

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**A DÁDIVA NO RITUAL DA PROCISSÃO DO  
FOGARÉU NA CIDADE DE GOIÁS**

**ANA PINHEIRO**

**GOIÂNIA  
2004**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**A DÁDIVA NO RITUAL DA PROCISSÃO DO  
FOGARÉU NA CIDADE DE GOIÁS**

**ANA PINHEIRO**

**ORIENTADOR:** Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Joel Antonio  
Ferreira

Dissertação apresentada ao curso de  
Mestrado em Ciências da Religião como  
requisito para obtenção do grau de  
mestre.

**GOIÂNIA  
2004**

**DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
DEFENDIDA EM 19 DE AGOSTO DE 2004  
E APROVADA COM A NOTA 9,7 (NOVE INTEIROS E SETE  
DÉCIMOS) PELA BANCA EXAMINADORA**

1) Dr. Joel Antônio Ferreira / UCG (Presidente) \_\_\_\_\_

2) Dr. Valmor da Silva / UCG (Membro) \_\_\_\_\_

3) Dr. Pietro Sassatelli / UFG (Membro) \_\_\_\_\_

Dedico este trabalho, às grandes dádivas que contribuíram para a realização do mesmo: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Joel e Prof<sup>o</sup> Jean.

## **AGRADECIMENTOS**

O que seria os agradecimentos senão uma atitude de retribuir, marcada pelo eterno sentimento de gratidão para com as pessoas que me acompanharam e, de alguma forma, contribuíram no processo de elaboração desta dissertação?

Agradeço ao Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Joel, orientador, que teve um papel fundamental em todo o processo da escrita desta dissertação, que está para além de uma formação estritamente intelectual. Sua orientação, sua compreensão, seu apoio e sua dedicação foram essenciais.

Não posso deixar de agradecer : Divanete, Waguener, Rubiana, Deisy, Rodrigo, Jean, Leandro, Dona Terezinha, Isabelle, Vanda, Rai, minha família, Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Valmor, Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Pietro Sassatelli e tantos outros ...

“Eu poderia suportar, embora não sem dor, que tivessem morrido todos os meus amores, mas enlouqueceria se morressem todos os meus amigos! A alguns deles não procuro, basta-me saber que eles existem. Esta mera condição me encoraja a seguir em frente pela vida... mas é delicioso que eu saiba e sinta que os adoro, embora não declare e não os procure sempre...” (Vinícius de Moraes).

## SUMÁRIO

<b>RESUMO .....</b>	<b>08</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>09</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO I - DAR, RECEBER, RETRIBUIR.....</b>	<b>22</b>
1.1- A sacralidade do Dom .....	22
1.2- Os laços de reciprocidade .....	26
1.3- Vínculo social e economia de mercado .....	29
1.4- “Rousseunismo ingênuo” – Alain Caillé .....	31
1.5- Em busca da razão simbólica.....	32
1.6 - O Religioso e o Econômico: discursos que se encontram .....	36
1.7- O Mal Estar da Dádiva .....	41
<b>CAPÍTULO II – CULTURA RELIGIOSA E DÁDIVA .....</b>	<b>46</b>
2.1 - Dádiva Hinduísta .....	48
2.2- Dádiva Budista .....	51
2.3- Dádiva Islâmica .....	54
2.4- Dádiva Indígena.....	58
2.5- Dádiva nas religiões afro-brasileiras .....	60
2.6- Dádiva Judaica.....	62
2.7- Dádiva Cristã .....	70

<b>CAPÍTULO III – DÁDIVA E CONTRA-DÁDIVA NA PROCISSÃO DO FOGARÉU.....</b>	<b>76</b>
3.1- A Grande festa: Procissão do Fogaréu .....	76
3.2- A Procissão do Fogaréu sob o olhar dos católicos vilaboenses.....	81
3.3- A teoria de Mauss e a Procissão do Fogaréu .....	86
3.4- A sociabilidade da Procissão do Fogaréu .....	92
3.5 - A procissão do fogaréu e a dádiva moderna.....	94
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>111</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>117</b>

## RESUMO

PINHEIRO, Ana. *A dádiva no ritual da procissão do fogaréu na cidade de Goiás*. Goiânia: UCG, 2004.

O presente trabalho é um estudo bibliográfico e empírico que busca colocar no meio acadêmico, a análise da dádiva e seu papel na produção e reprodução do laço social, bem como seu lugar e importância nas diversas formas de sociedade que coexistem nos dias de hoje. Segundo essa teoria, a dádiva está presente em todas as partes da sociedade, tanto nas modernas, como nas mais tradicionais. Desta forma, ela constitui um sistema social genuíno, com especificidades próprias e diferentes dos outros sistemas existentes na sociedade. Todo o trabalho demonstra uma maior afinidade por aqueles autores inspirados por leituras maussianas. Para Mauss, a dádiva é um paradigma próprio das ciências sociais e sugere que a sociedade se forma a partir de uma regra social primeira, a obrigação de dar, receber, retribuir e que a constituição do vínculo social é mais importante do que a produção de bens. A proposta da dissertação objetiva estabelecer uma conexão entre os estudos de Mauss e a Procissão do Fogaréu da Cidade De Goiás, partindo do pressuposto de que o evento teatraliza o maior ato de gratuidade do imaginário cristão: a entrega de Jesus Cristo para a salvação do mundo. A procissão é um ritual que, narrando um texto bíblico, superpõe, através de sua representação dramática, uma tradição vivida e definida localmente.

Palavras-chave: dádiva, reciprocidade, laço social, gratuidade, economia e religião, Procissão do Fogaréu.

## **ABSTRACT**

PINHEIRO, Ana. *The gift-giving ritual in the Cresset Procession in Goiás Town*. Goiânia: UCG, 2004

This dissertation is a bibliographic and empirical study which intends to launch in the academic milieu not only the gift-giving analysis but its role in production and reproduction of social ties as well as its place and importance in the different forms of societies. Based on Mauss theory, gift-giving is in all societies, be modern, be traditional. This theory comprises of a genuine social system, with its own specificities and differences. The present study contains a discussion based on those authors who were inspired by Maussian literature. Mauss argues that the gift-giving is a paradigm which is peculiar to social sciences and he suggests that a society formed by a primary social rule, that is, the process of gift-exchange for giving, receiving and rewarding. All of them create the cement bonds of social solidarity which are more important than the output of goods. In the light of Mauss theory, this research aims to link his ideas and Procissão do Fogaréu da Cidade de Goiás – Cresset Procession in Goiás Town -. It presupposes that the procession is seen as an event which dramatizes the major gift-giving act in the Christian imaginary, that is, Jesus Christ donation to save the world. The procession is a dramatic representation whose ritual reports the bible text, and at same time, the local tradition which is experienced and defined by the people who live in Goiás Town.

Key words: gift-giving, reciprocity, social ties, gratitude, economics and religion, Cresset Procession.

## **INTRODUÇÃO**

O estudo da dádiva implica o entendimento da dimensão política da troca, nela se postula um entendimento da constituição da vida social por um constante dar e receber.

Este trabalho é fruto de uma busca constante para a compreensão das relações humanas da sociedade moderna, cujas conseqüências vão desde as mudanças das relações de dádiva e suas formas de circulação até as grandes conquistas e perdas. Quanto mais abolir os elementos culturais que possibilitam as trocas e o firmamento de laços sociais, mais os seres humanos se aproximam do risco de fazer das suas relações, simples mercadorias de compra e venda.

Percorremos Goiás em busca das dádivas que pudessem tecer este trabalho com suas informações tão necessárias. Nosso trabalho de campo

abarcando entidades da OVAT (Organização Vilaboense de Artes e Tradições), personalidades religiosas, farricocos, turistas e os católicos fiéis à Igreja local.

O paradigma da dádiva é saturado de mistério e sentido, ele perpassa a experiência empírica. Portanto, ele entra na dimensão do sagrado. Otto e Eliade fazem uma análise fenomenológica do sagrado. Para Eliade (1992), o sagrado é um elemento da estrutura da consciência e a experiência do sagrado está indissoluvelmente ligada ao esforço de construir um mundo que tenha significado. Portanto, o sagrado se manifesta nos ícones, nos gestos, mas, sobretudo na experiência religiosa. É na experiência religiosa que a dignidade excepcional do sagrado se manifesta de modo especial. A sacralização também pode ser obtida pelas ritualizações na vida. O rito adota uma função mediadora, convertendo as energias profanas, sacralizando as realidades. Ele permite a passagem do mundo profano ao mundo sagrado. Rudolf Otto (1985) defende que o sagrado é uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso. Ele afirma que esta categoria é complexa; compreende um elemento com uma qualidade especial, constituindo algo de inefável, de *numinoso*.

Neste trabalho, o sagrado se manifesta nas relações de reciprocidade a partir da dádiva primeira, que, no caso específico da Procissão do Fogaréu da Cidade de Goiás, refere-se à gratuidade de Jesus Cristo.

O presente trabalho demonstra uma maior afinidade pelas leituras maussianas. Mauss, ao estudar o princípio da reciprocidade, manifesto nas obrigações de dar, receber e retribuir enquanto fundamentos da vida social não deixa de sugerir a imaginação do leitor.

A primeira pesquisa profunda sobre troca de dons foi desenvolvida por Marcel Mauss no começo do século; suas investigações de vinte anos chegaram em 1924 à publicação em Paris de seu famoso *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans lês sociétés archaïques*, ou, Ensaio sobre a dádiva: forma e função da troca em sociedades arcaicas (1974). Seu método é, como ele mesmo diz, aquele da "comparação precisa"; ela é suficiente para proporcionar-lhe uma descrição rigorosa dos fenômenos em sua variedade estarrecedora; ele não pretendeu uma explicação histórica como tal do fenômeno da troca de dons. Contudo, sua análise descritiva foi uma realização meritória, que colocou em movimento fecundo a ambiciosa antropologia francesa.

Nosso desafio, neste trabalho, é aplicar a teoria de Mauss a um evento religioso, onde as trocas acontecem entre as pessoas e sua divindade, entre seres humanos com seres humanos. Sendo que neste mesmo ambiente festivo, a contra-dádiva salta aos olhos. Desta forma, o trabalho compõe-se de três capítulos, sendo o primeiro uma análise teórica de Mauss e seus discípulos, o segundo, o sistema de dádiva nas culturas das grandes religiões e por último a dádiva e contra dádiva na Procissão do Fogaréu da Cidade de Goiás.

