

DA QUANTIDADE À QUALIDADE

Como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo

Pierre Sanchis

Mais que os resultados de uma interpretação substantiva do catolicismo popular ou das festas religiosas, o que me interessa aqui é um experimento metodológico orientado em duas direções. A primeira: será possível a um antropólogo, sem diminuir a importância estratégica da observação participante e da análise qualitativa que esta permite, introduzir efetivamente o questionário na sua bateria, não como um método paralelo, preparatório ou complementar, mas como parte de um procedimento unificado, em que quantidade e qualidade se articulam dinamicamente e se metamorfoseiam uma na outra? A segunda: como destrinchar, com segurança mas também com sutileza, as aparentes totalidades ideológicas e detectar a multiplicidade — de culturas, mentalidades e visões do mundo — onde se esperava a homogeneidade, em certo meio popular, por ser ele restrito, perfeitamente limitado e institucionalmente enquadrado?

Para ser simples, farei o ‘método’ surgir de um exemplo particular. E, para ser modernamente convincente, tentarei desconstruí-lo, contando simplesmente as circunstâncias do acaso em que se impôs a mim, sem particular esforço inventivo da minha parte.

Lá se vão muitos anos... Estava acabando uma pesquisa sobre as romarias de Portugal (Sanchis, 1992) quando apareceu, num jornal eclesialístico do Porto, um resuminho dos resultados de uma sondagem de opinião realizada pelo prior (pároco) de Canelas, cidade vizinha do Porto e reserva de mão-de-obra para a capital do norte, precisamente sobre as ‘Festas de Santo’ (festas religiosas), equivalente urbano das romarias. Pelo resumo, entendi que o padre queria suprimir ou transformar profundamente essas festas, prolongando assim — com apoio de parte da população — o combate secular da Igreja portuguesa contra as festas populares, verdadeira ‘Cruzada para a cristianização das romarias’. Contatado, o Senhor Prior me confirmou sua intenção: a pesquisa não tinha nenhuma pretensão científica, disse-me ele. Instrumento pastoral, ela visava com suas perguntas contundentes fazer os paroquianos praticantes pensar e discutir entre si.

Ele teve, assim, a gentileza de me confiar quase quinhentos formulários preenchidos. Seria possível extrair com alguma objetividade dos seus resultados o perfil da opinião do meio paroquial ativo sobre festas extremamente significativas na tradição local, mesmo nessas condições tão pouco assepticamente ‘científicas’?

Seis mil habitantes viviam na cidadezinha, uma região de cultura predominantemente rural e de profunda religiosidade tradicional, em pleno crescimento por causa da imigração (construção civil) oriunda do Minho. Uma pastoral progressista ou, como preferiam dizer, ‘positiva’, se orientava pela Ação Católica Operária; a prática religiosa estava em declínio e ocorria a emigração sistemática das elites para a França ou a Alemanha. Por outro lado, se boa

parte da população encontrava nas festas o seu último laço com a Igreja, os militantes da Ação Católica não as suportavam mais. Vetores principais da ‘positividade moderna’, eles ocupavam os postos-chave nos sindicatos e na prefeitura. É neles que o padre se apoiava para planejar sua reforma das festas, contra a vontade dos membros das Comissões, que escapavam quase totalmente à sua autoridade. Por isso tudo, o questionário não tinha nada de ‘neutralidade científica’.

Desde o início, o tom é militante: “As festas religiosas dão imenso trabalho e são ocasião de gastos enormes [...] É, pois, preciso uma reflexão séria a seu respeito”. Para não deixar dúvidas sobre o pensamento da autoridade paroquial, o questionário vai logo pintando o quadro que servirá de moldura a todas as perguntas:

Nossas festas comportam em geral a missa cantada, o arraial e a noitada. Poucas pessoas vão à missa (às vezes nem os membros da Comissão); muitos comparecem à procissão somente para ver passar o andor do santo, a maior parte contenta-se com o arraial e a noitada. Observam-se ali atitudes pouco decentes, palavras desonestas, bebedeiras; assiste-se à apresentação de cantos sem nenhum valor musical e de texto duvidoso, por grupos contratados pelas Comissões com o dinheiro arrecadado em nome de S. João, do Senhor dos Aflitos, do Senhor do Calvário. E, sobretudo, tem muitos foguetes.

É de um quadro assim caracterizado que emerge então a primeira pergunta formal, não sem que a possível resposta seja de antemão qualificada: “Como cristão, que pensa você de tudo isso?”. Pergunta esmiuçada em sete pontos, todos sugerindo a necessidade de tomar partido claramente. “Trata-se, nisto, de um verdadeiro culto a Deus? [...] de uma expressão autêntica de nossa fé? [...] de uma expressão legítima da alegria cristã? [...] de um negócio interessado por parte de alguns?”. Por outro lado: “Estas festas glorificam em verdade Deus e os santos? [...] lhe ajudam a viver a sua fé? [...] são o meio adequado para promover a glória de Deus e a salvação das almas?”.

Está claro. As respostas esperadas aparecem, quase ditadas, pelo teor da própria pergunta. Mas os longos meses que acabávamos de consagrar à observação participante das festas nos levavam logo a supor que as categorias mentais por meio das quais essa população estava sendo interrogada diferiam em boa parte daquelas que lhe eram próprias. Nada provava de antemão que as perguntas seriam efetivamente — e por todos — entendidas no sentido em que haviam sido feitas. Nessas condições, cortes verticais dos resultados poderiam não passar de uma redução substancial à unidade de resultados ‘outros’, operações aritméticas nas quais os sinais contrários teriam sido escamoteados. Claro, continuava possível tentar um perfil geral da população, mas com mil dúvidas e reservas.

Desse perfil só considerarei aqui um dado. Maciço, chocante até quando se pensa que ele constitui a reação ao preâmbulo que acabamos de citar. Esperar-se-ia, depois de um retrato tão negro das festas e da participação de paroquianos fiéis, uma resposta amplamente negativa às sete primeiras perguntas. Ora, nada disso aconteceu. Na cara do padre que havia solicitado as respostas — com insistência, a partir do púlpito, e às vezes mandando recolhê-las em casa —, a população se dividiu pela metade. As mulheres até — e sobretudo as donas de casa — se manifestaram majoritariamente contrárias ao desejo do vigário: Sim, verdadeiro culto a Deus; autêntica expressão de fé e de alegria cristã; ajuda para viver esta fé; e manifestação da glória de Deus e dos santos; as festas são tudo isso (menos, é verdade, um instrumento de “salvação das almas”) para metade da população, apesar da opinião do representante da instituição eclesiástica.

E essa atitude é confirmada por inúmeras outras respostas posteriores. (1) Por exemplo, nas mesmas proporções “se ama” as festas, “todas elas” e se aprova “o modo como são celebradas”. Por isso “a Igreja deve continuar a organizá-las” e, finalmente, poucas são as críticas a seu respeito, a mais importante sendo de ordem financeira.

Mas, à medida que nos aprofundamos na espessura do questionário, a ambigüidade das respostas vai crescendo. Já categorias como “glória de Deus” ou “salvação das almas” podiam muito bem não soar univocamente. Que dizer, então, de conceitos aparentemente mais simples, como diversão, distração, divertimentos, convívio, sobretudo quando o seu uso se acompanha de uma oposição entre um ‘antigamente’ e um ‘hoje’? (2) Em que sentido interpretar o ‘apreço’ por missa, procissão, arraial ou noitada? A adesão quase unânime ao costume das promessas, por outro lado, teria significado homogêneo? Enfim, seria suficiente, para chegar à compreensão, nos contentarmos com uma bipartição da população, metade a favor, metade contra a posição crítica e modernizadora do vigário?

Ainda bem que o questionário conclui com a proposição de duas opções centrais, unívocas e perfeitamente concretas, cuja interpretação não deixa dúvida. A primeira: aceita-se que as festas tradicionais, com toda a sua complexidade e ambigüidade, sejam transformadas numa prática unidimensional, uma “festa exclusivamente religiosa, por dentro da igreja?”. A segunda: em caso de resposta positiva a esta pergunta, deseja-se a criação de um “programa de Festas de Canelas”, festas municipais cujos componentes eventuais, em termos culturais e de divertimento, o questionário se compraz em enumerar? (3) Duas opções que, ao se cruzarem, constituem quatro grupos de respostas (sim/sim; sim/não; não/sim; não/não), grupos que poderiam, quem sabe, nos permitir a identificação de oposições que organizam as representações populares a respeito das festas e, mais amplamente, as mentalidades em diálogo no interior do meio paroquial. Pelo menos a hipótese valia ser testada. Ora, pareceu logo possível, analisando o conjunto das respostas dadas a todas as perguntas do questionário pelos membros dos grupos assim formados, obter quatro retratos sintéticos, que a nossa longa observação participante anterior nos permitiria decifrar com alguma segurança, na perspectiva weberiana de um duplo método: o dos “tipos-ideais” e o da “compreensão”.

Cada um desses retratos poderia, de fato, ser analisado como representativo de uma mentalidade ideal-típica, estrutura diferenciada de determinada atitude profunda diante das festas tradicionais e do mundo por elas conotado. Cada membro do grupo se orientaria em direção a esse tipo-ideal, abstrato por definição, com mais ou menos rigor, sem nunca encarná-lo na sua integralidade. Por isso, devemos sempre operar uma transmutação no sentido dos números. No interior do grupo considerado, os percentuais nunca são significativos de um ‘número’ maior ou menor de indivíduos: assinalam a presença mais ou menos marcada de determinada tendência nessa mentalidade coletiva, uma das quatro ‘lógicas’ que atravessam a visão do mundo dessa população e orientam a sua ação coletiva, sem nunca determiná-la.

Temos, assim, dividindo o meio paroquial de Canelas, a presença de uma oposição fundamental: de um lado, os partidários da tradição religiosa popular, aqueles que resistem à opinião pressentida da autoridade de hoje, que se recusam a deixar que as festas religiosas se encerrem no interior da Igreja e não sentem a necessidade de criar outro gênero de festividade. Para eles, as festas tradicionais fazem parte ao mesmo tempo da vida civil e da vida religiosa, existência social total que eles se recusam a desmembrar. A simbiose do profano e do religioso continua sendo o ideal, no qual não querem tocar. Poderemos chamá-los de “devotos populares tradicionais” (não/não). No pólo oposto se adere à tese de uma secularização legítima. O divertimento faz parte da vida. É pois preciso organizá-lo, mas no plano profano, fora do campo religioso. Quanto à religião, ela se expressará doravante em formas mais puras, reservadas àqueles que dão à fé uma adesão pessoal e celebradas entre eles, no interior do edifício sagrado. Nesse sentido, a festa tradicional dos santos, que segue o modelo das romarias, está definitivamente condenada. Mesmo arriscando uma simplificação fora de propósito, chamaremos esse grupo de ‘cristãos modernos’ (sim/sim).

Cada um desses grupos é ultrapassado, um à direita, outro à esquerda.

Os fiéis discípulos do padre são aqueles — aliás, pouco numerosos — que o rigor moral e uma definida sensibilidade religiosa tornam hostis a qualquer expansão lúdica: os “devotos austeros”. Eles querem festas “exclusivamente religiosas” e não aceitam a introdução de nenhuma outra na vida social de sua cidade (sim/não). E os fiéis por tradição são aqueles que, presos às festas populares de sempre, nas quais não querem mexer, olham no entanto com inveja para qualquer ocasião suplementar de fugir dos limites de um cotidiano banal e aborrecido: os “festivos antes de tudo” (não/sim). Um conflito mais ‘ético’ cruza assim a oposição fundamental entre as duas ‘religiões’, de fato dois modelos culturais.

