema que afeta a profissão de policial militar é a questão posta pelos estudiosos da bruxaria e dos processos inquisitoriais com ela relacionados, os quais tomam forma sobretudo “a partir do século XIV, dentro do processo iniciado pela Igreja de ocupar todo o espaço geográfico da cristandade, com a

ortodoxia católica ameaçada por inúmeras heresias, divisões internas e disputas pelo poder temporal”, como explica Nogueira (1991). A questão em foco é a seguinte: “como o perseguidor e os participantes do mundo do Mal se criam mutuamente e reciprocamente autenticam os seus papéis” (Nogueira, 1991, p. 136ss).

Além disso, “a procura e o encontro dos culpados” induzem nas consciências a existência de dois mundos coexistentes: o mundo da cristandade e o de Satã. Essa indução se reforça na busca e encontro fatal dos culpados, nas perguntas sugeridas nas sessões de interrogatórios, com a finalidade de o inquisidor encontrar aquilo que realmente procura: as práticas do Sabá, como descreve fartamente Carlo Ginzburg (cf. 1988; 1991, p. 141ss).

É voz corrente que os combatentes do mal, de certo modo, se envolvem com ele, e terminam por lhe ser um tanto quanto assimilados; inclusive, porque o uso das mesmas armas (brancas ou de fogo) tanto pelo mundo do crime como pelos que o reprimem, e o corpo a corpo que se estabelece nos combates aproximam os dois mundos, nas mesmas áreas geográficas e ambientes socio culturais. É uma relação de contágio ou contiguidade que se estabelece nesse contexto.

E aqui, justamente, se estabelece a mediação da devoção a São Jorge entre esses dois mundos que se intercomunicam. Ele se torna o grande mediador deste “diálogo” do corpo a corpo da luta das ruas e morros entre policiais e bandidos. A expressão “diálogo”, ao invés de “confronto”, é empregada por Simmel - citado pelo Professor Luís Eduardo Soares - para conceituar a relação que se estabelece neste corpo a corpo violento. A religião fornece este elemento dialógico comum, ao mesmo tempo que um espaço rocioreligioso comum.

Importante salientar, igualmente, que se trata de um diálogo em grande parte entre homens, num mundo ainda predominantemente masculino. Este aproxima paradoxalmente os contrários, do ponto de vista social, simbólico e institucional.

Estes dialogam através dos parâmetros da masculinidade comum, da utilização comum dos mesmos instrumentais: as armas, e da devoção comum a um Santo másculo, viril, que empunha arma também, guerreiro que é, e lutador.

Semelhantemente ao que Georges Duby observou no caso da instituição da Cavalaria medieval, lá e aqui são mundos masculinos. Só os homens são levados em conta [cf. Duby, 1984, p. 49ss]. Além disso, lá e aqui a religião entra de cheio, embora, naturalmente, com conotações simbólicas e institucionais muito diversas. Lá, como compromisso também, como profissão de fé pública e oficial, ligada à instituição do Catolicismo e por ele abençoado e premiado com indulgências. Aqui, como devoção e identificação de cunho compensatório com o Santo Guerreiro, másculo e solitário, sem ligação habitual com instituições religiosas específicas; devoção situada muito mais numa linha individual do que vazada num compromisso coletivo.

Acrescente-se que o espaço religioso comum fornecido pela religião é sincrético. Fica muito difícil distinguir onde começa Ogúm e termina São Jorge e vice-versa, tanto do lado dos PMs como dos “bandidos”. Pois, para alguns PMs e detentos entrevistados, “que rezam diretamente a Deus e a ele se recomendam ao sair de casa”, o falar no “Santo” ou em São Jorge remete para a Entidade afro-brasileira, por estes recusado.

Apesar dessa ambiguidade fundamental, nos dois papéis que se entrecruzam nas batalhas das ruas, a devoção ao Santo Guerreiro fornece uma base simbólica de autoconfiança individual e de garantia da preservação da dignidade corporativista e do sentimento de honra profissional.