A teoria de Mauss, enquanto principal referencial teórico, enfatiza a presença da ordem cultural como decisiva nas situações de troca, relativizando a prevalência do viés utilitarista e da razão prática. As trocas são fenômenos coletivos e a circulação da riqueza é apenas um dos termos dentro do contrato amplo e permanente entre os envolvidos. As trocas respondem a necessidades culturais e não apenas econômicas, retribuição, honra,

prestígio, poder e, principalmente, o dar e o receber como obrigação da própria troca. Pois, a recusa do jogo das trocas significa negar a aliança e a comunhão. Para Mauss, a sociedade moderna revela práticas compatíveis com estas regras estruturais da sociedade antiga, permanecendo, de certa forma, vinculada à atmosfera da dádiva e da obrigação. Nem tudo, na esfera da troca, resume-se na razão econômica. Coisas como posições sociais, espaços simbólicos, sentimentos, rituais desempenham papel importante também em nosso sistema de trocas. O eixo é semelhante: é necessário retribuir as dádivas e a obrigatoriedade da troca representa o desejo da relação social.

A troca é, antes de tudo, portanto, troca simbólica e, independentemente da natureza diversa daquilo que se troca, é a arena para o acontecimento da relação social, com os múltiplos significados que, através dela, são postos em circulação. De fato trocam-se muito mais coisas do que poderia supor a razão utilitária. A partir da tese de Marcel Mauss, podemos entender que a troca é um processo que envolve um jogo simbólico complexo, onde a obrigação de dar e de retribuir aponta na direção de sua importância coletiva como um modo de relação social.

Nesse sentido, é importante perceber a troca como sistema social total que vai além daquilo que é trocado, pois o conteúdo das trocas é relativo. No entanto, o que se recebe na troca não é inerte, uma vez que é parte do doador e, assim, a recusa da troca é a recusa da aliança. Tudo isso indica que a troca é uma importante forma de comunicação entre as pessoas através das coisas. Na cultura contemporânea, o consumo ocupa este espaço e se transforma na arena onde se realiza a grande circulação de elementos

simbólicos, um sistema de articulação que, através de produtos e serviços, marca as diferenças, agrupa as semelhanças e realiza esta função simbólica das trocas, fazendo com que os objetos possam ser veículo privilegiado para a comunicação entre as pessoas, a manutenção ou o estabelecimento das relações sociais.

As trocas na cultura religiosa estão intimamente ligadas ao estado de graça. No segundo capítulo, abrangemos esta questão, uma vez que, o ser humano religioso confere a sua divindade todos os seus bens. Daí, é preciso retribuir, seja com objetos, dinheiro e/ou viver as leis divinas para merecer a graça do dom.

Ainda num contexto religioso, porém, casado com econômico e o social, vem o terceiro capítulo. Apresentamos o evento em si no contexto da Semana Santa e suas relações sociais. A procissão do Fogaréu é um fenômeno religioso e entra no âmago da dádiva uma vez que Jesus Cristo é o grande dom do Pai e se entrega por amor.

A dimensão da dádiva se estende nas ações dos fiéis (rezas, promessas, sacrifícios...), apreciada também por farricocos que percorrem as ruas de Goiás, perfazendo o caminho do calvário, revivendo o sacrifício de Cristo. Assim como todos aqueles que revivem o sofrimento de Jesus Cristo com a grande certeza da retribuição, ou seja, a salvação.

## **CAPITULO I - DAR, RECEBER, RETRIBUIR**

### **1.1- A sacralidade do Dom**

Dádiva não é caridade ou milagre, como se pensa, em geral. Embora a caridade e a esmola, por exemplo, sejam um tipo de dádiva religiosa, na verdade a dádiva é um sistema mais complexo de trocas de bens, serviços e gentilezas ou desafios que está na origem de todo vínculo social. O paradigma da dádiva parte de um princípio oposto ao do utilitarismo, a saber: a natureza do ser humano não é a de um egoísta sempre a calcular o que vai ganhar ou perder, mas a de um ser doador, de ser um ente voltado por natureza para se relacionar, isto é, para sair de si em direção ao outro.

A dádiva se materializa num ciclo de reciprocidades que apresenta três movimentos: o de dar, o de receber e o de retribuir. O que prova ser o argumento anti-utilitarista e humanista da dádiva mais forte do que o utilitarista individualista? Do ponto de vista teórico, o fato de que o ser humano tem uma

natureza essencialmente social e não individual e que por ser social o ser humano apenas pode viver em grupo. A individualidade é apenas uma forma de manifestação de um fenômeno essencialmente coletivo. Do ponto de vista prático, o fato de que a ideologia utilitarista e individualista tem produzido estragos importantes nos sistemas sociais e institucionais, gerando crescente exclusão e anomia social.

Segundo Mauss<sup>1</sup> (1974) o Dom nada mais é que um sistema das trocas entre os humanos e suas divindades. E é nesta dimensão transcendental que desenvolvemos este capítulo. As trocas entre os grupos sociais envolvem o Divino, portanto, a troca abrange uma dimensão sagrada.

Para início de conversa, permita-me falar um pouco da experiência do dom que estou vivendo.

---

<sup>1</sup> Não existem povos não-civilizados. Existem apenas povos de civilizações diferentes. Assim, o francês Marcel-Israël Mauss deu início à sua experiência como professor de História das Religiões de Povos Não-Civilizados, na Universidade da Sorbonne, em 1902. Membro de uma família judaica e sobrinho de Émile Durkheim, Mauss nasceu no ano de 1872, em Épinal. Aos 21 anos, formou-se em Filosofia pela Universidade de Bourdeaux, onde seu célebre tio lecionava. Na mesma época, envolveu-se com o Partido Operário Socialista Francês. Depois da conclusão do curso, passou a dedicar-se ao estudo da história das religiões, do pensamento hindu e das línguas indo-européias. O contato com as idéias socialistas influenciou sua visão sobre a forma de valoração de objetos nas sociedades capitalistas, que atribuem valor ao objeto de troca em si. Junto com Edgard Milhaud, fundou, em 1895, a Liga Democrática das Escolas. Nos anos seguintes, manteve participação intensa no movimento cooperativista, do qual nunca se afastou, e começou a colaborar em publicações como *O Futuro Social* e *Revista Internacional de Economia, História e Filosofia*. Sucedeu Durkheim como editor, de 1898 a 1913, da *Anais Sociológicos*. Em 1899, publicou nessa revista, em parceria com Henri Hubert, *Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício*, um de seus primeiros trabalhos, e a sua obra mais conhecida, *Ensaio sobre o Dom*. Em 1904, partidário do socialismo utópico, ajudou a fundar o jornal *A Humanidade*, do qual veio a ser secretário de redação, tecendo muitas críticas à revolução bolchevique — Mauss dizia que o bolchevismo não estava apoiado numa moral aceita pela base. Mauss tomou parte no movimento Universidades Populares. Durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), atuou como oficial-intérprete. Foi nesse conflito que Durkheim perdeu o filho, além de grande parte dos amigos e colaboradores. O próprio Durkheim, deprimido, morreu em 1917. Desse período até o fim da Segunda Guerra Mundial, coube a Mauss restabelecer e consolidar o instrumento básico de comunicação da Sociologia e da Etnologia francesas. Ele faleceu em 1950, em Paris. Seus trabalhos mais importantes foram reunidos dez anos após sua morte, no livro *Sociologia e Antropologia*. Dono de uma erudição extraordinária — falava pelo menos doze línguas, entre elas o sânscrito, o maori e o árabe clássico —, às vezes lhe faltava a gravidade que se espera de um grande professor. “Mauss é de uma personalidade muito sábia. Não é só um professor, não é apenas um acadêmico, não é só um antropólogo. O que eu diria de Mauss é que ele não é um especialista”, resume Alain Caillé, editor da *Revue du M.A.U.S.S.* (Revista do Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais), formada em 1981 por um grupo acadêmico que estuda a carreira e a obra do antropólogo francês. De todo modo, Mauss conseguiu formar uma nova geração de sociólogos e fundar, quase sozinho, a antropologia francesa. Na opinião de Alain Caillé, “Mauss produz, na França, uma lógica com muita precisão, factual — o que tem impactos na Sociologia, na Filosofia, na Moral, na Política, etc” (Fournier, 1993, p. 104-107).

Encontro-me no hospital acompanhando um paciente cujo estado é delicado. Tal experiência me leva a afirmar que a sacralidade do Dom encontra-se na vida, o Dom maior de Deus. A doação tem por finalidade preservar a vida de alguém próximo ou simplesmente humano.

O tema propriamente dito: dádiva, modernidade e cultura, se revelam de tal forma no momento, que às vezes me agoniza. Em meio aos aparelhos mais modernos da medicina, o individualismo do ser moderno, a corrida rumo à economia de mercado, é preciso ser humano, caso contrário a vida se finda em segundos. Digo isso porque sem a doação de sangue, Jean como tantos outros estaria em outra dimensão. Daí, volto a afirmar que a sacralidade do dom é vivificada no valor da vida.

Se autores como Mauss e seus discípulos afirmam que o dom é uma relação de troca entre os humanos e o divino, acreditamos que esta troca ocorre porque o divino dá uma dádiva primeira, esta dádiva primeira nada mais é que a vida. Portanto, cabe a nós preservá-la, e sua preservação depende diretamente do ser humano, por isso que o dom estabelece laços, enquanto as trocas comerciais findam em si mesmas.

Partindo da afirmação de Mauss que o dom está mais visível nas sociedades primitivas, ou faz parte da cultura popular, podemos afirmar que o dom é um fator cultural.

A regra social primordial das sociedades analisadas por Mauss, é a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir. Alain Caillé<sup>2</sup> (2002) em

---

<sup>2</sup> Os trabalhos de Caillé têm como preocupação principal a crítica do utilitarismo, que ocupa, segundo ele, um lugar tanto central quanto excessivo nas ciências econômicas e sociais. Contra esse utilitarismo e inspirado no Ensaio Sobre a Dádiva, de Marcel Mauss, ele tem procurado sistematizar o paradigma da dádiva. Paradigma esse que ele qualifica igualmente de simbolista e político, para demonstrar que a

antropologia do dom afirma que toda a funcionalidade do dom é construir o laço social.

“Que o laço é mais importante que o bem, eis que o dom afirma (...) nada é mais precioso que a aliança selada pelo dom, visto que ela permite a passagem, sempre revogável, da guerra à paz e da desconfiança à confiança”. Diz ainda: “a aliança representa em certo sentido, aquilo que há de mais “útil” neste mundo” (Caillé, 2002, p. 8).