Não se trata, é preciso insistir, de quatro grupos coesos, possuindo quatro mentalidades efetivas e homogêneas, pois nenhum membro de nenhum dos grupos é portador na sua inteireza de uma das articulações de categorias e valores que vamos tentar reconstituir pelo exame das respostas ao conjunto do questionário. Trata-se, ao contrário, de quatro *lógicas*, que atravessam e polarizam esse espaço social. De cada uma dessas lógicas podemos em primeiro lugar medir a influência global, graças ao percentual atingido, dentro da população, (4) pelo grupo — este sim, real — que corresponde ao cruzamento de duas das respostas fundamentais. Eis os percentuais:

- 1) Devotos populares tradicionais: (5) 23,60 por cento
- 2) Cristãos modernos: 24,30 por cento
- 3) Devotos austeros: 6,50 por cento

4) Festivos antes de tudo: 20,00 por cento

Nesse nível da partição mais global por opções concretas e precisas, os nossos grupos correspondem a uma *realidade*. Suas opções apontam determinadas visões do mundo. De cada uma delas podemos também inventariar em detalhe o conteúdo, comparando todas as respostas que o configuram com as respostas dadas pela Média Geral da população (MG). (6) Mas teremos que chegar a uma terceira operação, diretamente ‘compreensiva’, que visará uma rearticulação lógica desses quatro conjuntos de respostas, como quatro estruturas de sentido, quatro sistemas *possíveis* — mas não *gratuitos*, já que sempre estão construídos a partir dos próprios resultados empíricos — no interior dos quais desaparecem todas as ambigüidades prováveis dos ‘sim’ e dos ‘não’. Nessa etapa, guardaremos consciência de lidar com ‘lógicas’ e não com grupos sociais concretos, (7) mesmo que nosso ponto de partida seja de fato empiricamente constatável, e que em seguida se revele possível detectar afinidades eletivas entre essas lógicas e determinadas categorias de atores sociais.

Muito rapidamente, vamos a um esboço de tais grupos lógicos.

Os devotos austeros

Claro, estes não atribuem nenhum valor religioso às festas tradicionais: “Brinca-se mais do que se reza!”, e “Deus é muitas vezes ofendido”. Por isso mesmo, a Igreja não precisa continuar a organizar, sob o pretexto das Festas de Santos, os divertimentos populares. Se uma pequena minoria entre eles ainda acha isto necessário, tal necessidade não corresponde a um desejo seu, mas à constatação de um fato: “o conjunto do povo”, apesar da suficiência objetiva dos meios de distração que oferece a vida moderna (só 13,7 por cento pensa o contrário; na MG = 48,9), não se contenta com eles. Na verdade, para os devotos austeros, “a alegria não vem das festas”. É sua sensibilidade festiva que está sendo enfraquecida: a medida dessa sensibilidade, coeficiente construído com o conjunto das respostas às perguntas mais gerais sobre o amor às festas, despencaria para 17,1 pontos negativos, abaixo de um hipotético ponto zero de indiferença à festa, enquanto na população restante atingiria 22,3 pontos positivos. (8) Aliás, eles são explícitos: ninguém nesse grupo gosta de tudo nas festas e muitos (25 por cento das mulheres, por exemplo, em comparação com 7,1 por cento das mulheres da MG) não gostam de nada nelas. Quando o questionário convida o inquirido a detalhar seus gostos, entre os onze elementos da festa propostos à apreciação dos paroquianos (9) nenhum atinge, nem de longe, o resultado que lhe corresponde na Média Geral. Isto era previsível, por se tratar dos elementos profanos, dos quais só a música da banda, nota calma de lirismo tradicional, conserva um mínimo de crédito. Mas que dizer da missa, do sermão e sobretudo da procissão que, embora mais apreciados, não atingem aqui a estima que lhes dedica o conjunto da população? Na verdade não é deles *em si* que se trata, mas deles como parte da festa: aparato cerimonial, agitação que acompanha uma missa espetaculosa, sermão como peça de eloqüência, desenrolar público e teatralizado dos símbolos sagrados diante de um povo de meros espectadores; é isto que este nosso grupo, comparado ao conjunto das respostas, se recusa a aceitar.

Apesar de tudo, uma distinção continua nítida. As preferências vão esmagadoramente para os elementos religiosos, de 11 a 14 vezes mais apreciados que os elementos profanos (na MG se resume a quase duas vezes mais). Além de sua hostilidade para com as festas, nosso grupo se caracteriza, pois, por uma forte oposição religioso/profano, em favor do primeiro destes termos: nossos ‘austeros’ são também ‘devotos’. Talvez seja até na base dessa devoção que eles constroem, em última análise, sua oposição às festas. Muito mais críticos a seu respeito que o conjunto dos interrogados, os “devotos austeros” não as rejeitam somente por motivos particulares, como os gastos impensados que ocasionam, ou os abusos que se introduzem na sua celebração, mas *sobretudo* por outro motivo, mais global e que se aproxima de uma rejeição por princípio: “Deus não encontra prazer nelas!”.

Finalmente, mesmo se não comungam exatamente com a posição do vigário atual, eles se mostram particularmente ligados à religião oficial, especialmente na sua dimensão institucional: no caso de ser preciso, apesar de tudo, aceitar a introdução de uma “Festa de Canelas”, eles prefeririam que a paróquia tomasse conta dela, em vez de atribuir a tarefa à prefeitura (60 por cento, contra 28,4 na opinião dos outros). E a paróquia sozinha. Até mesmo a colaboração entre as duas administrações não é muito desejada (10 por cento, contra 15,3 da MG), pois pode criar uma confusão dos domínios, confusão que precisamente se quer evitar. Finalmente, a autoridade de um responsável eclesiástico pode limitar os abusos morais, financeiros e religiosos que toda festa, para eles, ameaça acarretar, e manter as atividades lúdicas no nível do indispensável e do correto. (10)

Este grupo dos “devotos austeros”, minoritário (6,5 por cento) e sobretudo masculino, com presença marcante de pessoas entre 36 e 45 anos (a geração socializada nos primeiros anos do Estado Novo) e de velhos, bem como de moradores rurais, não inclui nenhum membro da profissão em ascensão (construção civil) e nenhum estudante. Sua recusa em reconhecer nas festas tradicionais algum valor religioso, sua rejeição aos arraiais e aos grupos musicais modernos e sua indulgência em relação às bandas não podem enganar ninguém. Também não as suas sugestões para um melhor uso das somas consagradas às festas para beneficiar “os pobres, a caridade, os velhos, as crianças doentes” (64 por cento), numa óptica de assistência e esmola, ou então “o culto” e as “obras paroquiais”. De educação quase não falam; de desenvolvimento cultural, nem uma palavra. A não ser quando se trata de lutar contra as promessas, mas então as perspectivas são de “cultura religiosa” ou de “curso intensivo de religião”.

A mentalidade dos devotos austeros nos aparece assim como herdeira da antiga religião oficial, a que precedeu o atual estado da pastoral em Canelas, uma religião moralista, com o exercício de piedade e sacrifício, a mesma ideologia de obediência e de ordem que, junto com o Estado corporativo, havia conseguido ‘restaurar’ a ‘ordem moral’ num Portugal convulsionado.

Essa mentalidade, no entanto, não ficou totalmente estática. A “evolução dos povos” de que fala um dos membros do grupo mostrou a caducidade de determinadas formas de religião — por exemplo as ‘promessas’, que o grupo não aprecia tanto quanto outrora e agora aceita somente enquanto manifestação de fé e de sacrifício, mas que gostaria de ver cumpridas (pagas) fora do dia das festividades tradicionais. Sensibilizou-se também por novos temas, como o do convívio. Afinal, nesses devotos formados na antiga escola de seriedade e austeridade, de uma moral individual centrada na sexualidade, bem poderia se articular certa evolução religiosa, acompanhando a da própria Igreja, e certa resistência diante dessa mesma Igreja, cuja evolução, precisamente, lhes desagrada.

Os festivos antes de tudo

“Mais festas houver, melhor!” Tal declaração, de um homem de 36 a 45 anos, daria com exatidão o tom dessa mentalidade. A sensibilidade festiva desse grupo se situa no extremo oposto da dos “devotos austeros” (+27,5 contra -17,1); **(11)** nenhum destes, por exemplo, “amava todas as festas”; aqui são 50 por cento a fazê-lo. Em contraste, ninguém aqui declara não amar festa nenhuma, contra os 36,4 por cento do grupo oposto. As mulheres, aliás, são as mais radicais, e também um segmento desse grupo que se recusa a se identificar. Será precisamente o anonimato que lhes permite se expressar sem constrangimento?

Aliás, nas respostas às primeiras perguntas sobre o valor religioso das festas, esses ‘não-identificados’ revelam uma dimensão de secularidade que não se detecta no conjunto do grupo. Isto significa que a mentalidade desses “festivos antes de tudo” não é simples. Mas, como a essa bipartição não corresponde uma estrutura coerente no conjunto das respostas, não pode se tratar de uma divisão do grupo em facções, nem mesmo da existência dentro dele de correntes que se possa avaliar numericamente. Trata-se, sim, de duas componentes no interior da mesma mentalidade ideal-típica. Essas duas tendências entram juntas na sua composição e coexistem nela, embora de modo contraditório, num equilíbrio dinâmico feito de tensões. No caso há uma tensão, essencial à mentalidade desse grupo, entre o tradicionalismo religioso mais marcado que no conjunto da população e uma visão mais crítica dessas mesmas práticas tradicionais. Há uma vontade manifesta de se libertar delas, conservando-as, o que na prática leva a sua transformação.

Quando se trata do valor religioso das festas, em todo caso, essa ambivalência é clara. Se o grupo reconhece no programa tradicional das festas, com os atos diversos que comporta, um valor de culto divino, se vê nele uma forma pré-constituída de expressão da fé e da alegria cristã, em suma, um valor religioso ‘objetivo’; mais do que outros, esse grupo é consciente de que sua vida pessoal de fé não tem muita coisa a ver com esse programa. Reverenciam, então, as festas como um monumento da vida religiosa, mas subjetiva e efetivamente não é tanto a religião que se vai procurar nelas.

Não que os elementos religiosos da festa deixem de receber muitos votos de apreço. Ao contrário, é difícil imaginar que a missa possa receber mais que os 86,8 pontos que lhe são dados aqui, a procissão mais que os seus 81,6 por cento, mas a comparação com a MG mostra que os “festivos antes de tudo” apreciam sobretudo os aspectos

profanos da festa, mais que o conjunto da população. Apreciam especialmente tudo que compõe o clima de uma festa tradicional, a ambientação geral mais que a atividade determinada, aquilo que agita o coração com o frêmito do não-cotidiano, o que sempre fez as pessoas dizerem que ‘vão à festa’ porque, logo ao chegar aos arredores da igreja ou da capela, cada um se acha envolvido pela exaltação comum: a música que vem do coreto e que faz dançar, o povo aglomerado, as barraquinhas do arraial, sua permanência até tarde, a possibilidade assim oferecida de andanças noturnas e encontros sentimentais, o espetáculo difuso de cantadores improvisados, de grupos transitando num ritmo próximo ao da dança, enquanto em torno do santuário iluminado os devotos cumprem suas promessas. (12)

Que não se veja aqui uma contradição. Nosso grupo é, na verdade, amante de festejos ‘profanos’ — ele quer “alegria e muitos foguetes, porque tristeza já tem bastante” —, mas ele não os separa, pelo menos aqui, da moldura geral da festa: “Quero a festa e tudo que for preciso para isso”. Ora, é em torno de dois elementos cardinais, missa e procissão, que se organiza todo o complexo ‘festa’. Sem eles, só haveria membros disjuntos, em que não circularia a emoção geradora da solenidade, uma emoção de ordem religiosa. Emoção religiosa, sim, mas — é preciso dizê-lo — antes de tudo emoção. Pois o testemunho oral do vigário, aliás explicitado no início do questionário, não nos permite pensar que todos aqueles que dizem apreciar a missa sejam de fato freqüentadores dela. Mas, quer eles o façam ou não, a missa para eles existe, instituindo um ‘antes’ e um ‘depois’, um calmo momento de parada e espera, mesmo quando se contentam em ficar por ali, de olheiros, em torno da igreja, para ver entrar e sair, em trajes de domingo e com gravidade, aqueles que eles constituem nesse momento como seus delegados para assuntos sagrados. A missa polariza e consagra o dia, fonte de uma dimensão interior chamada até a se derramar, de tarde, sobre a própria festança profana, quando a procissão atravessará o arraial.

O conteúdo religioso importa menos. E o sermão — pelo menos tal como deve ser aqui, representativo da tendência pastoral moderna — não é muito apreciado (52,1 por cento; MG = 56,6 por cento). Pois o que nossos “festivos” pedem antes de tudo às festas é que elas proporcionem uma retomada de sopro vital, fora da rotina cotidiana, mesmo se for também para criar neles o sentimento global de viver em uma dimensão ao mesmo tempo radical e superior.