O apego a S. Jorge, “pondo-o de frente” na luta de rua, conduz a esta sensação confortante e autojustificadora de que se combate pelo bem, pela ordem da sociedade e pela “sociedade da ordem”, contra o dragão da maldade; à semelhança, por exemplo, das confrarias secretas dos “andarilhos do bem” italianos, suíços e tirolezes, e até as dos “lobisomens bons” lituanos, estudados por Ginzburg, entre outros [cf. Ginzburg 1988, 1991]. Igualmente,

vêm enfatizados pelas leis e códigos das Ordens de Cavalaria, esta “sustentadas de uma parte pela lealdade, de outra parte pela sabedoria” que faz delas “a ordem mais elevada feita por Deus” (Duby, 1984, p. 34; Contamine, 1991, p. 250-302).

Se a violência repressora, sem os excessos que ofendam o senso de cidadania, é autojustificada, individual e corporativamente, pela percepção de que se combate pelo bem, o mesmo não se pode dizer da corrupção.

O comportamento corrupto explicado como resultante do exemplo dos “altos escalões”, nos parece fazer parte do processo descrito por Paul Ricoeur, do “extraordinário encadeamento entre a culpa e o sofrimento: a culpa gerando a repreensão e o castigo, os quais, por sua vez, produzem sofrimento e este fazendo do ser humano vítima”.

Para este autor, de fato, o mito tem o poder de reduzir a culpabilidade e desenvolver uma certa passividade em relação ao agir mal (Ricoeur 1988, p. 23-26). Isto pode ser aplicado para as situações em que se concebe a ação má como induzida pela exemplaridade dos membros do “alto escalão”, ou pela inevitabilidade do “sistema”, carregado de “pecado”. Dentro do conteúdo mítico dessas generalizações, a culpabilidade pessoal é reduzida ou então, totalmente transferida para aqueles e este, permanecendo o indivíduo na condição de vítima ou de quase passividade, ao agir contrariamente às normas sociais.

Em apoio a essa compreensão do problema, pode-se citar a dinâmica do discurso nativo explicativo dos exorcismos e da ação do demônio na Igreja Universal do Reino de Deus e outras tradições neopentecostais: Satanás é denunciado como um ser que age “de fora” dos indivíduos, não a partir do interior deles. Conforme a percepção recorrente naquela Igreja, o mal é externo às pessoas, sobrevem a elas, através de forças exteriores.

Temos aí, portanto, uma explicação inversa à visão bíblica do mal moral, que “sai de dentro do homem” (Evang. de Marcos, 7, 14-23) e da tentação, que pode ser dominada (p. ex., episódio de Caim e Abel em Gênesis, 4, 6 e 10).

Claro que, neste contexto, as percepções e classificações de “mal” e “bem” se embaralham, por conta também da fluidez de crenças com respeito à outra vida, ou até da ausência delas. De fato, em uma concepção religiosa que situa no “aqui e agora” a realização maior da felicidade, na obtenção do que a existência pode proporcionar de bom para indivíduos e grupos, a noção do bem e do mal ganha conotações diversas da que é comumente sentida e seguida por influência das crenças cristãs.

Acrescente-se a isto a mistura de concepções católicas, afro-brasileiras e esotéricas sobre o mal, recorrentes hoje em nossos meios urbanos, não sintetizadas mas se sobrepondo ou ocorrendo paralelamente. Somem-se também as introjeções de personagens mitificados a partir do século XVI sobretudo, presentes, por exemplo, no “Fausto” de Goethe: para este, “o mal, tanto quanto o erro, é produtivo. ‘Se não cometeres erros, não obterás a compreensão’, diz Mefistófeles a Homunculus”. Mircea Eliade, autor desta incursão, analisa ainda vários textos do grande romântico alemão que aludem ao erro e ao mal como necessários não só à existência humana, mas ao cosmos (Eliade, 1991, p. 78-79).

A inflexibilidade do “sistema” é invocada, igualmente, pelo soldado que confessou matar sem remorsos os menores criminosos que ele flagrar. Sua justificativa baseia-se numa concepção do “sistema” como algo extremamente forte e poderoso, imutável, reduzindo pessoas e grupos a vítimas irrecuperáveis das ações más, porque destituídas de capacidade de reação aos estímulos do meio ambiente. E aqui chegamos a outro item.

4 São Jorge e os “Bandidos”: a devoção no contexto da violência transgressora

Georges Bataille ilustrou bem as situações que estamos estudando. Comentando a obra de Michelet, “La Sorcière”, ele escreveu: “Alguma minoria pode, num momento de sua história, ultrapassar a pura e simples revolta, assumindo pouco

a pouco as obrigações de um corpo social.” (Bataille, 1989, p. 65). É justamente isso que presenciamos no quadro das diversas facções do crime organizado, nas pesquisas realizadas no então ainda existente presídio da Ilha Grande, no Estado do Rio.