Porém a utilidade do dom é transcendental e o laço deve ser querido por causa dele mesmo e não pelo bem. É justamente a ação transcendental do Dom que o faz sagrado, assim como a vida é sagrada.

Assim sendo, segundo Mauss “a tríplice aliança de dar, receber e retribuir constitui o universal sócio antropológico sobre o qual foram construídas as sociedades antigas e tradicionais” (Mauss *apud* Caillé, 2002, p. 08).

Se tomarmos como base a teologia para explicar a sacralidade do dom teríamos inúmeras passagens bíblicas as quais viriam nos afirmar que o sagrado está naquilo que promove o encontro. Por isso, a importância dos símbolos na vida e principalmente nas religiões. Os símbolos religiosos são objetos que promovem o encontro entre os humanos e suas divindades, estabelecendo laços de reciprocidade entre as criaturas e o criador. Também o dom expressa um sentimento relacional.

Quanto à questão do receber, e o que se recebe aprofundaremos no próximo tópico. Se a princípio afirmamos, que a sacralidade está no valor da vida poderíamos estar nos perguntando: qual o valor da vida na sociedade

---

“tripla obrigação de dar, receber e retribuir” permanece viva nas sociedades contemporâneas (Caillé, 2002, grifo nosso).

moderna? Se o dom cria vínculo de reciprocidade e exprime o lado humano e ao mesmo tempo divino do ser, por que a sociedade moderna é cada vez mais selvagem? Será que o dom se fechou ao espaço privado? Será também, que os mesmos seres dadivosos para com aqueles íntimos, são individualistas para com o estranho?

Todas essas observações nos levam a definir o valor das pessoas e o valor das coisas. A tradição primitiva, ainda viva na sociedade moderna não mede o valor das coisas e sim o valor das pessoas enquanto que o sistema econômico moderno nasceu a partir do momento que o valor das coisas ganhou autonomia com relação ao das pessoas. “A sociedade primitiva, ao contrário, postula que as pessoas e as coisas têm, a priori, valores diferentes, ficando a cargo da dádiva produzir alguma redistribuição e alguma paridade a partir desse postulado de que cada um é único” (Godbout,1999, p. 139)<sup>3</sup>.

## 1.2- Os laços de reciprocidade

Já diria Godbout que o ser humano é um ser relacional por natureza. Fator que o faz dadivoso: a dádiva em si estabelece uma relação de reciprocidade.

A definição da palavra reciprocidade vem do latim (*reciprocitatis*) e

---

<sup>3</sup> *O espírito da dádiva*, obra do sociólogo canadense Jacques T. Godbout, veio esquentar ainda mais o caloroso debate acerca de questões vitais às ciências sociais. Ao seguir uma linha lévi-straussiana, em que a dádiva não encontra existência concreta, mas tão-somente efeitos disseminados na sociedade, o autor desenvolve convincentes argumentos sobre problemas modernos relacionados ao egoísmo, ao altruísmo, à violência, ao totalitarismo, à democracia e, sobretudo, às políticas públicas. Godbout não só segue a trilha deixada por Marcel Mauss em *Ensaio sobre a dádiva* como também a renova, sugere uma nova interpretação. O ponto de partida de ambos os autores é justamente a premissa antropológica de que a vida social necessita e é constituída por mecanismos de troca. Em Mauss, essas trocas ocorrem em sintonia com uma natureza distinta das sociedades modernas, embora reconheça que determinados traços "primitivos" sobrevivam nas atuais sociedades industriais. Em Godbout, a experiência da troca se universaliza (Godbout, 1998, grifo nosso).

significa estado ou qualidade do que é recíproco. E o recíproco implica permuta, troca mútua (Dicionário Larousse Cultural, 1999, p. 771).

Godbout trabalha na perspectiva de que a dádiva, assim como o mercado e o Estado, forma um sistema de circulação de bens e prestação de serviços que servem, antes de mais nada, para criar vínculos sociais. A sedução da dádiva tem tanto poder quanto à do ganho.

Os seres humanos continuam humanos, portanto seres definidos em e com relações recíprocas. Nada mais natural que as trocas continuem a desenvolver e até ampliar sua variedade. “Dar, receber, retribuir” é um processo em que o ser humano se exprime diretamente como ser relacional.

Mauss problematizava seu estudo, o dom, com as seguintes palavras: “qual é a norma do direito e do interesse, que faz com que nas sociedades atrasadas ou arcaicas o dom recebido seja obrigatoriamente retribuído? Qual força está na coisa doada, que faz que o recebedor a retribua?” (Mauss, 1974 p. 148).

O dar e retribuir na visão de Godbout e Caillé funda-se no valor da relação. A respeito da distinção e comparação entre as dádivas primitiva e moderna, Godbout e Caillé afirmavam: “um jogo com um duplo sistema de referência: o sistema do mercado, em que as coisas valem somente entre elas, e o sistema da dádiva, em que as coisas valem o que vale a relação – e a alimentam” (Godbout & Caillé, 1999, p. 185).

O leitor já deve ter percebido que o que é universal não é o dom, enquanto instituição ou fato social total, mas sim o princípio de reciprocidade. Partindo desse princípio podemos afirmar que o dom é fundamento de toda sociabilidade e comunicação humana.

Mauss ao analisar a forma arcaica de troca, identificou com o nome de *potlatch*. O *potlatch* é uma palavra utilizada por Mauss no noroeste americano para explicar as relações de dádiva típicas destas tribos. *Potlatch* que quer dizer essencialmente nutrir e ou consumir, refere-se a uma dádiva considerável de riquezas oferecidas ostensivamente a fim de desafiar um outro, impondo-lhe uma obrigação de retribuir ainda maior. O valor significativo do *potlatch* está presente na constituição de uma propriedade positiva da perda, da qual decorreria nobreza, honra e hierarquia (Mauss, 2003, p. 191).

Cabe-nos dialogar também com François Weber. Segundo ele a relação de dádiva é antes de mais nada um fenômeno de reciprocidade. Em outras palavras, Godbout e Caillé fazem a mesma afirmação:

“As relações de dádiva, em face da obrigação de retribuir, que se torna ao mesmo tempo a coisa a ser explicada e a essência de toda relação de dádiva, sua verdadeira natureza, aquela que se esconde por traz das afirmações de gratuidade dos atores. Donde se conclui que a essência da dádiva não é ser uma dádiva. É o que expressa a idéia de reciprocidade como fundamento da dádiva” (Godbout e Caillé, 1999, p. 113).

O retorno da dádiva não se baseia na equivalência mercantil. A dádiva tem retornos de gratuidade que ela suscita, o reconhecimento, a amizade, etc. O retorno acontece pela transformação da pessoa que dá, visto que o doador reconhece em si a dádiva primeira, ele é um ser relacional por natureza. E mais uma vez concluímos que a dádiva primeira é a vida. Independente de religião podemos citar Francisco de Assis, quando dizia: “pois é dando que se recebe”. O valor de vínculo é o valor simbólico que se junta à dádiva, ligado ao que circula em forma de dádiva.

Circulando a dádiva enriquece o vínculo e transforma as pessoas, seja

o doador, seja o receptor.

Outra vez Mauss:

“Para que elas (pessoas) se tornem justamente homens – impõe-se aos seres humanos a obrigação de dar, de mostrar-se generosos de não satisfazer o seu interesse próprio a não ser pelo desvio da satisfação do interesse dos outros, então temos aí um ponto de partida fantástico, um fundamento enfim encontrado – a “rocha”, dizia Mauss” (Mauss *apud* Caillé. 2002, p. 16).

### **1.3- Vínculo social e economia de mercado**

A economia moderna parece destruir as relações de dádiva. Portanto, nada mais natural que a convivência humana em suas formas diretas, continue a operar, mesmo quando outras relações indiretas se interpuseram entre os homens e separaram os sujeitos. Seres humanos sem relações com outros seres humanos e com a natureza é simplesmente inconcebível.

Em força disso, as relações de convivência direta, ou seja, as relações de dádiva, continuam a se desenvolver e a enriquecer sua própria variedade, apesar da maior eficiência demonstrada na sociedade atual pelas relações indiretas, a economia de mercado. Se por um lado, a moeda supera as relações de dádiva, por outro lado provoca sua recuperação.

Dar, receber, retribuir é um processo que exprime o ser humano como ser relacional. Nas sociedades primitivas, os seres humanos exerciam suas próprias ligações entre si, e as coisas apareciam quase como personificadas, participando das relações entre pessoas. São coisas que carregam dentro de

si o espírito das pessoas. O espírito é chamado por Mauss de *hau*. O *hau* faz parte das interpretações recolhidas e transmitidas por Mauss a respeito da dádiva primitiva. “O *hau* mantém a relação da coisa com o donatário” (Mauss, 1995, p. 157).

As relações de compra-venda esgotam-se em si mesmas, não deixando em princípio relações depois de efetuados os dois termos.

“As novas forças econômicas têm como efeito secundário destruir ou enfraquecer os “coletivos” da família aos sindicatos, dissolver todos os laços de solidariedade, especialmente aqueles construídos contra a lógica bárbara do lucro puro, como as associações de ajuda mútua, etc (Bourdieu, 2002, p. 66)<sup>4</sup>

Ao introduzir o relacionamento monetário, a relação humana implicada numa troca que se conclui nela mesma. Nenhuma implicação recíproca ulterior entre os personagens do evento. Neste processo a relação humana é o oposto da dádiva que sempre estabelece relações duradouras entre as pessoas, deixando algo da alma humana quase que pregado nos objetos que serviram para realizar o ciclo de dar, receber, retribuir.

Um ciclo que se repete, dando continuidade às relações humanas expressadas nos dons.

Que a destruição, com todos os avanços que o mercado alcançou, não tenha acabado por completo com o processo de “dar, receber, retribuir” deve-se não a uma suposta falta de força arrasadora do mercado, e sim, pelo

---

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu nasceu em 1930, no sudoeste da França (Béarn). Apesar de suas origens humildes, ele se formou em filosofia e desenvolveu diversos trabalhos de etnologia sobre a Argélia. Porém, é como sociólogo que o autor obterá destaque no mundo intelectual: ele é homenageado pelo Collège de France e recebe a medalha de ouro do CNRS\*. Sociólogo de formação marxista, conceituou a estratificação social a partir do uso de bens de consumo. Pierre Bourdieu criou uma obra original e complexa acrescentando à reflexão teórica uma imensa variedade de instrumentos de investigação (estatísticas, entrevistas, observações etnográficas, matérias históricas, etc.) (Nova Enciclopédia Barsa, 2002, p. 168).

fato de que, os homens, seres por essência relacionais, não deixam de ser homens nem sequer quando vivem em uma sociedade totalmente mercantil.