Porém uma vez, outra tendência existe nesse grupo. Embora não aceite ser privado do complexo festivo tradicional, a novidade não deixa de atraí-lo: ele aceita, e até deseja, que se organizem *também* as Festas de Canelas, amplamente abertas a todo tipo de espetáculo e divertimento, inspiradas nas modernas festas urbanas. E à pergunta de quem deve tomar em mãos esse suplemento de festividades o mesmo grupo, sempre conforme a sua dialética interna, se pronuncia *ao mesmo tempo* por uma maior continuidade tradicional na articulação do religioso e do profano (a paróquia, ou a paróquia e a prefeitura: 54 por cento, contra 24,5 por cento na população restante) e pela instauração de uma transformação radical no sentido da secularização total (apenas a prefeitura: 43,4 por cento, contra 32,2).

Sobre um pano de fundo em que a vontade de não perder nada em termos de festas se articula à de, se possível, ganhar mais, essa mentalidade chega, pois, a conjugar duas tendências antinômicas à primeira vista. Pode-se crer, aliás, que essas duas tendências sejam contraditórias somente do ponto de vista de certa análise racional: elas coexistem de fato no grupo e chegam a se expressar juntas, nas mesmas respostas individuais. Ao mesmo tempo se manifesta o apego à tradição de uma festa conjuntamente profana e sagrada e o gosto pelo novo, pelo moderno, pelo urbano. Diante da religião oficial há a mesma ambigüidade: o grupo dos “festivos” resiste a ela com firmeza enquanto acredita não sacrificar nada das festas tradicionais; mas ao mesmo tempo adere a seus projetos — senão às suas motivações —, se prontificando a experimentar um novo tipo de festa secularizada, de acordo com as sugestões modernizadoras dos responsáveis atuais da instituição religiosa.

Essas sugestões, que acompanham o deslizamento cultural do meio-ambiente, chegam a induzir no grupo uma análise diacrítica do complexo festivo, aquele mesmo que ele entende, no entanto, conservar intocado. Sem dúvida, os “festivos” afirmam que a Igreja deve continuar a organizar as distrações para o povo, mas essa afirmação é muito mais tímida que seria logicamente de esperar, não ultrapassando à da MG (57,9 por cento contra 56,7; e, para a negativa, 30,3 contra 32,4). Podemos ver aflorar aqui duas das ambigüidades fundamentais do questionário. Por um lado, falar em ‘distrações’ não dá conta da maneira como o povo entende e vive tradicionalmente essa festa religiosa, complexo de folguedos enraizado numa base de manifestações sagradas. Assim, dizer que a *Igreja* não deve mais assegurar as *distrações* populares não é necessariamente desejar que ela se afaste da organização das festas, mas talvez simplesmente que deixe de assumir a total responsabilidade por essa organização. O que nos aparecia até agora como

um apego sem matizes às formas tradicionais poderia muito bem não significar outra coisa senão a recusa de ver essas festas ‘de santo’ perder seu avesso de folguedos ‘profanos’: “encerrá-las dentro da igreja seria, diz um deles, fazer dormir”. Nada, então, deve ser mudado para o usuário, que deve continuar encontrando, numa efetiva unidade, o complexo profano/sagrado ao qual está acostumado; mas uma novidade importante poderia ser introduzida na produção desse complexo e, mais uma vez, no sentido de uma secularização.

Uma segunda ambigüidade, com efeito, se torna agora perceptível: quem seriam esses ‘não-Igreja’ chamados a tomar conta da parte profana da festa? Ao longo do questionário, o grupo religioso recebe nomes diferentes — paróquia, igreja, nós, comunidade religiosa — e seus membros são chamados de ‘cristãos’. Foi o secretariado paroquial que tomou a iniciativa da sondagem, pedindo a ‘todos’ — supondo que ‘todos’ são ‘cristãos’ — que ajudassem a pensar. Está mais ou menos clara certa dicotomia, a que se exprime pela oposição entre ‘a Igreja’ e ‘o povo’. Por isso, perguntar se a Igreja deve organizar as festas para o povo equivale a identificar a Igreja com o seu aparelho. Ambigüidade que reforça ainda o fato de que, nas situações concretas de que se trata, a mediação entre a igreja e o povo se encarna num grupo intermediário, chamado aqui de ‘comissões’, ou ‘membros da mesa’; a propósito deste, precisamente, todo problema consiste em saber se ele é emanção do aparelho eclesiástico, do qual depende totalmente e recebe a delegação para a organização das festas — neste caso, representaria ‘a igreja’ como o entende o questionário; ou se, ao contrário, é entendido pelo povo como o grupo a quem está delegando temporariamente a responsabilidade de organizar, por ele e em seu nome, uma festa religiosa que continua a ser do povo. Que o aparelho eclesiástico se reduza, no plano local, ao vigário ou ao capelão do santuário, ou que seja ampliado, como em Canelas, até o grupo dirigente (Secretariado ou Conselho Paroquial) formado e influenciado pelo pastor — e junto ao qual este poderá eventualmente ter um papel moderador na luta contra as ‘deformações’ da religião popular —, em nada muda a substância do problema. Ora, sabemos que esse problema foi e continua sendo grave em Canelas. As comissões são tradicionalmente formadas por não-praticantes, sobre quem o padre não tem autoridade. Para a capela do Senhor dos Aflitos, excêntrica e no lugar dito Megide, nem existe comissão oficial; é um grupo de homens que, há muitos anos, se considera ‘dono da festa’ e age como bem entende. Sem que o vigário anterior o saiba, eles prolongavam até o antigo costume de dormir na capela (sob o pretexto de proteger as sagradas alfaias), usando dela para suas necessidades. Sem contar o eterno problema do dinheiro e a briga em torno do cofre das oferendas.

Nessas condições, mais um motivo nos proíbe de interpretar como simples aceitação das posições do padre as respostas negativas que, vindo desse grupo, acabamos de estranhar. Dizer que “não é mais necessário que a igreja ofereça as festas ao povo” não equivale necessariamente a uma condenação da festa tradicional.. Pode significar simplesmente o desejo de um afastamento da administração eclesiástica, não só nos termos modernizadores de uma distinção de zonas de autoridade e competência. Adotada essa sugestão, as comissões populares reencontrariam a liberdade de manobra que uma persistente campanha de arregimentação tinha acabado por suprimir, de novo sacudiriam o jugo das autoridades eclesiásticas e tornariam a fazer do clero, conforme a queixa tantas vezes ouvida por parte de padres velhos quando contavam suas antigas ‘lutas’, um corpo de empregados seus.

Propulsionada pelo dinamismo de uma mistura de tradicionalismo e de modernidade, essa mentalidade reencontra pois aqui, no seio mesmo da inovação que sugere, uma constante da tradição: o conflito entre os administradores oficiais do sagrado e uma religião popular que se esforça ao máximo por existir sem eles e por manter a seu próprio serviço seu potencial de energia sagrada. Sabendo muito bem, aliás, que não poderia se emancipar totalmente deles, sob pena de deixar ela própria de existir.

Até as críticas que o grupo dirige às festas, o seu teor e sua intensidade participam da mesma ambigüidade. Em geral mais críticos que os outros interrogados, sobretudo em se tratando dos homens, e mais ainda dos “não-identificados” (72,75 por cento; MG = 24,1), os “festivos antes de tudo” têm também algumas críticas próprias. Em primeiro lugar, muitos se incomodam com a necessidade de desembolsar pessoalmente seu dinheiro (24,1 por cento daqueles que expressam críticas, contra 7,3 por cento no restante da população). Os mesmos, aliás, não se queixam da inutilidade do dinheiro gasto. Compreende-se por isso o quanto uma passagem dos divertimentos ‘profanos’ para a responsabilidade da prefeitura, como aquela que o grupo imagina, poderia aliviar em parte os particulares dessas obrigações financeiras, mas o quanto poria ao mesmo tempo em perigo, com o sentimento global de participação e co-responsabilidade, um dos elementos tradicionais da festa: o ‘peditório’, essa visita de porta em porta dos membros da Comissão, às vezes acompanhados pelo estandarte da Confraria e pelos músicos, visita que estabelece redes seletivas de comunicação entre as famílias, dons e contra-dons cada ano retribuídos. Mais uma vez aparece aqui a instabilidade

do equilíbrio entre os aspectos ‘fortemente tradicional’ e ‘modernizador’, que caracterizam o grupo. Presos ao passado, atraídos pelo futuro, seus membros provavelmente não se dão conta de que modificações parciais podem levar pouco a pouco a verdadeiros transtornos no edifício tradicional. Mas o motivo principal das críticas é outro, não diretamente explicitado, aliás (“outro motivo”: 19,7 por cento, contra 9,1 na população restante). Índícios vários permitem no entanto adivinhar de que crítica se trata, no extremo oposto da crítica principal dos “devotos austeros”: nas festas, há ritos explicitamente religiosos em demasia...

Nestas condições, uma conclusão se impõe. A mentalidade dos “festivos antes de tudo”, não só nas suas tendências tradicionais, prolonga a antiga resistência popular diante da ação do clero; ao contrário, na sua corrente modernizadora, aceita introduzir no interior do complexo sagrado/profano da festa certa autonomia do profano, mas chega até a segregar uma tendência laicizadora e propriamente a-religiosa. Não surpreenderá o fato de encontrar nela muitos homens na faixa entre 56 e 65 anos, a ‘geração republicana’, que efetuou sua primeira socialização logo após a proclamação da República, durante uns anos de anticlericalismo violento e radical; uma análise por idade dos resultados da pesquisa mostraria que essa geração se afasta das outras por uma indiferença religiosa generalizada. Apesar de leve, essa tendência contribui para dar à mentalidade ‘festiva’ sua fisionomia própria e fazer do seu deslocamento em direção à secularização algo bem diferente do movimento homólogo entre os ‘cristãos modernos’.

Essa tendência confirma em particular o eixo essencial em torno do qual se constrói tal mentalidade: “Eu quero festas pra valer!”. E, sendo assim, a preocupação utilitária em relação aos gastos festivos será pouco marcante para as perspectivas do grupo, menos composto de assalariados que de artesãos, comerciantes e aposentados. Sem dúvida, as mulheres e os jovens sobretudo não se esquecem das necessidades elementares dos moradores, mas o espírito dominante continua o da aceitação alegre do *potlatch*, (13) que outros julgam escandaloso, uma aceitação em parte feita de negligência, em parte da convicção de que nada finalmente é mais útil à comunidade que esses dias de festa, durante os quais ela aprende a respirar à vontade, acima dela própria. E pouco importa então se o dinheiro está sendo ‘queimado’ por nada: “O dinheiro das festas é para as festas. E se quiserem outra coisa, que façam outro peditório para aquilo”.

A festa, finalmente, aparece nessa mentalidade como essencial para a vida social. É verdade, outros meios de distração, válidos e legítimos, podem “ser suficientes”, como sugere o questionário, “mas uma festa é sempre outra satisfação que nos dá”. Os “festivos antes de tudo” seriam muitas vezes incapazes de definir essa alegria. Quando o tentam, ingenuamente é a globalidade de sua experiência que lhes vem à boca, numa evocação poética em que todas as perspectivas se misturam. E os próprios deslizes semânticos são mais eloquentes que muitos discursos. À pergunta sobre a ajuda eventual que as festas trazem para ‘viver sua fé’, uma avó de 56 a 65 anos, para quem ‘fé’ se decifra em chave de confiança e alegria de viver, responde: “Ajudam. Sabe por quê? Eu estréio uma blusa, minhas netas um vestido”. E acrescenta, no espaço inicial da primeira página, esta pérola: “Eu quero Festa (*sic*). Quero que a música comece na quarta-feira. Por mim o mal não vem ao mundo. Quero uma festa que chegue aqui embaixo na aldeia. Para vender alguns copos de vinho e colocar lindas cortinas com estrelas e fazer muitas promessas”.