O mal, visto na perspectiva desses grupos, não é uma realidade oposta à “ordem natural” ou à “reta razão”; mas se afigura, “de uma maneira ambígua, um fundamento do ser” (cf. Bataille, 1989, p. 27). Desta maneira, nos distanciamos da visão categórica agostiniana do mal como uma privação do bem ou sua negação e estamos, me parece, no plano paradoxal de uma oscilação de percepções, entre a escolha do caminho da “revolta”² como uma espécie da “deficiência” agostiniana, ou como fruto de uma escolha de índole compensatória, que dará sentido à vida do indivíduo, e a concepção gnóstica e maniquéia dos “dois princípios” que regem o mundo: o Bem e o Mal. Os comportamentos advindos da “revolta” são percebidos como *bem* para esses indivíduos, embora a sociedade os tenha por maus.

Claro que tal percepção não é encarada de modo completamente pacífico, sem tensões, como vimos acima. Mas as explicações e justificativas brotam, mais ou menos espontâneas.

Paul Ricoeur, filósofo francês contemporâneo, de formação científica hegeliana e cristão de tradição protestante, tem estudado a questão do mal, da finitude e culpabilidade. Numa de suas obras faz uma abordagem que nos vem aqui a propósito, inspirada no teólogo também protestante, Karl Barth. Enfrentando a problemática de Deus e do Nada, este afirma que só uma teologia “quebrada”, que tivesse renunciado à totalização sistemática, pode se engajar na tarefa “temível” de pensar o mal. Continua Ricoeur, explicitando que “quebrada é a teologia que reconhece ao mal uma realidade inconciliável com a bondade de Deus e da criação”.

No entanto, Barth não classifica essa realidade dentro do lado “negativo” da experiência humana. O mal não é o contrário do

² As palavras “revolta” e “revoltar-se” são empregadas entre os narcotraficantes, no Rio, para designar a atitude inicial de entrada no mundo do crime.

bem, para ele. Aceitando a concepção agostiniana do “nada hostil a Deus”, feito de privação e deficiência, acrescenta-lhe igualmente a dimensão de “corrupção e destruição” (Ricoeur 1988, p. 43ss).

Esta última característica configura uma noção de positividade ativa, ao invés de privação ou negação do bem que se poderia fazer e não se consegue ou não se quer fazer. Ao mesmo tempo, não se trata de um princípio eterno maniqueísta, autônomo e em luta com as forças do bem. Como percebi nas entrevistas com os “bandidos”, a realidade não está dividida em dois campos. Eles nem se autoqualificam como “bons” nem como “maus” ou “desviantes”. Há uma imbricação das duas dimensões, dentro do contexto relacional no qual se movem, através dos jogos das fidelidades, corporativas ou não, solidariedades e códigos de honra. E para eles, seu estilo de vida não é considerado uma “realidade inconciliável” com a bondade de Deus; mas também, não é identificável com ela. E não se consideram “vítimas do sistema”, como que empurrados por este para a “revolta” e o crime: “Sem essa de questão social, professor!”

Apelamos aqui, de novo, para um caminho de interpretação de índole romântica, com a qual nos identificamos mais. Este nos é fornecido por duas elaborações de Bataille:

Comentando as representações do mal em Baudelaire, o filósofo francês alerta para a “posição romântica do indivíduo” como mais consequente: “o indivíduo se opõe antes de tudo à coerção social sob o ponto de vista da existência sonhadora, apaixonada e rebelde à disciplina”.

O sonho, a paixão, o “desejo”, este último, apresentado por Platão como “aquele que se opõe”, é figurado nos “Diálogos” e na “República” como Eros: um ser híbrido, mistura indivisa entre a limitação e o mal moral, cruzamento do Rico com a Pobreza, analisa Ricoeur (1982, p. 30-33). Híbrido, como o são os horizontes entrecruzados de percepções do mal, nas representações dos “bandidos” e dos PMs.

A oposição romântica à razão demarca, portanto, segundo Ricoeur, uma mistura de mal moral como positividade e do mal

enquanto limitação, que remetem ao mito global da “miséria”: esta desgraça indivisa, resultante dos mitos da mescla, continua o filósofo (Ricoeur, 1982, p. 30-33).