#### **1.4- “Rousseunismo ingênuo” – Alain Caillé**

Tentando superar os dois grandes paradigmas presentes nas ciências sociais, o holismo e o individualismo metodológico, Alain Caillé faz sua aposta no que ele chama de “paradigma da dádiva e do simbolismo”. Visão ingênuo ou o que ele chama de “rousseauunismo ingênuo e perigoso”. Para o autor, os dois paradigmas citados são incapazes de pensar, ao contrário do que crêem, a gênese do laço social e a aliança.

Segundo Caillé, o holismo não consegue explicar a formação do laço social, que existiria antes e independentemente dos sujeitos. Tal postura, segundo o autor, dificultaria pensar as obrigações de dar, receber e retribuir, presentes, ainda que sob aspectos particulares, em todas as sociedades e que constituem a própria essência do social. Por outro lado, o individualismo metodológico, ao propor que as relações sociais podem e devem ser compreendidas como resultantes do entrecruzamento dos cálculos efetuados pelos indivíduos, mostra-se incapaz, tanto quanto o holismo, de proceder à geração lógica do elo que une esses átomos individuais. A única saída, segundo Caillé, seria a aposta da dádiva.

“Assim como a dádiva é o que permite constituir alianças entre pessoas concretas bem distintas e invariavelmente inimigas em potencial, unindo-as numa mesma cadeia de obrigações, desafios e benefícios, a dádiva não é passível de interpretação nem na linguagem do interesse, nem na da obrigação, nem na do prazer e nem mesmo na da espontaneidade, já

que não é senão uma aposta sempre única que liga as pessoas, unindo simultaneamente, e de uma maneira sempre nova, o interesse, o prazer, a obrigação e a doação” (Caillé, 1998, p.13-14, 15 e 30).

## 1.5- Em busca da razão simbólica

No caso da opção pelas teorias bourdiensianas, a ênfase recai sobre o fato do interesse religioso estar estreitamente ligado à necessidade de legitimação das condições de existência e da posição na estrutura social. Neste sentido, se por um lado, a mensagem religiosa legitima as posições privilegiadas na estrutura das relações sociais, de outro, justifica as posições inferiores. Para Bourdieu, a religião, enquanto “estrutura estruturada estruturante”, deve ser vista, também, como um instrumento de dominação que, ao cumprir a sua função ideológica, naturaliza a “topografia política”, legitimando e perpetuando a estrutura das relações sociais. A religião serve a interesses “temporais”, ligados às condições de existência e à posição na estrutura social. Os sistemas religiosos são construídos a partir de uma razão prática.

Não gostaríamos de perder de vista, também, a força daquele que Godbout chamou de “paradigma dominante”, pois acreditamos ser ele a fonte inspiradora de muitos estudiosos que têm analisado a doutrina da abundância.

Segundo o autor:

“As diversas teorias: da escolha racional, da racionalidade instrumental, do individualismo metodológico, do utilitarismo, do *homo oeconomicus* e econômica neoclássica são aspectos diferentes do neoliberalismo, considerado o “paradigma dominante”, que possuem um núcleo comum: “elas dizem respeito ao que circula, procuram explicar o sistema de

produção e, sobretudo, de circulação das coisas e dos serviços na sociedade a partir das noções de interesse, de racionalidade, de utilidade” (Godbout, 1998, p.39).

Debruçando-se sobre o “paradigma dominante”, ele comenta sobre duas de suas noções fundamentais: a preferência e a otimização. De acordo com esse paradigma, o indivíduo toma suas decisões a partir de suas preferências, interesses, valores, fins, necessidades e paixões.

Mas, afastando-se um pouco das origens simbólicas da razão instrumental, e considerando que hoje a economia é o espaço privilegiado de produção do simbolismo, o que ocorreu com a religião? Sahlins (1979) provavelmente diria que a forma e o conteúdo da mensagem religiosa estão condicionados ao lugar que ocupam no sistema cultural, à maneira como se encontram integrados na cultura, possuidora de um “código existencial”, de um esquema significativo particular. De toda forma, ainda que nas sociedades modernas, o religioso seja influenciado pela economia, de onde emana o simbolismo, diríamos que a religião não foi totalmente submetida e absorvida pelo econômico “estrito senso”. Não parece satisfatório pensar que todo homem religioso age como um homem econômico *tout court*, que orienta sua ação social unicamente de modo racional com relação a fins. O homem religioso, antes de mais nada, orienta sua ação tendo em vista certos valores presentes na cosmologia à qual adere. O fato do discurso religioso universal estar repleto de noções da esfera econômica e dos fiéis estarem buscando a prosperidade não implica, necessariamente, que o sagrado vendeu-se ao capitalismo selvagem.

Como mostra Mauss, há, nas sociedades modernas, elementos típicos do sistema de dádiva-troca como o “dar espontânea e

obrigatoriamente”, ainda que estejam um pouco nebulosos. Ao investigar a circulação obrigatória de riquezas, tributos e dádivas existentes na Polinésia, Melanésia e nas sociedades americanas, Mauss constatou a presença do sistema de prestações com os seus três momentos complementares e interdependentes: as obrigações de retribuir, de dar e de receber. Tais obrigações constituem o que Mauss chamou de uma “teoria geral da obrigação” em que “tudo vai-e-vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos repartidos entre as categorias, sexos e gerações” (Mauss, 1974, p.163). Direitos e deveres, que se mostram simétricos e contrários, dão vazão à circulação de dádivas entre os diversos grupos. Tudo circula, as dádivas circulam, mas, na realidade, o que está em jogo são as alianças espirituais. Trocam-se matérias espirituais por meio das dádivas. Os homens estão ligados espiritualmente a seus bens que, quando passados a outrem, estabelecem ligação espiritual com o doador. E, neste sentido, misturam-se doadores e beneficiários, homens, coisas e matéria espiritual. Mas, voltando ao argumento de Mauss sobre a atualidade do regime da dádiva, instituições desse tipo forneceram realmente a transição para nossas próprias formas de direito e de economia. Elas podem servir para explicar historicamente nossas próprias sociedades. Felizmente, nem tudo está classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor sentimental além de seu valor venal, tanto é que há valores que pertencem somente a este gênero. Não temos apenas uma moral de comerciantes. Restam-nos pessoas e classes que guardam ainda os costumes de outrora, e quase todos dobramo-nos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em

determinadas ocasiões. Propomos, desta forma, que a razão prática não determina irremediavelmente a religião. Nas sociedades modernas, em específico, as relações entre os homens unem-se aos códigos da economia, mas também, não são mediadas simplesmente por “coeficientes materiais”. Certas trocas não podem ser vistas simplesmente em termos de compra e venda e, embora exista interesse, este é de outra natureza, não aquele predominante em uma economia de mercado; as coisas trocadas possuem uma virtude especial, um valor sentimental, antes de um valor venal.

Mesmo os defensores do modelo da dádiva afirmam que, no âmbito do mercado e do Estado, não existe espaço para a dádiva, circunscrita a um outro domínio. No entanto, é interessante pensar em uma sobreposição ou talvez em um entrelaçamento de momentos. Em outras palavras, mesmo no que poderia ser considerado um momento de mercado, há espaço para a dádiva e vice-versa. A dádiva não possui uma localização, mas ela surge na relação das pessoas com as coisas, com as pessoas e com os acontecimentos, o que pode ocorrer mesmo durante o expediente de trabalho, considerado um momento de mercado. Não existe, necessariamente, hora e local para o surgimento da dádiva. Ela é relacional, contextual e imprevisível. Talvez existam momentos propícios, mas a imprevisibilidade e o mistério caracterizam a própria dádiva. Faço minhas as palavras de Godbout:

“a dádiva seria uma experiência em que a distância entre fins e meios é abolida, em que não há mais fins e meios, mas um ato que preenche o espaço de significação do sujeito e faz com que sejamos ultrapassados pelo que passa por nós. “Uma experiência em que a sociedade é vivida como comunidade” (Godbout, 1998, p. 49).

## 1.6 - O Religioso e o Econômico: discursos que se encontra

A começar pela presença de termos econômicos na religião, percebe-se que pairam no ar algumas frases enigmáticas que levantam dúvidas, promovem repulsa e causam indignação. Como compreender um discurso religioso permeado por noções como: “contrato”, “negócio”, “empreendimento”, “dívida”, “investimento”?

Diante de tanto barulho, quem diria que o econômico nasceu do sagrado? Como nos mostra Mauss, nas sociedades arcaicas:

“Excedentes muito grandes, falando em termos absolutos, são acumulados; são gastos amiúde com puro desperdício, com um luxo relativamente enorme e que nada tem de mercantil; há signos de riqueza, espécies de moeda, que são trocados. Mas toda esta economia muito rica está ainda cheia de elementos religiosos (...)”. Ao que ele completa: “sob esse ponto de vista, respondemos já à questão da origem religiosa da noção de econômico” (Mauss, 1974, p. 170).

Termos como “dívida”, “pagamento”, “reembolso”, “empréstimo”, “crédito” e “prazo” já estavam, assim, presentes no sistema de trocas-dádivas e, nem por isso, os homens poderiam ser considerados *homo oeconomicus*.

Não obstante a presença de tais noções, o econômico estava submerso nas relações sociais e, antes de ser um *homo oeconomicus*, o homem era um ser social. Ao analisar a importância do crédito no sistema econômico dos índios da Colômbia Britânica, Mauss comenta:

“corrigindo os termos ‘dívidas, pagamento, reembolso, empréstimo’ e substituindo-os por termos como: presentes dados e presentes retribuídos, que Boas, aliás termina por empregar, tem-se uma idéia muito exata do funcionamento da noção de crédito no *potlatch*” (Mauss, 1974, p. 96).

Focalizando a atenção na noção de moeda, observa-se que ela já

esteve estritamente vinculada à idéia de poder mágico, sendo a definição que hoje fazem os economistas do que venha a ser a moeda algo muito característico de um momento específico da história. Mauss levanta a pergunta: a fé que alimentamos pelo ouro não seria um resultado da confiança que possuímos no seu poder? Poder de constranger o outro a estabelecer contato, poder de obrigar o outro a fazer aliança. Como constata o autor, em diversas sociedades primitivas. A moeda, enquanto um fato social e/ou religioso, deve ser vista, portanto, no contexto mais amplo das relações sociais, não sendo possível reduzi-la à esfera estritamente econômica. E, para não esquecer Durkheim<sup>5</sup> e seu argumento de que quase todas as instituições sociais possuem origem religiosa, vale lembrar sua fala:

“uma única forma da atividade social ainda não esteve expressamente ligada à religião: a atividade econômica. Todavia, as técnicas, que derivam da magia revelam, por esse mesmo fato, origens indiretamente religiosas. Além disso, o valor econômico é uma espécie de poder ou de eficácia, e conhecemos as origens religiosas da idéia de poder. A riqueza pode conferir mana; isso significa, portanto, que ela o tem. Por aí, percebe-se que a idéia de valor econômico e a de valor religioso estão certamente interligadas” (Durkheim, 1989, p. 496) .