Os cristãos modernos

Poderemos ainda falar em religião popular a propósito dos “cristãos modernos”? Sem dúvida o grupo (24,3 por cento do meio paroquial) comporta, em relação à MG, mais assalariados, operários e empregados, com a quase inexistência das classes média e dominante. Também está pouco representada a construção civil, enquanto estudantes e, do ponto de vista etário, jovens adultos, estão super-representados. De fato, se caracteriza pela presença dos grupos sociais marcados pela influência do vigário e da Ação Católica Operária. A sua religião, parte de uma consciência reflexiva alimentada através dos sermões, das numerosas reuniões do Conselho paroquial ou dos grupos especializados, tende a abandonar as posições tradicionais da religião popular para adotar aquelas, doutrinariamente formuladas, da religião oficial. Da religião oficial de hoje, na sua paróquia. No tabuleiro dos grupos com que deparamos em Canelas, são eles que constituem o núcleo das tropas sobre as quais o pastor pode se apoiar para continuar a modernização religiosa.

Sua indiferença às festas, do ponto de vista religioso, é evidente: 58,5 por cento de suas respostas não reconhecem nelas nenhum valor religioso (mais do dobro da MG, 27,7 por cento), sendo que os homens elevam esse percentual a até 68 por cento. Está claro que sua decisão final é inspirada por um olhar extremamente crítico em

direção às manifestações da religião tradicional e por uma exigência purificadora da fé tal como eles a concebem (“purificar esta religiosidade”). Eles não sentem mais a sua religião implicada nas festas tal como se realizam. E não só por causa de eventuais abusos que de fato as manchariam, mas porque rejeitam *in limine* o seu princípio, um princípio que utiliza o sagrado como pretexto para o que não é ele e acaba “fazendo dá religião teatro e saturnismo”.

Aliás, para eles não existe distinção nenhuma, como para outros, entre “salvação das almas” e “glória de Deus e dos santos”. A sua religião se tornou mais humanista e de expressão menos exclusivamente ritual. A glória de Deus não poderia residir numa manifestação de culto objetiva e grandiosa, “fantoçada e imitação do paganismo”, dizem alguns, que completam: “de que Deus não precisa!”.

Nessas condições, é compreensível que para eles a igreja tenha outra coisa a fazer; em vez de cuidar dos divertimentos populares, para os quais acaba servindo de ‘fachada’. Seu papel é “fornecer atividades religiosas sem foguetes nem arraial”. “Quanto às festas, é o povo que deve organizá-las.” Neste ponto, nenhuma hesitação por parte deles (só 2,1 por cento não se pronunciam, contra 10,9 da MG), apesar de algum toque de nostalgia: os lazes que oferece a sociedade moderna podem ser, em si, “mais que suficientes”, pensam alguns jovens, “mas uma festazinha não deixa de ser complemento e plenitude para o resto”. Assim mesmo, mais da metade é taxativa (55,3 por cento, para uma MG = 26,2), e somente 15 por cento (MG = 41,7) aceitam a idéia de uma atividade supletiva da igreja nesse sentido.

Num ponto, no entanto, a condenação dos “modernos hesita”. Parece o dique da tradição, o último reduto diante da evolução das mentalidades religiosas: as promessas. Sem dúvida, muitos aqui as condenam (40,4 por cento, enquanto só o fazem 9,1 por cento no restante da população); e, neste caso, suas fórmulas são especialmente severas: sentenças de condenação moral (vaidade; exibicionismo; “exterioridade que não corresponde a sentimentos verdadeiros”); juízos da ordem da cultura (simples tradição; velhote e ultrapassada; ignorância do povo; besteira; atraso cultural); ou da ordem da religião (fantasia, “fé não esclarecida”, “fantoçada devida à fé infantil do povo”), reencontrando, assim, o eterno arsenal lingüístico de qualquer religião oficial em guerra contra a sua homóloga popular: fanatismo, superstição, credices vãs, bruxaria. No entanto, alguns manifestam maior indulgência (“Uma ilusão [...] de que Deus e os santos têm piedade”) e sobretudo, até nesse grupo, mais da metade das opiniões (51,1 por cento) continua favorável às promessas, mesmo que seja com alguma reserva, ou dizendo não ser adepto pessoalmente dessa prática.

A sua vertente antipromessas, no entanto, permite analisar mais de perto uma dimensão essencial do grupo: os “cristãos modernos” se querem agentes ativos da mudança sociocultural. Eles oferecem mais da metade das sugestões capazes de modificar a realização das promessas, ou de acabar com elas; e a maioria dessas sugestões denota o exercício de uma influência intelectual, ou até educativa: aconselhar, formar o raciocínio, usar dos meios lógicos, cursos, conferências homilias e até uma “comissão de estudos”, como propõe um funcionário de escritório. Nossos “cristãos modernos” mostram confiança nas idéias. É por meio delas que esperam atingir o nível da consciência e “transformar a longo prazo as mentalidades, a fim de purificar essa religiosidade” que lhes parece cunhar a seu meio uma chancela de infâmia cultural: “É preciso que sejamos bem atrasados para aceitar coisas desse tipo!”.

A sensibilidade, no entanto, não acompanha totalmente as convicções. Eles continuam a gostar das festas. Menos, é claro, que o restante da população, nem tampouco gostam de tudo nelas, mas a sua ‘sensibilidade festiva’ se mantém em uma espécie de neutralidade (+2,90, tão longe dos -17,1 dos “devotos austeros quanto dos +27,6 dos “festivos antes de tudo”). Nessa distribuição de afetos e preferências, são os elementos religiosos, sobretudo a missa, que acabam privilegiados (em dobro, se comparado com a MG); e a grande vítima é o ‘arraial’ (18,1 por cento somente, comparados com 42,2 da MG), termo ao mesmo tempo globalizador ao máximo e carregado de dinamismo afetivo, símbolo irradiante da festa sob o seu aspecto profano e por isso precisamente tradicional pomo de discórdia entre a Igreja institucional e o povo festivo das romarias. Esse mesmo arraial que polarizava os sufrágios dos “festivos antes de tudo”, o mesmo que os “devotos austeros” rejeitavam radicalmente. Continuidade sutil entre a religião oficial de ontem e a de hoje, embora se trate aqui mais de uma exigência de clareza analítica (distinguir entre a fé e aquilo que não é a fé) que de uma recusa de ordem moral. Sabemos, com efeito, que os “cristãos modernos” desejam, numa outra quadra, os “arraiais em lugares diversos” previstos pelo questionário para as Festas de Canelas.

Esperava-se: este nosso grupo é duplamente mais crítico que os outros diante das festas. E a sua crítica

principal (70,5 por cento das críticas expressas, contra 41,2 nos outros grupos) é significativa: antes de tudo é a loucura dos gastos, e dos gastos sem sentido, do dinheiro jogado pela janela, que revolta. Trata-se de gente séria e realista; esse dinheiro poderia servir para tantas outras coisas, e coisas de utilidade! Lembra-se o leitor que os “festivos antes de tudo” se preocupavam muito pouco com esse problema (9,2 por cento do grupo e 24,1 por cento das críticas expressas), apesar da chamada que constituía a introdução do questionário. Eles evoluíam mais em clima de gratuidade — o que não quer necessariamente dizer de indiferença para com o dinheiro —, em que a utilidade não define o valor das coisas. Pouco lhes importava que as festas “não servissem para nada”, se elas contribuíssem para criar felicidade. Nossos “cristãos modernos” têm entrado decisivamente num modelo cultural diferente, feito de racionalidade, de reflexividade crítica e de cálculo. Não estranharemos, então, se são dominantes entre eles os assalariados dos setores secundário e terciário, se eles abarcam quase todos os intelectuais. Aqueles que o vigário chama as ‘elites cristãs’ não recusam a festa por motivos exclusivamente religiosos, mas por uma reação complexa, em que religião e modelo cultural (especificamente, mentalidade econômica) estão implicados juntos. Pois sua religião também virou ‘moderna’, se racionalizou, aprendeu a fazer contas e se preocupa com os problemas a resolver.

Problemas e soluções, aliás, que revelam aqui um rosto muito próprio. De tipo caritativo e social, sem dúvida, mas menos marcadamente que na MG. O que preocupa é mais a própria Igreja, seu culto, a paróquia, as missões, suas obras e sobretudo uma categoria especial de obras, a de promoção cultural, que esse grupo é de fato o único a evocar (17,4 por cento; menos de 1 por cento na MG): teatro, passeios recreativos, fundações culturais e artísticas e enfim, ao se trata de religião, cursos sobre a nova Igreja, mais do que, simplesmente, o catecismo. Aliás, o projeto de Festas de Canelas, que o grupo apóia, inclui bom número de manifestações desse tipo.

Está aqui um traço fundamental de nosso grupo. Em todos os campos ele se esforça para sair do que julga uma rotina e operar uma modernização. Sua óptica dominante é religiosa, mas ela própria é sustentada por uma opção de ordem civilizacional. Seus membros se sentem cada vez menos participantes daquele mundo tradicional que segregou as festas e querem introduzir Canelas no universo da modernidade. Sérios e racionais, nem por isso rejeitam qualquer expressão da dimensão social festiva. A relativa indiferença que já constatamos, a sua maciça recusa dos componentes profanos da festa, não visam por princípio a festa em si, mas, concretamente, a festa tradicional, na medida em que opera a mistura do profano e do religioso (14) e utiliza um tipo de divertimento situado no nível mais baixo da escala de valores culturais. Já entraram com firmeza — ou se esforçam para isso — na era das idéias claras e dos conceitos adequadamente distintos. Nesse sentido, o seu recorte da realidade existencial implica uma oposição simples entre o profano e o religioso. Eles não ‘compreendem’ mais a festa tradicional, somente apreendem como reciprocamente autônomos alguns de seus elementos. Entende-se porque o arraial, seu à vontade pitoresco, seu tempo distendido e como que parado, sua anarquia espontânea que não produz nada senão ela mesma, numa efervescência eventualmente criadora nesse sentido, nada mais diga a nossos reformadores, enquanto continua a entusiasmar nossos “festivos antes de tudo”. Se ousássemos, diríamos que estes, mais para o lado do profano e da espontaneidade, até na sua tensão capenga em direção à modernidade se agarram ao universo total e gratuito da festa, enquanto os primeiros, mais religiosos e mais reflexivamente racionais, essencialmente modernizadores, se orientam em direção ao lazer programado. Sua opção, ao mesmo tempo de purificação religiosa e de purismo cultural, o seu culto à razão, à lógica e à eficácia os conduzem à secularização em todos os campos: tendem a despojar o tempo de seus laços cósmicos e do seu ritmo sagrado, (15) os lugares sacros de sua referência comunitária, (16) a atividade humana do seu vínculo com a tradição. Eles querem transferir para o círculo profano, com a instituição da grande data de referência do tempo popular (a festa anual) o espetáculo mobilizador e criador de unanimidade: a procissão de encenação dos mitos fundadores se tornaria um ‘desfile histórico’.

Se a secularização dos “festivos antes de tudo” parecia acabrunhada, se ela tinha consciência (má?) de subtrair ao religioso parte do seu espaço e se, em conseqüência, ela se coloria de agressividade, nada de semelhante aqui acontece: nenhuma confusão é possível, mas também nenhuma contradição é percebida, entre um ‘religioso’ precisamente valorizado porque purificado, e um ‘profano’ promovido até seu justo desenvolvimento autônomo. Vê-se em que medida e em que sentido o problema das relações entre religião oficial e religião popular se encontra assim recolocado.

Não é que nossos “cristãos modernos” ostentem uma estóica serenidade, no meio do transtorno sociocultural que modifica as referências e perturba os comportamentos. Se eles se pronunciam com mais clareza que outros em todos os campos, se não hesitam, por exemplo, em confiar maciçamente à única prefeitura a organização das futuras

festas previstas (60,6 por cento, contra 26), eles manifestam mais dúvidas do que outros quando se trata de afirmar que não apreciam a maneira de celebração até mesmo das festas das quais ainda gostam. A sua sensibilidade não se fixou ainda de modo decidido nas posições novas, que já são intelectualmente as suas; e não é sem emoção, sem alguma hesitação talvez, que eles se decidem a condenar determinadas formas do passado. No conjunto, no entanto, eles não estão marcados, como outros, por um desequilíbrio e uma ferida. Sem dúvida porque, membros ativos dos movimentos paroquiais, dos grupos sindicais, das estruturas locais de responsabilidade civil, eles tiveram mais ocasiões que outros para acertar os ponteiros e amadurecer suas opções. Acaba sendo num movimento só que essa mentalidade é levada pela corrente modernizadora em direção a uma nova Igreja, numa nova cultura, no seio de uma nova sociedade.