Interessante como a narração do detento que afirmou ter-se iniciado no crime na juventude, quando a mente estava cheia do desejo de viver intensamente e de enriquecer rápido, e a do outro que, membro da classe média, sonhava com um salário mais avantajado e, diante da impossibilidade de conseguir isto imediatamente no “trabalho honesto”, partiu para complementá-lo com atividades desviantes, no terreno da compra e venda de drogas, apontam para as descrições dos mitos comentados por Platão, acima referidos, que misturam de modo nebuloso as situações de autopercepção da existência do próprio indivíduo como limitada, anódina, com as limitações de ordem ética nas áreas da administração do desejo, da espera, do “dar tempo ao tempo”...

Neste ponto, entramos na trilha dos conceitos trabalhados por Bataille de oposição entre “intensidade” e “duração” da vida. A primeira persegue o “valor, o excesso”, a segunda, o “bem”.

Em seus comentários sobre o livro de Michelet, já citado, aquele autor alude aos dois fins da humanidade: um negativo, evitar a morte, prolongando a vida; outro, positivo, de aumentá-lhe a intensidade.

Embora não contraditórios, a intensidade de viver, ao crescer, põe algum perigo para a duração da vida. Isto, principalmente, tratando-se de minorias e indivíduos isolados, quando a intensidade aparece muitas vezes oposta à duração, explica o filósofo. A busca daquela faz-nos dirigir para o “encontro do mal-estar”, para “os limites da falta”.

A intensidade pode ser definida como o “valor”. Ora, este “coincide às vezes com o Bem, às vezes com o Mal”. Enquanto “o desejo do Bem limita o movimento que nos leva a buscar o valor”, a “liberdade para o Mal, ao contrário” abre “um acesso às formas excessivas do valor”; pois, o “princípio mesmo do valor quer que nós vamos o mais longe possível”; o que pode envolver “possibilidades de desvio” (Bataille, 1989, p. 64-66).

Eloquentes e bem situadas estas reflexões, principalmente porque nascidas a partir da análise de outra atividade considerada desviante: a feitiçaria e suas práticas do Sabah e dos pactos com Satanás.

Ora, não é a intensidade um dos valores buscados apaixonadamente em nossos dias pela juventude urbana das sociedades complexas? Não está ela embutida no desejo ansioso de “action”, uma das características do “american way of life”? Não foi justamente este desejo de intensidade que motivou os dois interlocutores acima citados a entrar fundo no mundo do crime? Não é a intensidade de vida uma preferência anunciada por indivíduos ligados ao narcotráfico, ao serem questionados sobre a presumida brevidade de suas existências, intensidade considerada como um valor bem mais atraente que os estilos de vida dos “otários”, que constituem a grande maioria dos mortais, no entender deles?

Não foi esta sede de vida intensa, profunda e de conhecimento superior, a grande mobilizadora dos personagens das lendas e histórias dos pactos com Entidades desviantes, desde o mais célebre deles, o Dr. Fausto? Não é esta sede a responsável pelas práticas dos “bandidos” de hoje, que “fecham o corpo” com Entidades da Falange de Ogúm na Umbanda ou as das Falanges de Exu na Quimbanda, e/ou na chamada “Umbanda que trabalha para a esquerda”? O que constitui uma atitude religiosa que remete para a felicidade e êxitos neste mundo, mais ou menos indiferente ao “lado de lá da vida”. Neste último caso, a experiência do tempo presente é encarada como finalidade suprema da existência.³

³ Refletindo sobre estes dados, Gilberto Velho (1984) referia-se às pesquisas de Julita Lemgruber, que detectaram atitudes religiosas deste tipo, configurando uma re-edição dos antigos pactos com o Demônio, em fins da Idade Média e inícios da Moderna, transposta para o horizonte religioso da Quimbanda ou da Umbanda que trabalha “para” e “com as Falanges Esquerdeiras”. Cf. igualmente Laura de Melo e Souza (1993), prova a continuidade, em nossa terra, da “onda” europeia das bruxas e pactos com o Diabo, que cruza o Atlântico já em fins dos anos quinhentos, ao mesmo tempo em que assume, aos poucos, características específicas em solo brasileiro, que vão influir, por sua vez, no imaginário demonológico europeu.