As noções econômicas já estavam, portanto, presentes desde tempos remotos nas relações com a Divindade, mas, nem por isto, poderíamos dizer que o homem era e, no limite, sempre foi um *homo oeconomicus* ou que,

---

<sup>5</sup> Émile Durkheim nasceu em 15 de agosto de 1858, em Epinal, no noroeste da França, próximo à fronteira com a Alemanha. Era filho de judeus e optou por não seguir o caminho do rabinato, como era costume na sua família. Mais tarde declarou-se agnóstico. Depois de formar-se, lecionou Pedagogia e Ciência Social na Faculdade de Letras de Bordeaux, de 1887 a 1902. A cátedra de Ciência Social foi a primeira da Sociologia em uma universidade francesa e foi concedida justamente àquele que criaria a "Escola Sociológica Francesa". Seus alunos eram, sobretudo, professores do ensino primário. Durkheim não repartiu o seu tempo nem o pensamento entre duas atividades distintas por mero acaso. Abordou a Educação como um fato social. "Estou convicto que não há método mais apropriado para pôr em evidência a verdadeira natureza da Educação", declarou. A partir de 1902, foi auxiliar de Ferdinand Buisson na cadeira de Ciência da Educação na Sorbonne e o sucedeu em 1906. E estava plenamente preparado para o posto, pois não parara de dedicar-se aos problemas do ensino. Morreu em 15 de dezembro de 1917, supostamente pela tristeza de ter perdido o filho na guerra, no ano anterior (Nova Enciclopédia Barsa, 2002, p. 372).

desde cedo, a economia já havia emprestado seus jargões à religião. Às voltas hoje com o debate sobre os rumos que a religião está tomando, esquecemos que ambos sempre estiveram mais próximos do que se poderia imaginar e, muitas vezes, tomamos as dores do sagrado, que parece estar sendo usurpado pelo econômico.

Mas qual a importância de se voltar ao passado? Em que medida o sistema de presentes está vivo nas sociedades modernas? Rever os estudos de Mauss sobre as sociedades arcaicas não seria um anacronismo? Afinal, se tais categorias já existiam nas relações dos homens com o sagrado e tinham outros significados, na medida em que as relações eram mediadas por “coeficientes de parentesco”, essas categorias poderiam ter sido re-significadas por “coeficientes materiais”, considerando, como já dito, que a economia é o locus de produção simbólica nas sociedades modernas.

Diante das perguntas acima, diríamos que voltar às sociedades em que prevalece o sistema de presentes não se mostra um anacronismo, pois, como diz Mauss, o sistema de presentes persiste nas nossas sociedades hoje, permanecendo vivos aqueles momentos em que a troca não funciona apenas em termos de compra e venda como no mercado, sendo a troca mais importante do que a coisa trocada. Como lembra Lévi-Strauss<sup>6</sup>:

“A troca de presentes de natal, o jogo, o “dar uma recepção”, o ritual da refeição nos restaurantes baratos no sul da França são alguns dos exemplos que evidenciam a sobrevivência dos dons recíprocos nas nossas sociedades. Um momento em que “os bens não são somente

---

<sup>6</sup> Claude Lévi-Strauss, antropólogo belga nascido em Bruxelas, Bélgica (1908), dedicou sua vida a elaboração de modelos baseados na lingüística estrutural, na teoria da informação e na cibernética para interpretar as culturas, que considerava como sistemas de comunicação, dando contribuições fundamentais para o progresso da antropologia social. (Nova Enciclopédia Barsa, 2002, p. 68).

comodidades econômicas, mas veículos e instrumentos de realidades de outra ordem, potência, poder, simpatia, posição, emoção. O jogo sábio das trocas (onde freqüentemente não há transferência real, assim como os jogadores de xadrez não dão um ao outro as peças que avançam alternativamente no tabuleiro, mas procuram somente provocar uma resposta) consiste em um conjunto complexo de manobras, conscientes ou inconscientes, para adquirir garantias e prevenir-se contra riscos no duplo terreno das alianças e das rivalidades” (Lévi-Strauss, 1976, p. 94).

Autores como Caillé e Godbout também nos ajudam a pensar a atualidade do pensamento maussiano. Se Caillé propõe o paradigma da dádiva como alternativa ao holismo e ao individualismo metodológico, Godbout também faz a defesa da dádiva, desafiando o holismo e o “privilégio paradigmático” do “paradigma dominante” – o neoliberalismo – que, segundo ele, tem forte impacto sobre as ciências sociais. Como diz Godbout:

“Paradigmas como estes não conseguem explicar o que diz respeito ao domínio da dádiva. Mas, para relembrar, qual é o domínio da dádiva? Godbout diz ter duas respostas para isto; uma de conotação negativa, que diria que a dádiva está ligada a tudo o que escapa ao domínio do mercado, do Estado e da violência física (categorias típico-ideais), e uma outra resposta, de conotação positiva, que diria que a dádiva representa tudo o que circula em prol do ou em nome do laço social” (Godbout, 1998, p. 44).

Sem esquecer que a dádiva (presentes, hospitalidade e serviços) circula não apenas entre amigos, vizinhos, parentes, mas também entre desconhecidos: “doações de sangue, de órgãos, filantropia, doações humanitárias, benevolência etc”. Diz Godbout, “onde há dádiva, surge não-equivalência, espontaneidade, dívida e incerteza” ou, para lembrar Caillé, “não apenas interesse e obrigação, mas também prazer e doação, o que jamais poderia ser explicado pelos dois paradigmas que dominam as ciências sociais” (Godbout & Caillé, 1999, p. 44). Não perdendo Lévi-Strauss de vista:

“com a dádiva circula potência, poder, simpatia, posição e emoção. O caráter econômico das trocas fica submerso em meio ao “fato social total”, segundo ele, uma “expressão feliz” criada por Mauss (Lévi-Strauss, 1976, p. 92).

Pensamos que, embora o domínio do econômico influencie a esfera do sagrado e vice-versa, o homem religioso não é, estritamente falando, um homem econômico. Existem outros elementos envolvidos que talvez sejam perceptíveis somente pela via da dádiva. Enveredar por tal caminho possibilita o encontro de pistas valiosas para uma compreensão – diríamos mais “generosa” - das relações entre o religioso e o econômico.

O deslocamento dos termos supostamente econômicos da esfera econômica para a religiosa, implica um processo de re-significação, em que outros significados passam a ser incorporados. Não é possível entender tais termos em sua polifonia se eles não estiverem sob a lupa do simbolismo.

Diríamos que uma mistura de interesse, obrigação, prazer, doação, não-equivalência, espontaneidade, dívida e incerteza, onde tudo circula a favor do laço social, da solidariedade, da inter(ação). A ritualização do desafio a Deus por meio de ofertas sacrificiais, demonstra a importância da coletividade, ainda que as trocas com a Divindade sejam individuais. A coletividade fornece o pano de fundo que sustenta a troca com o divino. Trocar somente com Deus, sem a participação coletiva, seria mesmo um “incesto social”, fazendo uma analogia aqui a Lévi-Strauss, que comenta que certos atos não podem ser realizados sem a presença da coletividade, sob pena de ironia, zombaria, desgosto, desprezo e, até mesmo, cólera: “nesta realização individual de um ato que normalmente exige a participação coletiva, parece que o grupo percebe confusamente uma espécie de incesto social”

(Lévi-Strauss, 1976, p. 97) . Exemplo trivial, mas genialmente lembrado por Lévi-Strauss:

“uma garrafa de vinho velho, um licor raro, um *foie gras* são iguarias que ninguém compraria e consumiria sozinho, sem um vago sentimento de culpabilidade. O grupo, com efeito, julga com singular dureza aquele que ‘bebe sozinho’”( 1976, p. 97).

Vale lembrar, ainda, o comentário de Durkheim, sobre a possibilidade de produção de laços sociais baseados não em interesses racionais, mas em sentimentos/emoções. A efervescência diz respeito a uma forma de estabelecimento de laço social, no qual o acento é posto na comunhão/comunicação. A metáfora da rede parece, sem dúvida, uma das melhores para retratar a questão da dádiva. Caillé, ao associar o *kula* - o grande círculo do comércio simbólico intertribal - a uma rede, define:

“Rede é o conjunto das pessoas em relação às quais a manutenção de relações interpessoais, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade. Mais do que em relação aos que estão fora da rede em todo caso. (...) essa aliança generalizada que constitui as redes, atualmente como nas sociedades arcaicas, só se cria a partir da aposta da dádiva e da confiança” (Caillé, 1998, p. 18).

## 1.7- O Mal Estar da Dádiva

O sacrifício, associado ao gasto improdutivo, é o exemplo mais paradigmático do que venha a ser uma atitude contrária ao que se espera do *homo oeconomicus*. O rito sacrificial é reduzido a um momento de mercado.

Mas por que gera tamanho mal-estar falar de “sociedade” com Deus ou da necessidade de se “oferecer sacrifícios” a Ele? Tamanho mal-estar soa-

nos como um grito de inconformismo contra outras misturas “impuras”, no limite, “irracionais”: o sagrado aproximando-se do econômico de uma forma jamais vista até então. Um fato talvez imperdoável à nossa herança cristã e à nossa tradição moderna, racional, que não perdoa combinações espúrias.