Os devotos populares tradicionais

A mentalidade deste grupo oferece uma coerência notável. Surgiria ele do fundo das idades, através de todas as mudanças socioculturais, todas as catequeses intelectualizantes? Em primeiro lugar, pela voz daqueles homens ou mulheres que aqui se identificam, apesar de todo o condicionamento que antecedeu a pesquisa e do quadro negativo pintado pelo questionário antes da primeira pergunta, ela oferece à festa, do ponto de vista mesmo da religião, um genuíno triunfo. Verdadeiro culto a Deus, expressão autêntica da fé, manifestação legítima de alegria cristã, ocasião, para a maioria do povo, de glorificar a Deus e aos santos e também de melhor viver a sua fé: em todos estes pontos esses “devotos” aduzem seus votos numa proporção que se aproxima de três quartos dos sufrágios ou, ou até os ultrapassa. As mulheres são até mais regulares: para elas é a festa tradicional, tal como se realiza em nossos dias, que é um grande momento de sua religião (entre 72 e 76 por cento). Os homens têm mais matizes: menos afirmativos sobre os grandes princípios (65,2 por cento), eles valorizam sobretudo a sua experiência religiosa pessoal, e mais ainda se declaram por ela ajudados na sua vida de fé (78,3).

É claro que seria preciso poder penetrar o conteúdo dessa ‘fé’ popular, mas nada mais significativo da oposição entre duas ‘religiões’ no interior do mesmo cristianismo do que esses resultados contrastantes obtidos junto a dois grupos de cristãos, igualmente numerosos, integrando a mesma paróquia (17) e igualmente fiéis a suas convicções: enquanto só 18,3 por cento dos “cristãos modernos” (homens) declaram ser “ajudados na sua vida de fé” por um conjunto de manifestações como as festas religiosas populares, os “devotos tradicionais”, aqui, dão 78,3 por cento de respostas positivas. Pelo menos materialmente, é das mesmas festas que se trata; mas será da mesma ‘fé’?

Numa direção semelhante, eles manifestam uma adesão quase unânime às promessas, que aprovam com 91 por cento dos sufrágios (70,8 por cento sem reservas ou matizes; MG = 66,3 e 51,8) e condenam somente em 2,2 por cento das opiniões. Um resultado que já seria esperado. Mas talvez seja mais surpreendente a justificativa que lhe é dada.

No conjunto das respostas ao questionário, com efeito, a aprovação dada às promessas se baseia em três tipos de argumento: os motivos diretamente religiosos (fé, gesto de oferenda, sacrifício doloroso); aqueles que poderíamos dizer de ordem ética (apreciação da reta intenção, sinceridade, não-exibicionismo, respeito para a expressão religiosa de cada um); e por fim aqueles que tenderiam mais para o profano (fidelidade a uma promessa, pedido de ajuda na aflição, tradição etc.). Ora, ao contrário do que seria logicamente esperado, a comparação com a MG situa os “devotos tradicionais” mais neste terceiro campo. Isto nos obriga a perguntar enfim qual seria aqui o sentido efetivo da categoria ‘profano’. ‘Natural’ não seria de fato mais próximo da significação nativa? “É verdade! [...] Está direito! [...] É necessário!”; e, sobretudo — “já que se prometeu, é preciso cumprir [...] é uma necessidade nas aflições [...] é nossa tradição [...] sempre se fez assim [...] temos que continuar as promessas”. Está claro que para essa gente as promessas não precisam de justificação: elas integram certa ordem do mundo, fazem parte do ser-aqui. Técnica eficaz de remédio aos males da vida, sem dúvida, mas que não funciona a partir de objetos mortos — ‘instrumentos’. Se às vezes têm de manipular objetos, é por dentro de uma relação viva. Elas são prestação de um ator sofredor para outro ator, a fim de que este lhe estenda sua mão protetora. Dentro do universo que abarca Deus, os santos e os homens, a ordem das coisas é feita de dons recíprocos, e é precisamente essa troca que mantém e restaura o equilíbrio vital. Romper com as promessas seria rasgar o tecido mesmo da natureza, que é preciso conservar.

Distinguir adequadamente natureza e cultura é sempre operação arbitrária, que faz parte precisamente de uma cultura determinada: a nossa. Pois não existe ‘natureza’, finalmente, se não aquela que é dada no interior e por intermédio de uma cultura. Por outro lado, para cada povo, o ‘natural’ é precisamente aquilo que lhe é ‘cultural’. Aqui, e a partir de uma visão ‘moderna’ e ‘positiva’ das coisas, uma redistribuição das cartas se impõe: para nossos “devotos

tradicionais”, as motivações religiosas e as profanas das promessas não se opõem; juntas, elas constituem a dimensão vertical de um universo de familiaridade e mutualidade, dons e contra-dons, uma dimensão que a festa virá precisamente expressar, atando-a a sua irradiação cotidiana e a sua extensão horizontal, para revigorá-la periodicamente.

No fundo, é por causa disso que os “devotos tradicionais” se dizem apaixonados por essas festas. O seu ‘coeficiente festivo’ está, de fato, no seu ponto máximo: +35,95 para o conjunto do grupo e +40,50 entre os membros que se identificaram. Notem bem que se trata exatamente da festa tradicional, na sua realidade bem concreta. A categoria ‘festa’, com efeito, não existe dentro de uma cultura determinada, senão em referência aos modelos concretos que integram essa cultura. Não se deveria, por exemplo, deduzir da comparação entre os ‘coeficientes festivos’ dos “devotos tradicionais” e dos “festivos antes de tudo” que os primeiros são mais inclinados à distração ou à brincadeira que os segundos. Pois se o seu apoio à festa do santo, tal como a conhecem, é maciço e concentrado, ele não deixa de ser exclusivo e de se reforçar pela rejeição a qualquer outro tipo de festividade, enquanto são precisamente essas outras festividades, entrevistas pelo questionário, que vêm canalizar parte da sensibilidade festiva dos “festivos antes de tudo”. Agora está claro para nós: estes, festivos a todo custo, não são defensores a todo custo das festas tradicionais. Soprem ventos inovadores, sejam oferecidos substitutos funcionais satisfatórios e eles não resistirão à mudança, deixando que se transformem as manifestações tradicionais aos quais hoje se dizem apegados. O seu grupo é antes de tudo um grupo passivo em transição — quer dizer, marcado pela anomia — humo privilegiado onde a novidade cultural pode cravar suas raízes. Ele vê se multiplicarem os ‘possíveis culturais’, entre os quais suas aspirações, para investir, se dispersar.

Na apreciação explícita dos “devotos tradicionais”, ao contrário, o que domina são as categorias de plenitude e totalidade. Entre eles, 78,9 por cento prefere todas as festas (MG = 41,7 por cento), 87,6 por cento amam, de modo geral, a maneira como são celebradas (MG = 65,6 por cento). Quando se lhes pede para escolher, entre seus componentes, aqueles que apreciam, cerca de 60 por cento se recusa a distinguir e marca sistematicamente todos os elementos propostos para sua escolha (19,7 por cento somente fazem o mesmo dentro dos outros grupos). Em outros lugares, os seus comentários às perguntas abertas não deixam dúvida. Muitos se recusam a separar, na festa, o profano do religioso: “Tudo faz parte de sua divindade!”, tudo é, ao mesmo tempo, culto, expressão de fé e de alegria, de fé e de distração e a “expansão legítima de alegria cristã” pode residir conjuntamente “na missa, na procissão e no arraial”. Não existe partição: de um lado a parte religiosa e de outro a distração e o divertimento; existe só a emergência à própria vivência do diferente (18), realidade única onde todas as dimensões da existência convergem: uma explosão de alegria bem humana, que glorifica a Deus, um culto que leva à plenitude todas as potências do homem, até as mais espontâneas.

Com isso, é de modo deferente que se coloca, nessa mentalidade, a questão das relações entre preferências mais profanas e mais religiosas. Pela primeira vez, a missa (90,1 por cento) é ultrapassada tanto pelo sermão quanto pela procissão (os dois ganham 94,4 dos sufrágios), e é também só neste caso que essas duas manifestações, que um observador estranho poderia considerar periféricas, chegam ao mesmo grau de apreço. Tudo isso corresponde perfeitamente ao esquema tradicional, tal como universalmente vivido há somente alguns decênios, e tal como existe ainda nas *representações* que dele fazem os “devotos populares”.

Com efeito, a missa de festa pouco chamava à participação. Era suficiente que existisse, densificasse de seu peso o conjunto da festividade, se revestisse da pompa máxima que os recursos da paróquia ou da confraria pudessem atingir. O que mudava entre o lado da Igreja oficial e o do fiel comum era a intensidade com a qual os vários elementos dessa pompa estavam sendo desejados e esperados. O aparelho eclesiástico tendia a conferir ao rito essencial a máxima solenidade e alguns bispos impuseram a presença de pelo menos três padres, no caso de a missa ser cantada com a participação de uma banda, ou até se um arraial estivesse previsto. O povo, ao contrário, esperava sobretudo a música da banda. Já que a missa era sem dúvida um momento vivido como essencial ao ritmo da festa, mas com que não se convivia de perto, o importante era que seu eco se tornasse perceptível desde o adro e até as barraquinhas do arraial, por onde o povo perambulava. Quanto ao sermão, ele era desejado por uns e outros. Pelos bispos, como ocasião de catequese e, em algumas regiões onde o clero era particularmente numeroso, como recurso para o pleno emprego dos padres. Pelo povo, como um florão a mais na coroa que dedicava a Deus ou ao santo, como um canto de louvor por interposta pessoa, tão pomposo, tão entusiasta quanto possível. Uma das promessas mais clássicas, sobretudo em alguns santuários, consistia em financiar um sermão em honra do padroeiro invocado. Foi só

pouco a pouco que, diante da insistência do clero para valorizar a missa, até durante a festa o costume de ‘pagar uma missa’ substituiu o outro, mas sem recobrir ainda totalmente nem sua extensão nem sua função: é mais para os mortos que se manda celebrar uma missa, mais para os vivos, depois ou antes de uma graça recebida, que se glorifica o santo por um sermão. A missa está inteira do lado da morte, do além-morte, do numinoso. O sermão — sobretudo se é ‘oferecido’ — realiza e manifesta a presença desse mesmo numinoso na vida dos homens. Se celebrar uma festa é homenagear o santo, ou Deus, como se faz para um ser querido no dia do seu aniversário, (19) o sermão ocupa o lugar do brinde, palavra pronunciada que explicita o sentido da palavra vivida ao longo do dia inteiro. Por isso mesmo se pede que esse sermão seja o mais brilhante possível e se espera dele, em vez de desenvolvimentos intelectuais inéditos, uma repetição do já ouvido, uma variação sempre retomada em torno das fórmulas-chave que fazem do santo, ano após ano, um amigo familiar sempre mais próximo e melhor conhecido.

A música que chega do templo e o sermão ampliado pelos alto-falantes atestam que a comunidade se mostra digna de seu protetor celeste. Por isso são o suporte de sua boa consciência religiosa, um elemento de sua paz festiva e de sua alegria. Como o são também as promessas, os foguetes, os fogos de artifício e as bombas de festa, acompanhamento luminoso e sonoro que estoura nas alturas e repercute ao longe a glória ofertada ao santo pela comunidade local. Reencontramos aqui, com os seus 69 pontos de sufrágio (41,7 a mais do que na MG), o antigo zelo pelos fogos, tão característico de qualquer festa popular no norte de Portugal, e que curiosamente parecia fazer falta em Canelas.

Qual é, enfim, a situação da procissão? Saindo da igreja logo após a missa, ou esperando a tarde para fazer brotar, no meio da bagunça do arraial, um oásis de calma e de respeito, de qualquer jeito ela é sempre uma volta às fontes da festa: a vontade de familiaridade com o divino. O ‘santinho’ deixa por um momento o seu refúgio sagrado e retribui a seu povo a visita que este lhe fez, logo de manhã ou, se veio de longe, quando de sua chegada. Ele se oferece para ser visto, tocado, acariciado: ele consagra, até por sua aproximação ambulante, as próprias festividades profanas. Em contrapartida, ele está sendo envolvido em flores, em rendas, em cores, em ouro e miçangas que cintilam sob o sol; penduram oferendas a seu manto; acompanham-no ou, pelo menos, param para assistir a seu triunfo, antes de agitar o lenço branco para lhe dizer adeus quando ele transpõe de novo a porta do santuário, onde desaparece até o próximo ano.