5 Desdobramentos da problemática do Mal

Assumindo a proposição de Ricoeur de que o problema do mal não é apenas de índole especulativa, mas envolve a convergência entre pensamento, ação e transformação de sentimentos (1986, p. 47ss), tratamos o mal aqui no seu duplo aspecto de ação e de auto percepção; esta e aquela aferidas a partir dos depoimentos dos interlocutores.

Aceitamos também a direção dada por Ricoeur de buscar na lógica kierkegaardiana do *paradoxo* alguns elementos valiosos para dar conta destas reflexões.

É importante esta escolha, porque já estamos trabalhando com um enfoque paradoxal presente nas redes de reciprocidade, em nossa realidade relacional. Este nem é binário nem ternário, nem simplesmente uma inversão da lógica ou do padrão de comportamento, normalmente aceitos.

A realidade aqui encarada na perspectiva paradoxal se situa para além do estágio da consideração das leis, regulamentos e desobediência a eles. Localizamos-nos aqui no horizonte de significados da existência, do diálogo do indivíduo consigo mesmo, do drama da tomada de consciência e do fazer opções com respeito ao próprio destino humano, e das relações, mais e menos tensas, entre as escolhas a ser feitas, as convicções religiosas, os valores recebidos na educação e os valores dominantes na sociedade. Tudo isto se coloca acima e, às vezes, anteriormente às questões, envolvendo as dimensões do legal e do contingencial.

Kierkegaard, nascido no primeiro quartel do século XIX, morto já aos 44 anos de idade, de formação profundamente cristã, na Tradição Protestante, perseguiu obsessivamente a problemática do mal, assim como dois outros grandes pensadores daquele século: Nietzsche e Dostoiévski. Diverge muito do primeiro, no entanto, e se aproxima bastante do segundo, no caminho por onde tenta pensar a problemática da queda, do pecado e da culpabilidade: pela via da religião e da Bíblia, sobretudo.

Para ele, a queda dos filósofos - refere-se sobretudo a Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel - está em que estes viram no saber não sua perda, mas sua salvação. Desenvolvendo sua filosofia, Kierkegaard chama-a de “existencial”, por oposição à filosofia especulativa, explicando que “ela dá ao homem não a ‘compreensão’ mas a ‘vida’ [alusão à Carta aos Hebreus: ‘o justo viverá pela fé’]” (Chestov, 1947, p. 24).

A própria filosofia de Kierkegaard desenvolveu-se de modo paradoxal: chegou à conclusão de que deveria aceitar, ou não podia fugir, do que a princípio havia negado e contra o qual havia se insurgido: o primado da razão sobre a fé, e da necessidade sobre a liberdade. Contextualizado este autor, vejamos como os paradoxos de seu pensamento podem auxiliá-los no esforço de compreensão da problemática do mal e da ética no comportamento transgressor, bem como nas formas religiosas acima enumeradas, tidas por desviantes.

Em tais comportamentos marcados pela violência, há um abandono da “razão” por atitudes “absurdas”; da “moral” pela “desordem”, conforme o discurso da “ordem”. O interessante é que algumas posturas religiosas conferem legitimidade e justificativa a tais atitudes.⁴ Não só: a religião geralmente impede o sentimento de autodegradação ou autodepreciação nos indivíduos, já que estes se sentem escolhidos pelas Entidades e “mandados” por elas a fazer tais “trabalhos” e “missões”.

Assim sendo, os fiéis resistem às acusações de conduta má, dirigidas pela sociedade abrangente, porque se sentem resguardados pela convicção de que estão a serviço do seu Exu, Caboclo, Demônio etc., e acreditam terem recebido sinais de aprovação por parte deles. A religião, considerada pelo pensamento positivista e católico-conservador, no Brasil, a guardiã da “ordem”, da “moral” e da “lei” estabelecidas, paradoxalmente conforta, sustenta e dá legitimidade aos que se insurgem contra elas.

O interessante é que estes religiosos têm a seu favor as análises de Kierkegaard a respeito do sacrifício de Abraão, disposto a imolar seu filho Isaac, para oferecê-lo ao Deus Javé:

⁴ Cf. os trabalhos de Luz e Lapassade (1972), e o de Carvalho (1990).

Que insensato paradoxo é a fé! Este paradoxo pode transformar um assassinato em um ato santo, agradável a Deus... O paradoxo, o pensamento não pode compreender, pois a fé começa justamente ali onde termina o pensamento.