Considerando a rejeição do “homem moderno” por tudo aquilo que implique uma ameaça à razão e à moral, como o retorno do sacrifício por exemplo, não estaria aqui um dos prováveis motivos que explicariam uma certa repulsa do dito “homem moderno” pela teoria da dádiva? Mas a questão parece complicar-se, pois, embora haja tamanho mal-estar ao se falar de sacrifício nas sociedades modernas capitalistas, alicerçadas no princípio da produtividade, ele sobrevive para além do domínio religioso. Bataille chama a atenção para o fato dos atos sacrificiais aparecerem, hoje, encobertos pelo nome de consumo capitalista (associado ao ato de consumir ou destruir através do consumo). Ao que parece, existem certos sacrifícios que são mais “tolerados” do que outros, ou talvez “menos ilegítimos”. Crítico feroz da modernidade, o autor ironiza também o sacrifício da fortuna com despesas sociais improdutivas, leia-se, festas, espetáculos e jogos: “uma certa evolução da riqueza, cujos sintomas têm o sentido da doença e do esgotamento, chega a uma vergonha mesquinha. Os representantes da burguesia adotaram uma atitude retraída: a ostentação de riquezas faz-se agora entre quatro paredes, conforme convenções deprimentes e cheias de tédio. E relembro Mauss: “em nossas massas como elites, a despesa pura e irracional é prática corrente; é também característica de alguns fósseis da nossa nobreza” (Mauss, 1974, p. 176).

Para Bataille, não há como fugir do sacrifício ou dos gastos

improdutivos, ainda que eles assumam novas formas, pois os homens, isolados ou em grupo estão totalmente envolvidos em processos de despesa, embasados no princípio da perda. Tal princípio seria característico dos “estados de excitação” ou “estados tóxicos”, que ele define como impulsos lógicos e irresistíveis para a rejeição dos bens materiais ou morais que teria sido possível utilizar racionalmente. Quais seriam as razões dessa busca, que parece impressa no ser humano, fazendo mesmo parte de sua natureza? Conforme o autor, existe um impulso em busca da “intimidade” ou da “imanência”, presente tanto nos homens do mundo antigo quanto nos do mundo moderno. Associada a um estado “como água dentro d’água”, a “imanência” “opõe-se” ao “mundo real”, visto como um mundo caído, marcado pela objetividade vazia dos úteis. No “mundo real”, os objetos estão distantes das realidades que o constituem e mesmo de seus próprios fins, o que traria em si o desejo de nascimento do mundo da “imanência” (Bataille, 1975, p. 44).

Embora se negue o sacrifício ou o puro desperdício, ele continua existindo, senão no consumo de bens, ao menos entre quatro paredes. A idéia de efervescência parece aqui crucial. Como diz Durkheim, “é preciso nos colocarmos em contato com fontes de “energia religiosa” da mesma forma que para aquecer um corpo ou para eletrizá-lo colocamo-lo em contato com uma fonte de calor ou de eletricidade” (Durkheim, 1989, p. 497). Essa “urgência” da dádiva para que o social não se desintegre, faz com que ela não se torne anacrônica, mas que, ao contrário, sobreviva, ainda que assumindo novas formas.

Por que as pessoas trocam, por que elas sacrificam? Godbout responde:

“Para se ligar, para se conectar à vida, para fazer circular as coisas num sistema vivo, para romper a solidão, sentir que não se está só e que pertence a algo mais vasto, particularmente a humanidade, cada vez que se dá algo a um desconhecido, um estranho que vive do outro lado do planeta, que jamais se verá. Por isso eu dizia que a dádiva é o que circula a serviço do laço social, o que o faz aparecer, o alimenta. Desde os presentes para os amigos e familiares até a doação por ocasião de grandes catástrofes naturais, a esmola na rua, a doação de sangue, é fundamentalmente para sentir essa comunicação, para romper o isolamento, para sentir a própria identidade. Daí o sentimento de poder, de transformação, de abertura, de vitalidade que invade os doadores, que dizem que recebem mais do que dão, e muitas vezes do próprio ato de dar. A dádiva seria, então, um princípio consubstancial ao princípio vital, aos sistemas vivos” (Godbout, 1998, p. 49).

Parece haver uma maior condescendência quando os sacrifícios dizem respeito a outros domínios, como, por exemplo, o carnaval, as festas profanas, embora todos envolvam gastos, muitas vezes grandiosos, que visam simplesmente a satisfação no momento imediato. Sem esquecer que são momentos em que o acento da relação é posto na aliança, na comunhão, no contato “efervescente”. Mesmo na esfera religiosa, é interessante perceber que certos cultos afro-brasileiros realizam rituais sacrificiais e nem por isso tem sido travada uma verdadeira guerra santa contra eles. Sacrifica-se à Divindade, mas a Divindade das sociedades de mercado, o que é um verdadeiro sacrilégio.

Hoje, se a economia adquiriu certa autonomia em relação às demais esferas sociais e o dinheiro foi re-significado, é possível pensar em algumas questões. Como, por exemplo, por mais que a economia corresponda ao locus dominante de produção simbólica, dependendo da esfera, do momento, do “contexto relacional” em que o dinheiro apareça, é possível utilizar outros coeficientes interpretativos que não o “material” para a compreensão do seu

significado. Ele pode, sem contradições, adquirir uma aura mágica e ser sacrificado, tornando-se um mediador por excelência entre os homens e a Divindade.

Nosso objetivo ao final desta pesquisa é mostrar que a dádiva enquanto cultura tem dimensões políticas, religiosas, econômicas e sociais.

## **CAPÍTULO II – CULTURA RELIGIOSA E DÁDIVA**

Visto que a nossa temática analisa a dádiva em um evento cultural religioso e folclórico, não podemos aqui desconsiderar a questão religiosa da dádiva. Como nos ensinou o próprio Mauss: “falar em dádiva é também falar em relação, de uma relação em particular, a que mistura, as almas nas coisas, as coisas nas almas” (Mauss, 1974, p. 44).

Este capítulo é exatamente isto: expressa uma relação de troca e de profundas e generosas misturas que vêm ligando nossas almas e nossas vidas. A reciprocidade que funda a relação dos seres humanos com suas divindades e das divindades com os seres humanos. A vida social não é só circulação de bens, mas as regras da dádiva manifestam-se simultaneamente na moral, na literatura, no direito, na religião, na economia, na política. As trocas podem implicar prestações de valores espirituais, através dos quais se estabelece o princípio de reciprocidade.

Constatamos que a linguagem da dádiva utilizada por Mauss, é uma linguagem universal e constante no âmago das religiões. Mauss fala de dom, de contrato, de generosidade, de obrigação, de sacrifício, de esmola, de rivalidade, de comunhão e de aliança. Podemos sublinhar o *potlatch*:

“ele é um fenômeno religioso, visto que os chefes envolvidos nas cerimônias são os representantes dos antepassados. Assim tudo deve passar pela dádiva: os alimentos, os bens móveis e imóveis, as mulheres ou os descendentes, os ritos ou as comunhões” (Mauss, 1974, p. 161)

As manifestações religiosas são manifestações culturais que apontam para as profundas modificações que se processam nas formas de estabelecimento do laço social. Todavia, uma das coisas que queremos mostrar com este estudo comparativo da dádiva nas diversas culturas religiosas é o quanto a religião é solidária à sociedade da qual faz parte, portanto a religião acaba contagiando a sociedade com sua lógica da dádiva. A dádiva faz parte das regras, leis, mandamentos de todas as religiões.

No nosso caso específico, entramos no imaginário do cristianismo, uma vez que a procissão do fogaréu apresenta, Cristo, a dádiva que une a divindade com a humanidade. Parece-nos que o problema da dádiva é central na mensagem de Jesus Cristo, desde a origem de seu movimento. Visto que o movimento de Jesus Cristo distingue-se dos outros porque fez com que sua radicalização fosse assumida pelo próprio dom que exige o contradom.

Para mostrar a universalidade da linguagem da dádiva faremos um breve estudo da dádiva nas principais religiões dando um enfoque maior ao judaísmo e ao cristianismo, uma vez que a procissão do fogaréu teatraliza um dos momentos fortes da fé cristã.

## 2.1 - Dádiva Hinduísta

O hinduísmo é uma religião que nasce da experiência humana. Esta religião consiste na investigação das profundezas da alma.

A religião hinduísta abarca uma dimensão social muito ampla. Fator este que deve ser analisado através do sistema de castas. Portanto, antes de analisarmos a dádiva hinduísta é necessário entendê-lo.

Voltemos à Índia primitiva. Originalmente as castas surgiram de forma mitológica. De acordo com *Purusa-sukta*, um dos hinos do Rigveda, as quatro castas começaram a existir durante a criação do mundo, quando um ser primitivo chamado *Purusha* foi sacrificado. Quando dividiram *Purusha*, nasceram os seres humanos e as castas. A *Brâmane*, a casta mais elevada era sua boca; de seus braços se fez a *Kshatriya*, guerreiros e príncipes. Suas coxas tornaram a *Vaishya*, a classe dos produtores e de seus pés produziu a *Shudra*, os servos. No decorrer dos séculos vieram a existir até mesmo castas inferiores, ou sem castas, os párias, os intocáveis, ou como Mahatma Gandhi os chamava, “os *harijãs*, filhos do deus *Vixenu*, hoje definidos como *dalít*, os excluídos” (Sandhu e Poli, 1998, p. 33). Com o tempo as castas se multiplicaram, passando a corresponder a quase toda profissão na sociedade hindu.

Pelas leis indianas, desde 1950, o sistema de castas é coisa do passado. Mas, na realidade não é assim. Há muito o que fazer para mudar uma mentalidade religiosa com mais de 4 mil anos de existência. Esse tipo de organização social foi estabelecido por deus Brahman, defendem os brâmanes, a casta dos sacerdotes.

Segundo a lei do *karma*, palavra que, “originalmente significava sacrifício; depois, passou a qualificar o comportamento humano na medida em que é ou não a ordem justa das coisas ou *dharma*” (Delumeau, 2000, p. 308), a única consolação dos “intocáveis” é a de eventualmente, poderem renascer dentro de alguma casta. Enquanto isso não acontece, por obrigação religiosa, devem servir às castas superiores. A obrigação religiosa hinduísta comunga com a tríplice obrigação analisada por Mauss, “dar, receber e retribuir”. Estar a serviço dos sacerdotes é o caminho mais rápido e seguro para a libertação.

“O Indra, que dá de presente ouro, ou uma vaca, ou uma porção de terra, se libera de todos os pecados. Mas quem dá um pedaço de terra, recebe o mérito de dar ouro, prata, vestuário e jóias. Por dar terra cultivável, onde possa plantar e colher grãos, uma pessoa é honrada no céu enquanto houver luz do sol. Qualquer pecado que tenha sido cometido na existência é eliminado com o presente de terra da medida de um gocarma. A danda é a medida de dez cúbitos. Trinta dandas perfazem uma vartana. Dez vartanas completam um gocarma (...) Quem der este presente a um brâmane dotado de virtudes, que possua penitência e que tenha os sentidos controlados, recebe um fruto infinito, que dura por todo tempo em que existir a terra e os oceanos. (...) O doador de comida é sempre feliz. Quem dá vestuário se torna bem afeiçoado. Quem dá uma porção de terra recebe de tudo, repetidamente. (...) Doar terra é o céu, o Indra” (Mishra, Sheeva Gita, capítulo 32).