A procissão não é só isso, é claro. Ela cumpre outras funções no conjunto da dinâmica social. Mas também essas outras funções — familiares, de estruturação simbólica da comunidade, de manifestação coletiva dos fervores individuais e de afirmação pública da história privada — se fundem nesta, que lhe é essencial. Se ela constitui o ato maior da religião popular, como vemos aqui proclamado pelos “devotos tradicionais”, é porque ela realiza a união, num momento e num lugar privilegiados, do profano cotidiano e do sagrado que mora no santuário; o encontro simbólico do santo e de seu povo de devotos; o convívio privilegiado, porque projetado além de si próprio; a hora em que, visivelmente, nesse arraial que virou santuário, a tensão imanente à festa popular se resolve na unidade.

Assim é que, entre os elementos explicitamente religiosos, os que são mais apreciados são precisamente aqueles que, para falar do nosso jeito de observadores estranhos, fazem a ponte com o profano. São eles os mais significativos da essência *desta* festa, alteamento do cotidiano, passagem de fronteiras, conjunção na alegria do profano ao numinoso. Entre os componentes mais diretamente profanos acabamos de ver o sentido, idêntico, dos fogos. E que pensar do arraial (81,7 por cento de aprovação, 33,3 por cento para os outros interrogados)! Sabemos que a palavra é evocadora de uma imagem complexa e motora, a da festa no seu desdobramento total. Dizer então que se gosta do arraial é afirmar quase polemicamente que se aprecia a própria atmosfera da festa, que se deseja conservá-la no seu aspeto lento e descansado, na espontaneidade do espetáculo que o povo dá de si a si próprio, no cenário de barraquinhas, de mesas, de barris para ele levantados em torno do santuário, o passeio sem meta, os encontros em liberdade, a espera do pipocar imprevisto de música e de poesia, a dança. Nesse grupo tradicional, mais ainda do que no dos “festivos antes de tudo”, é o arraial em si-mesmo que é mais votado, pois é a síntese que torna possível todo o restante.

Vale a pena ainda detalhar a análise das preferências dirigidas a outros componentes da festa? Talvez seja possível desde já apreender o essencial: uma eventual pretensão de nossa parte para distinguir com rigor o que é ‘profano’ e o que é ‘religioso’ nas mentalidades que nos ocupam seria votada ao fracasso. Em particular, nada nos permite comparar, com o instrumento do critério geral de uma oposição, entre um sagrado e um profano não

específicos, a mentalidade dos “devotos tradicionais” e a dos “cristãos modernos”. Pois não são ‘religiosos’ dentro da mesma ‘religião’ e a determinação daquilo que é ou não sagrado não depende dos mesmos critérios para os dois grupos. O que uns aceitam como religioso e até como especificamente cristão outros rejeitam, não tanto por ser profano — já que por outro lado aceitam o profano, que distinguem em uma perspectiva de secularização recusada pelos primeiros —, mas, em certos casos pelo menos, como ‘pagão’, ‘paganizado’, conforme expressões herdadas da antiga “Cruzada para a cristianização das festas”. Percebe-se aqui ao mesmo tempo a riqueza e os limites do princípio de reinterpretação. Atrás das aparências de um vocabulário unificado (imposto aqui pelo questionário), representações em parte divergentes permitem de fato práticas sociais comuns. Mas acontece — como aqui, em certas respostas redigidas livremente — que a realidade aflora polemicamente. Na verdade chegam então a ser duas ‘línguas’, duas grades verbais diferentes, que elaboram diferenciadamente um único dado bruto vivido em comum.

Um caso típico de reinterpretação será precisamente o do ‘convívio’, categoria importante da pastoral moderna em Portugal, que sensibilizou sem dúvida o meio cultural de Canelas. Na MG, ela recebe mais sufrágios que qualquer componente ‘profano’ da festa, grupo do qual parece fazer parte. Sinal de que não significa simplesmente um cotidiano e banal “sentir-se bem estando juntos”. Na verdade, o seu resultado de apreço se situa entre o dos elementos profanos e o dos elementos religiosos, 13,4 pontos acima dos primeiros na Média Geral. Mas dois grupos se afastam dessa média, o dos “cristãos modernos”, que maximiza a diferença e projeta o convívio perto dos componentes ‘religiosos’ da festa (+32,7); e o dos “devotos tradicionais”, que lhe são mais indiferentes (+3,9). É que nos primeiros repercute mais positivamente a pregação da dimensão essencialmente comunitária do cristianismo, enquanto os segundos fazem ouvidos mais moucos às categorias da moderna pastoral oficial.

Para os primeiros, a constituição secularizante de um ‘profano’ autônomo e distinto é acompanhada pelo reconhecimento, por dentro mesmo desse profano, de uma dimensão original que o transfigura. Assim é que devemos interpretar a sua opção por uma Festa de Canelas: sem dúvida profana por sua própria densidade, seu conteúdo, sua organização; por isso o encontro que proporcionará não se dará “em nome de Deus ou do santo”, numa perspectiva explicitamente religiosa. Mas poderá, aos olhos desses cristãos, se revestir de outro valor implícito. Além de sua análise diacrítica e dissolvente da manifestação sagrada tradicional, eles nos aparecem aqui como tendendo a reencontrar — mas sobre bases renovadas e numa perspectiva intencional e conseqüente — uma complexidade sintética que bem poderia representar uma forma nova do sagrado. A secularidade que promovem continua cunhada com o selo da religião.

Os “devotos tradicionais” também valorizam o convívio. Mais até que os “cristãos modernos”. Mas o distinguem muito pouco dos componentes profanos da festa. Assim fazendo, eles manifestam mais uma vez que a festa de santo é para eles uma realidade *sui generis*, na qual a dimensão religiosa e a dimensão profana se articulam, para acederem juntas ao sagrado. Enquanto para os primeiros o sagrado do convívio, intencional e conseqüente, existia somente por meio de uma dimensão interior e secreta do encontro profano, eles não rejeitam a sua intencionalidade visível e seu imediatismo. Encontro e convívio são realidades que pertencem a *esta* festa, precisamente porque se dão em torno de símbolos explicitamente religiosos. Se para eles a festa é “um convívio alargado e diferente”, uma “comunicação entre os povos”, eles não concebem esse convívio como separado “do arraial ao pé do santuário e na data do santo”. É ali que se realizam, uma na outra, a expressão direta da fé e a união de uma comunidade explicitamente cristã. (20)

Por isso mesmo não conseguem imaginar a Igreja se desinteressando da organização das festas, mesmo sob aquele ângulo que o questionário chama de ‘divertimento’: “E quem mais pode se encarregar delas? Outras religiões?”, pergunta um homem para quem a expansão lúdica e festiva é inseparável de sua raiz sagrada. Outros, perturbados pela insistência do questionário, admitem que os lazeres da vida moderna são suficientes, mas logo reconsideram e afirmam na mesma frase: “Mas as festas são necessárias, [...] senão não as chamaríamos ‘festas’”. Pois existe mesmo “aquilo que chamamos de festa”, uma realidade que não saberia se reduzir ao resultado da análise, para eles empobrecedora, que o questionário realiza: “Não acho este questionário imparcial. Ao contrário, parece-me que as perguntas são colocadas para forçar a resposta que desejam”.

Seria, então, por estar na origem dessa pesquisa que o vigário é hostilizado pelos “devotos tradicionais”? Só eles, em todo caso, o acusam amplamente de ser interessado. Pessoalmente? Não é certo! Mais provavelmente porque pensa em orientar as somas consideráveis recolhidas para as festas — e que esses devotos estimam muito bem

empregadas (só 3,4 por cento deles criticam este ponto, pois “o homem não vive só de pão, também precisa de festas!”) —, tendo em vista outras finalidades. “O Sr. Prior tanto vai fazer que as pessoas vão perder a fé e passar aos adventistas!”.

A palavra-chave, enfim, será aqui a da tradição. “Tão para trás que eu possa me lembrar, sempre houve as festas”. As alusões a esse tema esparsas nas respostas nos permitem afirmar a existência; no meio dos “devotos tradicionais”, de um forte apego à herança de valores e comportamentos significativos que receberam do passado; ao contrário, os “cristãos modernos” criticam essa mesma herança, da qual os “festivos antes de tudo”, por sua vez, falam com indiferença e neutralidade, enquanto os “devotos austeros” nem lhe fazem alusão. O que é perfeitamente lógico se, como o pensamos, estes são os herdeiros de um estado aqui ultrapassado da religião oficial, o das missões moralistas e das associações de piedade. A sua referência valorativa vai, é verdade, ao passado, mas o questionário fala de uma manifestação tradicional da religião popular, que a sua Igreja precisamente sempre quis modificar. A tradição que é deles é outra, e não haveria motivo para que lhe façam aqui alusão.

* * * * *

Depois desta análise dos resultados de uma pesquisa de intenção diretamente pastoral, não continua possível opor simplesmente uma religião popular à religião oficial, ou a tradição à modernidade. Também é impensável julgar que se correspondem dois a dois os primeiros e segundos termos destes pares. Um sistema bipolar não daria conta das pluralidades que acabamos de constatar, tanto no interior do pensamento da Igreja institucional quanto nas margens ‘populares’ que lhe correspondem. Por outro lado, o método que utilizamos não pode pretender um recorte preciso de grupos sociais portadores de mentalidades homogeneamente apreensíveis. Só pudemos detectar as correntes de pensamento que dão os contornos do debate de mentalidades que atravessa essa população e restabelecer suas lógicas.

Ora, essas lógicas, embora se auto-representem como opostas entre si, integram na verdade um único universo religioso, respondem à sua problemática endógena e se articulam em torno da vivência em comum de um mesmo capital ritual (21) e, mais amplamente, social. Mais ainda, constituem uma interdependência congênita, no seio de um só processo de transformação cultural que lhes impõe a todas um sentido.

A religião oficial, por exemplo, poderia nos ter aparecido como uma religião do passado, voltada para uma ‘restauração’. Mas hoje a vemos aceitar o essencial das formas modernas de lazer. Com efeito, uma religião oficial cujos centros propulsores são em geral urbanos e associados a uma cultura de ‘elite’ implica por definição elementos modernizadores. A demonstração poderia percorrer a história inteira de Portugal, desde os primeiros concílios galicianos condenando a ‘barbárie antiga’, passando pelas manifestações das Corporações do Porto (1627) contra os costumes ‘antiquados’, até a ‘Cruzada pela cristianização das festas’ que ontem clamava, em nome de um ‘tempo novo’, pela purificação das ‘festas à antiga’. Mas esses elementos de modernidade eram em geral envolvidos no bojo de uma ideologia passadista, a de um Portugal religioso, portador, nas trevas ambientes, da chama indivisa da fé e da civilização.(22) Mais do que de modernidade, tratava-se de elitismo cultural, nacionalista no plano colonial-missionário, antipopular no plano da pastoral interna.

Em se tratando da religião de massa, representada aqui pelos “festivos antes de tudo”, vimos que ela não rejeita as concepções tradicionais, contra as quais não se revolta. Sua evolução não está feita de hostilidade, mas de progressivo abandono: lento recuo, provocado pelo apelo de uma modernidade da qual é incapaz de perceber todas as implicações. Quer-se moderna, sem deixar de continuar tradicional, mas, na verdade, não *sabe* o que é essa modernidade, apenas sofre a sua atração. Por isso a chamamos de mentalidade de um “grupo passivo em transição”. Não quero dizer assim que, em termos de ação imediata, esse grupo não seja cheio de vitalidade e pronto para responder a todas as iniciativas. Mas essas iniciativas não virão dele. Nesse sentido, não se constitui um agente ativo de transição, mas sim massa de manobra popular, para quem a resistência não se coloca como princípio de ação. A orientação dessa mentalidade é assim duplamente induzida: a partir do fulcro tradicional, ao qual ainda está presa, e a partir do grupo ativo de transformação dirigida que constitui o grupo dos “cristãos modernos”.