Temos aí uma eloquente interpretação dos sacrifícios, ebós, trabalhos “para a esquerda”, tal qual são percebidos pelos fiéis desses cultos e, também, pelos “bandidos” que se ligam a estas Entidades, através de pactos de proteção, de abertura dos caminhos, de fechamento do corpo etc. Para estes indivíduos e grupos, o caminho no qual entraram, ou as Entidades os fizeram entrar, eles não sabem aonde vai terminar. Da mesma maneira, o filósofo descobre o mesmo tipo de paradoxo em Abraão, que se meteu na estrada “sem saber para onde ia”.

Há um dado no pensamento kierkegaardiano, inspirado na noção kantiana da ética, de que o homem se refugiaria na mesma para fazer frente ao religioso. Ora, para os “bandidos” e os adeptos da Quimbanda e da Umbanda “que trabalha para a esquerda”, eles refugiam-se na religião para fazer frente à ética. O que é bem plausível, porquanto a religião, a fé, no plano vivido pelo povo, no Brasil, se situam num estágio anterior ao da ética, observou Rubem César Fernandes (1994, p. 199ss). Enquanto esta última supõe capacidade de reflexão, de tomar posições, ancoradas em enunciados aceitos como valores, a fé e a religião não “começam onde termina o pensamento”, mas antes dele.

Notam-se as analogias entre as Entidades espirituais e egúns que são invocados na Macumba e Quimbanda e os “bandidos”: aqueles recusam o convívio dos Orixás e dos espíritos dos mortos assentados nas casas de Candomblé, e formam o “povo da rua”, perturbando e ameaçando a todos; estes recusam o convívio da sociedade da “ordem” e agem nas ruas.

Aos “bandidos” se assemelham também os macumbeiros que trabalham com as supraditas Entidades, sabedores que são dos objetivos dos clientes, ao encomendar tais tipos de “trabalho”. Estes pais e mães de santo são discriminados pelas comunidades de Umbanda “branca” e/ou “de mesa”, justamente

por se envolverem com atitudes religiosas que “levam para o mal” e “fazem o mal”.

Neste sentido, o Comando Vermelho (CV), ao ter desautorizado a devoção a São Jorge/Ogúm - o Santo e o Orixá quase emblemáticos da “ordem” - marca uma relação de semelhança com a dinâmica religiosa destas Entidades, que lutam, nas Macumbas e “trabalhos para a esquerda”, contra os Orixás e Santos da “ordem”. É uma postura correspondente, no plano simbólico/religioso, à postura social assumida pelo grupo, através da qual o CV buscava, à época da pesquisa, identificar-se e distinguir-se de outras facções, no mundo do crime organizado.

Por fim, Carvalho, ao mesmo tempo que percebe, nessas manifestações que entrelaçam a religião e a violência, a perpetuação de “técnicas tipicamente religiosas de aproximação do caos”, descobre nelas “profundas ressonâncias simbólicas na própria história da mística cristã” (Carvalho, 1990, p. 28-29), com sua gama de comportamentos anticonvencionais, considerados violentos, impuros, estranhos, enfim, dos quais a hagiografia católica é repleta. De novo nos achamos aqui dentro da perspectiva com a qual estamos trabalhando: a iluminação de todo este conjunto de relações do mundo religioso brasileiro a partir do viés ainda forte do complexo das tradições católicas.

Já no século XVIII, conforme Mello e Souza, as práticas dos feiticeiros brasileiros ou portugueses residentes no Brasil apresentavam uma composição das matrizes européia em geral e portuguesa com os substratos ameríndio e africano, possuindo elas, no entanto, uma marca dominante europeia (1994, p. 92). Ora, as pesquisas contemporâneas continuam a encontrar uma forte influência do imaginário religioso cristão e católico, inclusive em nossos comportamentos religiosos tidos como desviantes.