Dentre as múltiplas formas de troca-dádiva, percebe-se aqui que, a unidade comunal, que está em questão não é do tipo integrador, totalizador e homogeneizador, ou seja, a dádiva possibilita o reconhecimento não de igualdades, mas de diferenças consideradas legítimas e válidas, baseadas em afinidades eletivas que geram múltiplas formas de troca.

Havia na Índia a prescrição de se dar aos brâmanes, superiores hierárquicos. Nesse caso, Mauss não chega a falar em tributos. Essas

prestações religiosas eram claramente sacrificiais e retribuídas pelos brâmanes com serviços religiosos. Os brâmanes “encarregariam os deuses de retribuir os presentes feitos a eles”. Mauss fala em uma série de presentes aos deuses, sem descrevê-la precisamente, praticada tanto por brâmanes como pelo “comum dos mortais”. Aparentemente, trata-se de “repastos funerários”. Mauss afirma que “faltam dados” e que não haveria necessidade de esses fatos serem “especificados com precisão em um trabalho de comparação”. Tratar-se-ia de um “direito” que esteve em vigor na prática do séc. 8 a.C. até o 3 d. C., mas que sobrevive até hoje na “lei brâmane” (Mauss, 1974, p. 148).

Do ponto de vista da organização social e política, o sentido da riqueza é ser dada aos brâmanes. Há dois modos de destruição: um, anti-social, é associado à avareza; o outro, do sacrifício brâmane, é associado ao seu oposto, a generosidade divina. Ao mesmo tempo em que vivem das dádivas, os brâmanes fingem recusá-las; são recebedores na prática, mas definidos ideologicamente como doadores, encarnando os valores máximos daquela sociedade. Recebendo algo de toda a sociedade, inclusive dos reis (os *kshatriyas*, em relação aos quais são superiores), os sacerdotes a encarnam: cada um dá um pouco de si e o todo se representa no brâmane (Mauss, 1974, p. 150).

Além das trocas entre as castas, os hindus, através de rituais estabelecem relações de trocas com suas divindades, fundamentadas nos ritos *mahayajna*, grandes sacrifícios.

“Estes consistem na oferta a todos os deuses e às almas dos defuntos, na recitação de estrofes dos vedas e na hospitalidade aos andarilhos, especialmente os ascetas. A oferta de alimento a cinco dos protetores é

feita todos os dias, esses são representados por figurinhas ou cinco pedras coloridas. Preta para Vishnu, branca para Shiva, vermelha para Ganesh (filho de Shiva com a cabeça de elefante), cristal para Surya e pirita para a deusa Parvate” (Roop & Sandhue, 1998, p. 40-41).

Outro ritual curioso é o *shraddha*, ritual fúnebre que visa transformar o defunto em um espírito protetor, benévolo. Para tanto, oferece-se por exemplo bolinhos de arroz e água aos antepassados diretos. O *shraddha* acontece entre dez a trinta e um dias após a morte (Roop & Sandhue, 1998, p. 40-41).

## 2.2- Dádiva Budista

No budismo, a dádiva faz parte das cinco regras de conduta. É a regra de número dois “não tomar aquilo que não lhe foi dado”. Segundo Gaarder:

“uma das coisas mais positivas que um budista pode fazer é dar presentes. Isso significa sobretudo fazer doações para as sociedades monásticas, que dependem totalmente da caridade dos leigos. Tais presentes elevam o carma da pessoa. Mas dar com a intenção de obter, algo em troca não basta. Quanto mais puro o motivo para dar, melhor carma trará” (Gaarder *et alii*, 2000, p. 63).

Percebe-se aqui o verdadeiro sentido da dádiva, já dizia Mauss, ao dar presentes, coisas, as pessoas se doam também, e ao dar, recebem ao mesmotempo. Para o budismo a caridade não afeta apenas os outros, mas contribui para enobrecer o caráter do doador.

A dádiva budista pode ser associada à compaixão. Quando Buda alcançou a iluminação “sentiu compaixão pelos seres humanos e por todos os outros seres vivos” (Gaarder *et alii*, 2000, p. 60). A compaixão budista, longe

de ser um sentimento de piedade, é um interesse profundo e amoroso pelo destino de todos os seres e se reflete na ação de ajudá-los a encontrar seu caminho de iluminação. É o amor fraterno em ação, representando tanto o interesse pelo bem-estar do próximo, como o desejo mais profundo de auxiliá-lo na busca nobre da verdadeira felicidade.

A felicidade, a libertação do sofrimento, é o objetivo de todas as criaturas e trabalhar em prol deste objetivo, auxiliando a todos, é a meta mais nobre a que um budista pode almejar. Segundo os preceitos budistas, a perfeição do dom abrange:

“arcar de cuidados benignos os homens e os animais.

Ter compaixão da multidão dos que estão no erro,

Regozijar-se de que os sábios tenham conseguido se salvar,

Proteger e socorrer todos os vivos.

Ultrapassando o céu e a terra, ter uma caridade do tamanho do rio ou do mar e fazer generosidade a todos os vivos.

Dar de comer a quem tem fome; dar de beber a quem tem sede; vestir quem tem frio; refrescar os que sofrem calor.

Socorrer prontamente os doentes por meio de remédios.

Quem se trate de carros, cavalos, barcos, equipamentos, matérias preciosas de todo tipo e jóias famosas, marido, filhos ou reinos, qualquer coisa que seja pedida, dar imediatamente” (Coletânea de preceitos búdicos, *apud* Delumeau, 2000, p. 315).

As oferendas são uma prática constante nas cerimônias budistas, e também nos altares de Buda, seja nos templos, seja em casa. Os fiéis budistas geralmente têm um altar de Buda em casa, onde depositam flores, frutas, incenso. Entre as cerimônias existem aquelas que são especiais. Segundo a crença budista nestas cerimônias os Seres Sagrados plenos de compaixão concedem ações e bênção que auxiliam no desenvolvimento da espiritualidade. As cerimônias realizadas pela celebração da iluminação de

Buda são as mais intensas, estas são chamadas pelos budistas de *Saka Dawa*.

Nessas cerimônias, são realizadas preces e oferendas, de água e açafraão, luz, incensos, flores e alimentos, ou seja, objetos que tocam nossos sentidos e desejos. Com isso, os Seres Sagrados transformam nossa mente, aliviando nosso sofrimento e aumentando nossa compaixão, clareza e sabedoria. Esses benefícios são estendidos a todos aqueles aos quais essas cerimônias são dedicadas, independentemente da presença, crença ou vínculo com os praticantes, sendo necessário apenas uma motivação altruísta daquele que recebe ou daquele que dedica. As oferendas de alimentos são em parte compartilhadas pelos presentes à cerimônia e o restante é doado a pessoas carentes.

Os praticantes e participantes regozijam-se profundamente sobre o benefício que acreditam levar a todos aqueles que mesmo na mais ínfima ação nos auxiliaram, desde o agricultor até o caixa do supermercado, que gentilmente com seu trabalho criaram todas essas condições favoráveis, apenas pela sua ação generosa (GEAE, nº 432, 18 de março de 2002).

“Quando solicitamos um ensinamento, uma iniciação, uma entrevista, quando tomamos refúgio, pedimos para que uma estátua, uma casa, uma *thangka*, sejam consagradas, ou por ocasião de uma cerimônia de casamento, de apresentação de um recém nascido etc., é apropriado e usual trazer e oferecer flores, incenso, frutas, velas, etc. Essas oferendas simbólicas são feitas à mente de Buddha que percebemos em nosso mestre. Inúmeros outros itens podem ser utilizados como oferenda. O dinheiro, por exemplo, em muitos casos revela-se como a oferenda mais útil de todas e deve ser ofertado num envelope e geralmente com uma *khata*. Deve ser entendido que as oferendas, além de proverem as necessidades dos *lamas* e *Rinpoches* – que não ganham nada pelos serviços que prestam – beneficiam antes de mais nada o próprio doador, já que representam uma oportunidade sublime para o doador expressar

generosidade. As oferendas são poderosos antídotos à avareza, permitindo grande acumulação de mérito” (GEAE, nº 432, 18 de março de 2002).

Assim como no hinduísmo, os budistas, na ocasião da morte, também praticam oferendas com o intuito de elevar o espírito do defunto. Portanto, as oferendas marcam praticamente todos os rituais budistas.

### **2.3- Dádiva Islâmica**

Todas as outras práticas religiosas dos muçulmanos, bem como a dádiva, estão fundamentadas no Alcorão e na Suna. De acordo com o Alcorão, toda a riqueza concedida é para o benefício e bem-estar da humanidade. O livro sagrado condena a ganância e a avareza.

“Que os avarentos que negam fazer caridade com aquilo que Deus os agraciou, não pensem que isso é um bem para eles; ao contrário, é prejudicial, porque no Dia da Ressurreição irão, acorrentados, com aquilo que mesquinharam” (3ª Surata, versículo 180). Também: “quanto aqueles que entesouram o ouro e a prata e não os empregam na causa de Deus, anuncia-lhes um doloroso castigo” (9ª Surata, versículo 34).

Segundo Gaarder, “a caridade é, na verdade, uma taxa ou um imposto formal sobre a riqueza e a propriedade. Está fixada em 1/40, ou seja, 2,5%, mas as pessoas são incentivadas a dar mais. De acordo com Maomé, essa taxa deve ser tirada dos ricos e dada aos pobres” (Gaarder, 2001, p. 128).

Citamos também, a Cabe-nos aqui, voltarmos a Mauss, quando na ocasião de suas pesquisas nas comunidades primitivas revela as dádivas, cujo receber obedeciam uma hierarquia de seres superiores. A dádiva oferecida a um líder religioso ou a uma instituição religiosa traria ao doador

uma “graça” ainda maior. Vejam este discurso de um chefe do clã das serpentes as tribos dos Winnebago: “Saúdo-vos; eu sou um pobre homem sem valor e vocês lembraram-se de mim. Está bem (...) Os vossos pratos vão estar em breve repletos” (Mauss, 1974, p. 191).

Citamos também, a famosa Surata LXIV, dada, em Meca, a Maomé:

“As vossas riquezas e as vossas crianças são a vossa tentação enquanto que Deus mantém em reserva uma recompensa magnífica.

Temei a Deus com todas as vossas forças; escutai, obededei, dai esmola no vosso próprio interesse. Aquele que se mantém em guarda contra a sua avareza será feliz.