Quer isso dizer que, pelo menos dentro do quadro social em que a estudamos, e até sem levar em conta a resistência dos “devotos tradicionais”, a mentalidade dos “cristãos modernos” representa uma tendência ao mesmo tempo pura e hegemônica? Claro que não! Por um lado, os seus portadores são herdeiros diretos da religião oficial de ontem, que perdeu as redes do movimento social, mas continua presente nas suas remanescências. Sua preocupação

moral particular colore as franjas da mentalidade nova, como o fez de há muito com a mentalidade popular tradicional. Por outro lado, as orientações que, racionalmente motivados, os ‘modernizadores oficiais’ entendem difundir, são recebidas, quando ali penetram, na matriz de quadros mentais diferentes, que lhes impõem uma reinterpretação mais ou menos pronunciada. O resultado é uma síntese nova, também ela mais vivenciada que intelectualmente elaborada, em que suas próprias sugestões são transformadas e, do seu ponto de vista pelo menos, desfiguradas. Mesmo se a mentalidade que encarnam coletivamente chega a projetar sobre o espaço social de Canelas a imagem de uma classe que se organiza e tende a se afirmar no seio da comunidade civil, o futuro das festas de Canelas — e, mais amplamente, das manifestações coletivas da vida social — não lhe pertence necessariamente. Pois ela tem de contar, até sem falar numa resistência que perde fôlego, com o fenômeno da reinterpretação popular, verdadeira fagocitose que tende tanto a fazer renascer o passado sob formas novas quanto, num movimento dialético, a transformar qualquer permanência em nova criação. (23) Vimos, por exemplo como vários “cristãos modernos” não abandonavam sem matizes o apego à festa tradicional; e poderíamos constatar que o perfil dos “festivos antes de tudo”, fruto típico desse processo de embrulhada ‘modernização’, recobre quase exatamente o da totalidade (MG) da população concernida.

Isso quer dizer que o que apelidamos a ‘massa’ não é inerte. Nenhuma das mentalidades que analisamos é independente das outras. A mentalidade tradicional, por exemplo, longe de um puro ‘em-si’ intemporal, também é fruto de uma evolução e de um diálogo conflitual, quer dizer de uma dialética. É diante da ofensiva modernizadora do vigário que se constitui, mais como uma reação à ‘modernidade’ que como uma simples afirmação reiterada. Nesse sentido, ela também é criativa, como qualquer fundamentalismo (Dubiel Giessen, 1995, pp. 17-19). Simples momento, então? Sem dúvida. Mas está claro que a ruptura cultural hoje instaurada é mais radical e mais profunda que todas as que, desde há muito, a precederam: correspondendo à passagem de uma economia de subsistência para uma economia do excedente e de troca monetária, de uma acumulação aberta sobre a gratuidade para um consumo planejado e um investimento produtivo, ela transforma uma aliança vivenciada com um universo social e cósmico numa ‘visão do mundo’, progressivamente conquistada e conquistadora, porque reflexivamente racional. É esse corte entre dois modelos culturais que aparece como decisivo, ele que implica a dualidade das religiões, e não o contrário. Vê-se então o sentido muito particular das oposições entre tradicional e moderno, e também entre popular e oficial. A religião oficial se identificou aqui no campo da modernização, do espírito de análise intelectualmente positivo e crítico, da acumulação positiva e do cálculo, da planificação, da secularidade. Ela tende a reduzir a parte do rito a uma interioridade própria ao grupo social religioso e a abandonar ao instrumento (Le Coeur, 1969) o conjunto da vida social, que se tornou profano. Ela constitui uma força de transformação, e bem o sabe. Mas, pelo mesmo fato, seus representantes se arvoram em elite dirigente, se auto-identificam como os vetores da história e se constituem em totalidade. Assim fazendo, eles se proíbem o entendimento, não só do que as camadas apegadas à tradição vivenciam de fato, mas dos próprios quadros mentais nos quais essa vivência, tornada significativa, é ‘meditada’. (24) O que pretendem problematizar não é a realidade da vivência popular, mas uma elaboração dessa vivência, realizada por eles, a partir de uma grade intelectual que já não lhe corresponde mais. No exato momento em que pretendem estar à escuta do conjunto da população concreta, lhe colocam as suas próprias perguntas. Daí esse questionário, fechado no lugar sociológico de onde veio, lugar que não é aquele em que vive boa parte daqueles para quem se dirige.

* * * * *

Afinal, quais lições de método nos terá trazido o encontro ocasional com o Questionário Pastoral de Canelas? Penso poder resumi-las como segue.

Antes de tudo, a convicção de que acrescentar um estudo quantitativo à observação participante pode ajudar decisivamente a situar, no conjunto do espaço social pesquisado, os resultados obtidos. Mesmo que vise mais a radicalização universalizadora do que a extensão em direção ao geral (ver Peirano, 1995, pp. 15-9), o método antropológico é sempre susceptível de deixar algum resíduo: uma dúvida sobre o alcance real e a abrangência de fato de conclusões particularizadas. Nessa perspectiva, uma verificação quantitativa, embora não necessariamente estatística, pode trazer um suplemento apreciável de segurança. Velho problema, que não tenciono retomar aqui em toda sua extensão (ver, por exemplo, Mitchell, 1987). Limitar-me-ei a falar dos procedimentos particulares de que a experiência de Canelas me mostrou as vantagens.

Em primeiro lugar, a aplicação de um questionário tem maior interesse quando é feita depois da etapa de observação participante. Para alguns, ao contrário, ele constituiria um instrumento de reconhecimento inicial do

terreno, mas seria instrumento perigosamente deturpador, pois sabemos de há muito que qualquer recorte categorial *a priori* de representações, valores ou comportamentos pode significar a simples confirmação dos estereótipos preconceituosos do antropólogo. (25) Ao contrário, a observação participante no princípio lhe ensinará a relativizar suas categorias e a evitar o uso das mais ambíguas, detectar as reinterpretações mais comuns e típicas dos seus ‘nativos’. Isso lhe será precioso em dois momentos: quando da composição das próprias perguntas, e quando da interpretação dos resultados. Graças a uma longa observação participante, penso ter podido, em vários momentos desta segunda etapa — a única deixada à minha iniciativa em Canelas —, perceber e desfazer até as distorções naturalmente introduzidas, no momento de sua composição, num instrumento de natureza estratégica e pastoral. Determinado tipo de categoria pode, aliás, se beneficiar especialmente dessa ordem de sucessão nas operações de pesquisa: os dados de identificação, que podem, assim, adquirir grande sutileza e flexibilidade — bem além das simples características de inserção social, ocupação, idade, instrução etc. habitualmente utilizadas. Pois a observação dialógica e as numerosas histórias de vida terão oferecido ao pesquisador hipóteses mais miúdas sobre recortes de identidade e correlações significativas: (26) tal tipo de família, tal socialização, tal experiência em tal idade, tal encontro, grupo freqüentado, institucionalizado ou não, acontecimento vivido etc. O questionário oferece ocasião para testar e quantificar essas hipóteses.

Mas o primeiro achado marcante do questionário foi para mim a presença das duas perguntas finais, aquelas que mobilizavam imaginação, desejo, afetos. Em torno delas — e das três imagens de festa que ofereciam — podiam se concentrar memória, experiência atual e prospectiva, para articular uma tomada de decisão globalizadora. Representação e comportamento, os dois pólos rivais da interpretação antropológica, de certo modo estavam juntos implicados. Um pouco como quando Malinowski evoca a possibilidade de fazer reagir o ‘nativo’ à evocação de casos apresentados como reais, para suscitar seu posicionamento. Os posicionamentos implicados nas respostas às últimas perguntas seriam aqui suficientes para recortar a população em grupos significativos? A experiência mostrou que sim. E que uma partição em função de variáveis identificatórias fornecidas pelas próprias respostas ao questionário pode se revelar perfeitamente produtiva numa análise ‘cultural’. (27) Com algumas condições, entre outras a de que as perguntas atinjam o cerne da problemática, tal como se apresenta aos inquiridos — e não ao antropólogo (o que implica mais uma vez que sua escolha seja operada depois de uma longa observação participante). E também com algumas limitações — por exemplo, o fato de que o número de peças do recorte seja necessariamente fixado de antemão por meio do número e da estrutura das próprias perguntas. Só o resultado pode confirmar se essa escolha condizia ou não com o fato social investigado.

Parece-me que uma segunda perspectiva metodológica significativa foi se abrindo, por meio dessa experiência, situando-a no cerne da problemática interpretativa contemporânea. O seu resultado articula dinamicamente o *constatado* e o *construído*: partindo de dados numéricos reais e concretos, topicamente significantes, nem por isso pretenderá ‘descrever’ uma realidade de grupos portadores de mentalidades monoliticamente definidas. Menos ainda pensará em recortá-los em subgrupos, pelo esmiuçar das divergências entre seus membros, na ilusória esperança de chegar a um retrato detalhado e realista da população. É de uma dinâmica cultural — e política — que o método nos permite aproximar, e ele o fará também dinamicamente, *fazendo-nos passar*, como já o dissemos, da quantidade à qualidade, do real ao virtual, de grupos efetivos a grupos lógicos...

Tambiah (1970, p.40), falando dos “complexos culturais” (das religiões) em que se repartem a população da Tailândia, de “lógicas diferentes” que no entanto “não são mutuamente exclusivas em operação”, afirma que “eles conformam representações coletivas separadas dentro de um campo singular, e o analista deve tentar entender a lógica de sua diferenciação, sublinhando distinções e relações”. O meu ‘campo’ era aqui mais unificado ainda, já que se tratava de um público paroquial limitado, mas pode-se estender a lição: uma coexistência tensa de várias lógicas reparte, nas sociedades, o campo das representações e o do comportamento, mas nenhuma delas se torna necessariamente exclusiva em um grupo social particular.

O caso é mais patente ainda nas sociedades contemporâneas, nas quais coexistem diferenças sem que exploda a totalidade que as contém. (28) Uma cultura mais do que nunca é assim feita da articulação dinâmica de diversas versões dela própria ou até de diferentes vetores contraditórios em certo nível. O fato social é processual, somando sempre lábil e provisoriamente as dinâmicas de encontro, embate, diferenciações e aproximações de diferenças, que se afirmam, se anulam, se reconstituem em planos multivariados e em momentos sucessivos da ação. Sem que nenhum grupo particular esgote alguma dessas lógicas, que nunca se cristalizam em qualquer lugar em estado puro.

Esse caráter fluente não deve, no entanto, nos levar a esquecer o outro lado da moeda: o caráter de efetividade também conotado pela palavra ‘lógica’. Pois tal fluxo social não é de todo aleatório, e as ‘lógicas’ plurais que nele moram, se não determinam a história, no entanto contribuem por seu embate para fazê-la.

‘Lógica’... Não uma teoria, uma doutrina, uma síntese explícita e coerentemente sustentada. Mas o reconhecimento pelo analista do laço lógico que, *em princípio*, mantém entre si várias afirmações presentes no campo empírico, e a explicitação do raciocínio lógico que, as unindo implicitamente, tende a orientar a ação. Trata-se de um tipo-ideal, cuja coerência — eventualmente tensional — é fruto do trabalho do pesquisador. Mas esse trabalho, é preciso insistir, não consiste em uma reconstituição só inventiva, por lógica que ela possa parecer. Todos os elementos do raciocínio estão dados, e dados de antemão como agrupados nas respostas empíricas ao questionário, significados pela proporção que atingem essas respostas nos grupos fundamentais que foi possível recortar (29) ‘Detecta-se’, então, uma lógica, ao mesmo tempo que ela é suposta.