Aliás, não é de hoje a presença do Demônio na cultura popular nacional. Basta conferir a literatura de cordel. A versão sertaneja do quase Fausto brasileiro, Riobaldo - “quase”, dizemos, porque

Satanás não compareceu para selar o pacto - segue encantando a todos que se aventuram no instigante universo de Guimarães Rosa. No entanto, as diferentes caracterizações do Diabo, por sinal muito influenciadas pelas suas versões europeias medievais e quinhentistas, não são apresentadas sempre num contexto de reprovação do mesmo, de desvio social ou religioso. Há mesmo casos em que Satanás surge como amigo do indivíduo, mestre nas artes de vencer na vida; outras vezes como executor do juízo de Deus sobre os seres humanos.⁵

Parece-nos que o caráter desviante se acentua quando este lado demoníaco é vivenciado num horizonte de significados mais claramente afro-brasileiro, quando as diversas faces do Demônio assumem feições de Exús “pagãos”, Pombagiras e de egúns perturbadores, violentos. Embora a sociedade brasileira, principalmente nos contextos urbanos, se mostre mais tolerante e respeitosa - e temerosa, por vezes - com relação a estes cultos, a guerra que lhes movem as novas tradições neopentecostais encontram ressonância nas camadas populares: seja por receio dos “trabalhos para o mal”; seja por repugnância, por conta dos aspectos dionisiacos inerentes a estes cultos; seja por influência do imaginário cristão.

Enquanto isso, a associação entre a rejeição aos “bandidos” e à polícia, imaginada em ligação metonímica com aqueles, e as estórias que seguem o seu curso em bairros populares, morros e favelas de nossos grandes centros urbanos, de pactos de proteção, realizados por aqueles e membros desta, com Entidades da Macumba e Quimbanda, reinterpretadas como o Diabo no contexto cristão (cf. Alba Zaluar, 1985, p. 132ss), faz crescer e legitimar ainda mais as reservas, medos e curiosidade com relação a essas práticas religiosas.

⁵ Cf. a respeito da presença do Diabo no imaginário brasileiro: Eduardo Diatahy de Menezes (1985, p. 92ss), Laura de Mello e Souza (1989 e 1994). Sobre as três principais faces do Diabo na história do imaginário do Ocidente, sobretudo, cf. Leszek Kolakowski (1985, p. 04ss). Uma história sintética deste personagem no Cristianismo pode ser encontrada em Carlos Roberto Nogueira (1986).

6 De volta à Praça da República ou Campo de Santana

À noite, um “Te-Deum”, cantado por um coral e presidido por um dos Bispos Auxiliares da Arquidiocese, encerra a participação da Igreja oficial na festa. Aqui, a hierarquia comparece apenas à noite, diferentemente da Festa de São Sebastião, o que se explica por ser esta a celebração do Padroeiro da cidade, enquanto a de São Jorge constitui, para a Arquidiocese, uma celebração de uma irmandade. Coincidentemente, nesta hora o movimento da rua está mais fraco, perdeu a agitação da manhã e fim da tarde.

O templo continua aberto até as 22 horas. Os últimos devotos e vendedores se retiram. O silêncio e a calma voltam à praça e ruas adjacentes.

São Jorge cumpriu mais uma vez sua missão. Em nome do Santo, gente de diversas escolas de samba beberam juntos: “... É, aqui todos se reúnem. Esquecem o carnaval e se encontram.” Soldados da PM passaram ao largo dos grupos de bicheiros, respeitando-se mutuamente os espaços geográficos de uns e outros. Um toca-fitas roubado de um carro de um devoto, estacionado nas proximidades da igreja, logo foi achado e entregue ao dono, em 1991. É uma situação paradisíaca que se cria, se vivencia, sob o olhar bondoso e forte do Santo.

Mas houve duas divergências, no correr deste clima de “Pax Catholica”: a do grupo de rapazes evangélicos, que passaram por entre as filas dos devotos, bradando: “Isso é uma profanação! Só Jesus Cristo salva!” Fizeram o seu protesto e logo se retiraram. Houve, também, a do velho Gentileza, pregando, vizinho aos tabuleiros guardados por mães e filhas de santo, despertando nelas gestos quase rituais angustiados de afastamento daquela ameaça aos seus axés. Foram manifestações curtas. Mas o recado foi dado aos devotos atentos e ao pesquisador: nem tudo são convergências neste país pluricultural: há demandas de sincretismos, como há demandas de exclusivismos, e demandas de fronteiras para proteger diversos espaços sagrados e demarcar

identidades, em nosso quadro sociorreligioso. E não costuma ser assim, também, em nosso quadro socioeconômico?

Referências

BATAILLE, Georges. *A Literatura e o Mal*. Porto Alegre; São Paulo: L&PM Editores, 1989.

BROWN, Peter. *The Cult of une Saints*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

CARVALHO, José Jorge de. Violência e Caos na Experiência Religiosa. In: *Religião e Sociedade*, 15/1. Rio de Janeiro: ISER/CER, 1990.

CELLETTI, Maria Chiara. "Giorgio, santo, martire". In *Bibliotheca Sanctorum* [Vol. VI]. Roma: Istituto Giovanni XXIII, 1965.

CHESTOV, Leon. *Kierdigaard y la Filosofia Existencial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1947.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [Org.] *Missal Romano*. São Paulo: Paulinas, 1969.

DA CAMINO, Rizzardo. *São Jorge: o Santo Universal*. Rio de Janeiro: Ed. ECO/ Mandarin, [s.d.].

DE MAISTRE, Joseph. Le Comte. In: ROGER, R. [Org.] *Oeuvres choisies de Joseph de Maistre*. Paris: R. Roger éditeur, 1870.

DUBY, Georges. *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*. Fayard: Mesnil-sur-l'Estrée, 1984.

ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às Religiões Populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Cultura Brasileira: como falar do seu Futuro?* Rio de Janeiro: CNBB/INP, 1988. [mimeo].

- _____. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: Feitiçarias e Cultos Agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LUSTOSA, Oscar F. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MASON, Jayme. *O Dr. Fausto e seu Pacto com o Demônio*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1989.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. *Pôr São Jorge na frente!*: Planos e Leituras diversas na Festa e Devoção de S. Jorge no Rio de Janeiro. Belo Horizonte: Comunicação apresentada na XVIII Reunião Brasileira de Antropologia, 1992, [mimeo].
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização: Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. A quotidianidade do Demônio na cultura popular. *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: ISER/CER, 1985.
- MOTTA, Roberto. Homens, Santos e Sociedade: As Crenças Básicas no Xangô de Pernambuco. *Revista Pernambucana de Desenvolvimento*. Recife: CONDEPE, 1978.
- _____. Notas sobre o Sincretismo Afro-brasileiro. In: SCOTT, R. Parry (Org.) *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste*. Recife: UFPE, 1991 [mimeo].
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. *As Práticas Mágicas no Ocidente Cristão: Bruxaria e História*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

POUILLON, Jean. Remarques sur le verbe “croire”. In: IZARD, Michel; SMITH, Pierre (Org.). *La fonction Symbolique*. Paris: Gallimard, 1979.

RICOEUR, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982.

_____. *O Mal: um desafio à Filosofia e à Teologia*. Campinas: Papirus, 1988.

SAHLINS, Marshall. The Spirit of the Gift: On the Sociology of Primitive Exchange. In: Aldine (public.) *Stone Age Economics*. (sem cidade): Aldine Company, 1972.

SOARES, Luiz Eduardo. A Guerra dos Pentecostais contra os Afro-brasileiros. *Comunicações do ISER*, 44. Rio de Janeiro: ISER, 1993.

TURNER, Victor W. *The Drums of Affliction*. Oxford: Claredon Press, 1967.

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

VELHO, Gilberto. Sistemas Cognitivos e Sistemas de Crenças: Problemas de Definição e Comparação. *Comunicação n° 8*. Rio de Janeiro: PPGAS; Museu Nacional, 1984.

_____. Indivíduo e Religião na Cultura Brasileira. *Comunicação n° 8*. Rio de Janeiro: PPGAS; Museu Nacional, 1984.

VIEIRA, Padre José Antônio da Conceição; ROSÁRIO, Padre Diogo do. *Flos Sanctorum: História das vidas de Christo e sua Santíssima Mãe e dos Santos e suas Festas*. Lisboa: (sem referência de Editora), 1869.

VORÁGINE, Jacopo da (Org.). *La leyenda Dorada* (vol. I). (trad. espanhola, sem referência de Editora nem cidade), 1969.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983.

_____. *A Máquina e a Revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. O Diabo em Belíndia. *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: ISER/CER, 1985.

Periódicos

Jornal do Brasil: 16/08/91, 24/04/92, 10/05/92, 11/05/92, 3/11/92, "Caderno de Domingo": 5/12/92, 27/02/94.

O Globo: 22/09/91, 29/06/92, 4/12/94.

O Dia: 3/11/92.