Por outro lado, os grupos fundamentais que servem de base ao raciocínio são efetiva e simplesmente dados pela resposta estratégica às duas perguntas finais. Esses grupos são *reais*, mas a lógica *virtual* (30) que o analista reconstitui a partir do conjunto de suas respostas segmentárias não é sustentada na sua totalidade por ninguém em particular. Ela existe enquanto pano de fundo, precisamente ‘lógico’, que embasa e justifica uma opção global. Por sua vez, essa justificação, lógica em tese, não significa na prática cotidiana (as “circunstâncias” de Tambiah; os “acontecimentos” de Sahlins; os “imponderáveis da vida real”, de Malinowski; a “ação social” de tantos outros) uma adesão unânime do grupo à particularidade desse argumento, nem uma adesão de qualquer um dos seus membros à inteireza da lógica. Vê-se, então, como tal método parece predisposto a ajudar a reconhecer e respeitar a dupla natureza da história: por ‘ideal’ que seja qualquer uma de nossas ‘lógicas’, tendo sido detectada no campo real das respostas efetivamente dadas a idênticas problemáticas, ela significa uma força social. Por meio dos homens que, diferencial e imperfeitamente a suportam, ela tende a levar o fluxo da história em determinada direção, contrariada nesse intento por outras lógicas, ideais e reais, tanto quanto ela (isto é, *virtuais* — sabemos hoje o peso de realidade intencional que o termo conota), que vêm pesar sobre a história em outra direção. Pode ser que tenhamos, assim, em mãos um instrumento de descrição e até de medida para uma mudança social particular. Pois a visão do campo que, assim, obtivermos, por sincrônica que seja, representa um *momento*, visivelmente prenhe de movimento e trajetória, pela tendência cujo jogo a leva à transformação. Uma transformação de que talvez não seja de todo impossível, em certos casos, prever com plausibilidade as grandes orientações.

NOTAS

1. Do questionário constam 21 perguntas, divididas em duas partes. Na primeira (5 blocos e 14 perguntas abertas), os paroquianos são indagados sobre o valor religioso das festas, o lugar nelas da dimensão de divertimento, o papel crítico do dinheiro, as promessas. Na segunda parte (7 perguntas com 22 opções fechadas), se esmiúça o que seriam o seu amor pelas festas, o grau de seu apreço, as suas preferências (11 componentes são sugeridos para ser ‘apreciados’), as críticas possíveis. Enfim, as perguntas finais se voltam para uma possível transformação das festas tradicionais, no sentido desejado pelo vigário e por seu grupo de militantes. Para responder à totalidade do questionário, o paroquiano era chamado a expressar sua opinião 34 vezes.
2. “Em outros tempos quase não existiam meios de distração. Será ainda hoje necessário que a Igreja continue assumindo a responsabilidade de organizar as festas para o povo, como evasão, diversão e expansão legítima de alegria?.” A categoria de “convívio”, por sua vez, se introduz em meio aos componentes concretos das festas na pergunta sobre o que as pessoas mais “apreciam”. Entre esses componentes (missa, sermão etc., mas também arraial, noitada, fogos etc.), figuram, no plural, os “divertimentos”.
3. “Arraiais em diversos lugares, teatro, grupos musicais, cinema, folclore, concursos, marchas de bairros, desfiles de carros alegóricos, exposições, feira e outros divertimentos.”
4. Não falamos de uma “amostra”, que não teria aqui representatividade alguma. Mas sim diretamente de “população”, a “população” total do meio paroquial ativo que se sente concernido pelo problema das festas.
5. De fato, este ‘grupo’ é mais importante. O grupo dos ‘indecisos’, com efeito, atinge em princípio 24,60 por cento. Mas cerca de 11,1 por cento, depois de uma resposta negativa à primeira das duas perguntas, se inscrevem simplesmente na lógica do questionário pela abstenção na segunda resposta (“E, neste caso, [...]” dizia a última pergunta). Na realidade, estes 11,1 por cento vêm se somar aos 23,60 por cento dos “devotos populares tradicionais”, elevando o domínio dessa mentalidade até uma percentagem de 34,7 por cento.

6. É necessário perceber a importância desse recurso comparativo. É precisamente quando se destaca sobre o pano de fundo geral do pensamento da inteira “população” que a opinião expressa pelo grupo adquire valor de significância. O grupo A, por exemplo, pode apreciar as promessas majoritariamente (digamos, dar-lhes 51 por cento dos seus sufrágios). Mas se a Média Geral do apreço da população for de 70 por cento, na verdade o nosso grupo se destaca do seu meio ambiente por sua recusa (ou menor apreço) das promessas. Uma vez entendido que o meio paroquial como um todo é favorável a essa prática, o grupo A, *em situação*, é significativamente contrário.

7. Essa ambivalência — positiva — nos permitirá falar tanto em “grupos” quanto em “lógicas”, sabendo que lidamos, de fato, com “grupos lógicos”.

8. Trata-se aqui de um coeficiente em pontuação absoluta, e não em percentagem. Esse coeficiente é construído pela agregação das respostas sem matizes (totalmente positivas e totalmente negativas) às perguntas seguintes: “Qual das festas da paróquia prefere: S. João, o Senhor dos Aflitos, o Senhor do Calvário?” (soma do número positivo das respostas “todas” com o número negativo de respostas “nenhuma”); “No caso de amar uma festa, gosta também do modo como ela é celebrada?” (soma dos “sim” e dos “não”); enfim: “Que mais aprecia na festa: sermão, missa, procissão, arraial, noitada, fogos, convívio, grupos musicais, ranchos [grupos folclóricos], bandas?” (soma das respostas que declaram sistematicamente apreciar tudo com as que dizem nada apreciar).

9. Elementos enumerados na nota precedente: “sermão, missa etc.”.

10. Por exemplo: “Para mim, a única festa devia ser a da ‘Profissão de Fé’, e neste caso só uma banda seria admitida, junto com alguns foguetes para agradar às crianças”. Vários explicitam que a única festa que os interessa é a da Comunhão das crianças e que “só a cerimônia religiosa faz a sua alegria”. Essa festa da Comunhão Solene das crianças tinha sido peça-mestra da pastoral antifesta dos anos 1920/50.

11. Lembrar o que foi dito desse “coeficiente de sensibilidade festiva” na Nota 8.

12. Muitos dos “festivos”, ao ser interrogados acerca dos componentes de que gostam nas festas, respondem sistematicamente de forma afirmativa para todos os itens sugeridos. É um jeito de marcar posição. Mas os que escolhem e discriminam dão preferência aos elementos profanos, em uma proporção 10 vezes maior que a MG.

13. “Muitas festas! [...] Festas! [...] É preciso haver festas! [...] O dinheiro está bem gasto [...] Tudo conservar como até agora! [...] Mais festas houver, melhor!”. Lembre-se o leitor que essa mentalidade atinge mais ou menos 20 por cento do meio paroquial.

14. “As festas religiosas não devem ser misturadas com saturnismo”; e: “não é através das festas religiosas que o povo deve se divertir”.

15. “Pode-se realizar as promessas em qualquer dia [...] não são necessárias festas e romarias para marcar o dia de tal ou tal santo [...] penso que ninguém espera o dia da festa para divertir-se”. Nesse sentido, eles vão diluindo a festa em seu aspecto profano no magma do lazer cotidiano e a festa em seu aspecto religioso na cotidianidade da prática.

16. “Cumprir as promessas fora das romarias [...] ir sozinho aos lugares sacros”.

17. São 24,3 por cento de “cristãos modernos”, 23,6 (ou 34,7 cf. Nota 5) de “devotos populares tradicionais”.

18. “Quero muitas festas para diferenciar.”

19. “Se nós, pobres pecadores, temos todos os anos a nossa festa de aniversário, por que não os santos de nosso culto, e sobretudo Deus!”

20. Como não ignoram os temas da pastoral paroquial, eles os utilizam como armas de defesa de sua festa: “As festas foram sempre e continuarão a ser um meio para assegurar a comunicação entre as populações e a união da comunidade cristã, de que tanto falam”. Como quem diz: “Precisamente aquilo de que não cansam de falar!”.

21. Precisamente, a propósito de peregrinações: “Iguamente um culto pode ser visto como constituído por mal-entendidos mútuos, na medida em que cada grupo busca interpretar as ações e motivações dos outros em termos de seu próprio discurso específico [...] A capacidade de um culto comportar e responder à pluralidade” (Fade & Sallnow, 1991, pp. 5 e 15, citado por Velho, 1995, p. 210). Já interpretamos as romarias como “uma estrutura de compatibilidade” (Sanchis, 1992, p. 59).

22. Ver, por exemplo, Thomaz & Lichtenaler, 1996. Provavelmente o papel da Igreja Católica, na pessoa do Cardeal Cerejeira, tenha sido, para a elaboração e a celebração dessa ideologia nacional, ao mesmo tempo religiosa e política, mais importante do que aparece no texto.

23. Ver Dumont, 1991, p. 16: “Aquilo que, desde já, se pode ver de um lado ao outro do planeta, é uma mistura, variável conforme os lugares, de modos de ser novos, universais, que as técnicas, e também as idéias modernas, impõem ou arrastam consigo, com modos de ser mais antigos, particulares a uma população ou a uma região, que sobrevivem de qualquer modo, mais ou menos vivazes, mais ou menos amputados ou

enfraquecidos pela presença dos primeiros ou pela *combinação com eles*”.

24. Para retomar a oposição heideggeriana entre a ‘meditação’ e o ‘cálculo’, ver Heidegger, 1966, pp. 164-167.

25. Mitchell, op. cit., p. 92: “Freqüentemente o pesquisador não tem condições para julgar o que é e o que não é essencial antes de sua pesquisa atingir uma fase muito avançada. [...] Então é obvio que ainda não está preparado para quantificar o seu material”.

26. Eventualmente mais inesperadas ainda — mas no mesmo sentido — que aquelas que ocasionaram o progresso metodológico de Nathalie Davis: “As últimas obras de Davis ilustram uma sensibilidade a vários agrupamentos dentro da sociedade; esses grupos podem incidirem categorias socioeconômicas ou podem compartilhar vínculos diferentes, tais como ocupação, idade, sexo, confraria ou lealdade à comunidade de um povoado” (Desan, 1982, p. 65).

27. Um simples quadro comparativo mostraria claramente a densidade própria e diferenciada de cada uma das ‘mentalidades’ assim recortadas.

28. Ver, entre outros, Zaluar, 1994, “Introdução”.

29. Pelo cotejo permanente com a MG, cujo conjunto desenha o perfil geral da mentalidade da população. Essa comparação que, em sentido amplo, é o princípio mesmo da análise fatorial, vai permitir reconhecer as particularidades de cada uma das lógicas cujo embate resulta no equilíbrio histórico que a MG representa..

30. “Se concebermos o virtual como uma dimensão intermediária e em trânsito entre o real tangível e a pura imaginação, poderemos entendê-lo enquanto um *continuum* no qual, em um dos seus extremos, estaríamos mais próximos à pura abstração e, no outro, à realidade empírica” (Ribeiro, 1996).

BIBLIOGRAFIA

DESAN, S. (1982), “Massas, comunidade e ritual na obra de E.P Thompson e Nathalie Davis”, in L. Hunt (org.), *A nova história cultural* (pp.63-96). São Paulo, Martins Fontes.

DUBIEL GIESSEN, H. (1995), O fundamentalismo da modernidade”, in L.A. de Boni (org.), *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS.

DUMONT, Louis. (1991), *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris, Gallimard.

EADE, J. & SALLNOW, M. (1991), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Cristian Pilgrimage*. Londres, Routledge.

HEIDEGGER, Martin. (1966), *Questions III*. Paris, Gallimard.

HUNT, L. (1992), *A nova história cultural*. São Paulo, Martins Fontes.

LE COEUR, Charles. (1969), *Le rite et l'outil*. Paris, PUF.

MITCHELL, J.C. (1987), A questão da quantificação na antropologia social”, in B. Feldman-Bianco (org), *Antropologia das sociedades contemporâneas* (pp. 77-126). São Paulo, Global.

MONTERO, Paula. (org.). (1996), *Entre o mito e a história. O V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis, Vozes.

PEIRANO, Mariza. (1995), *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

RIBEIRO, Gustavo. (1996), “Internet e a comunidade transnacional imaginada-virtual”. Série *Antropologia*, 198. Brasília, UnB.

SANCHIS, Pierre. (1992), *Arraial, a festa de um povo*. Lisboa, Dom Quixote.

TAMBIAH, S.J. (1970), *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge, University Press.

THOMAZ, Ornar Ribeiro & LICHTENTALER, Waldenir Bernini. (1996), “O mundo que o português criou”, in P Montero (org), *Entre o mito e a História* (pp. 291-335). Petrópolis, Vozes.

VELHO, Otávio. (1995), *Besta-fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

ZALUAR, Alba (1994), *Cidadãos não vão ao paraíso*. São Paulo/Campinas, Escuta/Edunicamp.