Se fizerdes a Deus um empréstimo generoso, ele pagar-vos-á, pois ele é reconhecido e pleno de magnanimidade” (Mauss, 1974, p. 199).

Semelhante ao judaísmo, o Islamismo prega a dualidade do sagrado: ora misericordioso, ora vingador, sua dupla face nos é manifesta de acordo com a conduta humana. Assim sendo, uma economia livre de usura será uma dádiva para todos os povos. Portanto, a prática da justiça social, seria um dos caminhos, no qual o muçulmano vive a gratuidade. O *zahat* é o quarto pilar do Islamismo. É um costume, presente também no judaísmo, e semelhante ao dízimo dos cristãos. Para o muçulmano, o ato de oferecer a Deus uma porção dos bens e das colheitas em sinal de reconhecimento e submissão, salda uma dívida para com Deus, que é a fonte de toda a vida. A doação do *zahat* purifica o doador e seus bens.

“O que derdes em *zahat*, anelando contemplar o Rosto de Deus ser-vos-á aumentado” (3ª Surata, versículo 39). (...) “Os crentes e as crentes são protetores uns dos outros. Recomendam o bem, proíbem o ilícito, praticam a oração, pagam o Zahat e obedecem a Deus e ao seu Mensageiro” (9ª Surata, versículo 71). (...) “Recebe, de seus bens, uma caridade que os purifique e os santifique, e roga por eles, porque tua prece será seu consolo” (9ª Surata, versículo 103).

Paralelamente ao desapego a usura, há momentos fortes da partilha e comunhão, os quais podemos perceber o mistério da dádiva enquanto prática de seres relacionais. Dentre as festas muçulmanas duas elevam a “tríplice obrigação”.

“a *Id-al-Adha*, ao final da peregrinação a Meca, e a *Id-al-Fitr*, ao final do Ramadã. Sendo que, na primeira, após um sermão e orações, uma ovelha é sacrificada e parte da carne é doada aos pobres. Na Segunda, ao final do Ramadã, os fiéis trocam cartões entre si e dão presentes e dinheiro as crianças e aos pobres” (Wilkinson, 2001, p. 107).

Cabe-nos aqui, fazer alguns questionamentos. A palavra gratuidade, “significa qualidade daquilo que é gratuito e gratuito é aquilo que é feito ou concedido de graça, desinteressado, espontâneo” (Dicionário Larousse, p. 476). Portanto, o discurso religioso da gratuidade, parte do princípio da obrigação. É uma lei, um mandamento, e este é cobrado em forma de dízimos, ofertas. Contudo, a dádiva, aplicada em forma de obrigação, ou troca não anularia a dimensão sagrada do dom? No caso específico do *zawat*, cuja finalidade é assegurar aos excluídos o direito de participar da sociedade, o dom não viria justificar a própria exclusão? Tais questionamentos fundamentam-se no real sistema econômico, que cria excluídos em massa e confia às religiões e ao próprio povo a tarefa de reincluí-los na sociedade, mas quase nunca na economia. Poderíamos afirmar que o Estado muçulmano, como tantos outros, vivencia a prática do dom forçado. Ato este que é próprio das sociedades capitalistas, principalmente nos dias atuais. O Estado decreta novos impostos ditos de “solidariedade”, obrigando a maioria a partilhar com os mais necessitados para preencher as brechas que a economia abre na sociedade.

Em sua obra *O enigma do dom* (2001), Maurice Godelier<sup>7</sup> analisa bem essa situação, quando critica os sistemas capitalistas, nos quais a economia, não conseguindo absorver a mão-de-obra excedente, delega ao Estado os excluídos sociais. Como o Estado também não consegue resolver esses problemas sociais, mesmo ampliando impostos e outras taxas, permite que a sociedade se encarregue dos problemas da exclusão, através de instituições caritativas ou mesmo pelo sentimento de solidariedade que os indivíduos possuem. A população passa a dar o que recebeu com seu trabalho, isto é, o dom, não recebendo nada em troca, a não ser a satisfação de ter ajudado o próximo, através da solidariedade. No entanto, a solidariedade, que pode ser entendida em sociedades primitivas, não basta para resolver os problemas sociais, gerados por uma economia que não depende apenas dela, mas de um conjunto de interesses nacionais e internacionais, nas sociedades modernas e capitalistas.

Gaarder afirma, que pelo fato do Alcorão ter uma visão favorável á atividade econômica, “o pensamento social que até certo ponto se baseia a idéia de caridade, foi transformado pelos políticos reformistas, numa política econômica de cunho socialista” (Gaarder *et alii*, 2001, p. 133). O Islamismo é a favor da busca das riquezas ou bens materiais dentro das condições divinas de Deus, que liberou para o indivíduo possuir o que puder mais sabendo que tem de pagar (o *Zakat*) para os pobres, isso é direito dos pobres com os ricos

---

<sup>7</sup> O Enigma do Dom, que tem como um dos seus eixos o debate sobre a relação entre o simbólico e o imaginário. A hipótese, nas próprias palavras de Godelier, é “não pode existir sociedade, não pode existir identidade que perdure no tempo e sirva de alicerce tanto aos indivíduos como aos grupos que compõem uma sociedade, se não houver pontos fixos, realidades subtraídas das trocas de dádivas ou das trocas comerciais”. Ao passar das coisas dadas para aquelas guardadas, o autor entra no campo do sagrado, onde busca esclarecer a ameaça que paira sobre a prática da dádiva.

e dever dos ricos para com o pobre, e assim ambos trabalham em harmonia porque o rico não consegue trabalhar sem ter o pobre ao seu lado para servi-lo.

## 2.4- Dádiva Indígena

Mauss, ao estudar as várias tribos indígenas da costa noroeste da América do Norte, identifica uma circulação de valores como um momento do estabelecimento do contrato social (Mauss, 1974, p. 65). Mauss chama essas prestações, esses diversos tipos de dádiva, de “totais”, ou seja, o *potlatch*.

Mauss reserva ao *potlatch* a denominação “prestação total” (Mauss, 1974, p. 47). Mauss especifica a intuição de que a economia é, em última análise, regida pela religião, ou mais exatamente, por “mecanismos espirituais (...) regras e idéias, a mais forte das quais sendo a própria obrigação moral de retribuição” (Mauss, 1974, p. 48).

Depois de introduzir a noção de *potlatch*, Mauss faz referência à obrigação de fazer dons aos deuses. Ele faz alusão às cerimônias dos esquimós, nas quais os xamãs convidam os espíritos a participarem das trocas dos dons. Os deuses presenteiam os homens com a caça abundante, e estes presenteiam os deuses com sacrifícios e oferendas (Mauss, 1974, p. 166). Os sacrifícios e as oferendas exercem uma coação sobre os deuses, para que estes devolvam mais que receberam. “A destruição sacrificial tem como objetivo, precisamente, ser um donativo necessariamente retribuído” (Mauss, 1974, p. 167).

Assim como o imaginário religioso indígena baseia-se na natureza, todo o universo passa a ser um grande dom, pois, os deuses e espíritos são os verdadeiros proprietários das coisas, os seres humanos receberam dos deuses todas as condições de existência. Sendo esta, a razão pela qual os seres humanos sentem-se individualizados diante dos seres sobrenaturais. Portanto, o amor à natureza cega a relação do povo indígena com seus deuses, e suas cerimônias ricas em oferendas e sacrifícios cega a retribuição.

Segundo Godelier:

“sacrificar é oferecer destruindo o que se oferece e, é nisso que o sacrifício é uma espécie de *potlatch* e que os dons aos deuses, aos espíritos da natureza não apenas pertencem ao “mesmo complexo” mas, “elevam ao grau supremo” a economia e o espírito do dom” (Godelier, 2001, p. 50).

Sabemos que o imaginário religioso indígena engloba toda existência. A história de suas origens está sempre ligada ao mundo místico, onde se confundem o terrestre e o celeste. Para eles tudo é sagrado. Por isso, a economia das trocas é tão visível.

Um exemplo típico da misticidade em relação à dádiva indígena é o “Mito da terra sem males” da tribo guarani. O mito afirma ser a terra um dom de Deus, ou dos deuses. Todavia, se a terra é dom de Deus, todos os seus frutos são sagrados e, como tal, não pode entrar na lógica capitalista, sua lógica baseia-se no espírito da partilha.

“Quando Nosso Grande Pai, *Nhandêruvuçú*, criador e destruidor da terra, resolveu acabar com a terra, devido à maldade dos homens, avisou o Grande Pajé (*Guiraypoty*) e mandou que dançasse. Este obedeceu-lhe passando toda a noite em danças rituais. A dança suspendeu a ameaça do cataclismo. Mas, quando o “Grande Pajé” parou de dançar, o “Nosso Grande Pai” retirou um dos esteios que sustenta a terra, provocando um

incêndio devastador. Para fugir do perigo, o Pajé partiu com sua família em direção ao mar. Para apagar o fogo, o mar engoliu a terra e, novamente, emergiu, desta vez pelo mar, a ameaça da destruição do mundo. O “Grande Pajé” construiu uma casa de tábuas, onde resistiu com sua família, dançando, e a mulher batendo a taquara contra um esteio da casa. As águas subiam e o Grande Pajé entoou o *ñheengarái*, o canto solene guarani. “E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás veio também a água”. Mas, a água não teve mais nenhuma força destruidora sobre o grande jabuticabal, nem sobre as bananas amarelas que ali se comem, nem sobre o mel que ali se bebe. Esse lugar, para onde foram, chama-se “Terra sem Males” (*yvy marane’ỹ*). Aí as plantas nascem por si próprias, a mandioca já vem transformada em farinha e a caça chega morta aos pés dos caçadores. Neste lugar, não há sofrimento. As pessoas não envelhecem e nem morrem” (Jornal Missão Jovem. 01/01/98).

A dádiva indígena tem como um dos seus eixos a relação entre o simbólico e o imaginário. A “Terra sem Males” pode ser um sonho histórico-econômico e um sonho espiritual. A busca da “Terra sem Males” se reveste, pois, de múltiplos sentidos e modalidades, pode ser a terra fértil e abundante, “onde tudo é bom”, é a terra que permite viver em estado de festa. E festa significa gratuidade. Gratuidade é a reciprocidade das mãos abertas. “Pobre” é aquele que não pode praticar a reciprocidade, porque colhe e produz para acumular e, com isso, impede a realização da festa.

## **2.5- Dádiva nas religiões afro-brasileiras**

Segundo Prandi (1996), as religiões afro-brasileiras podem ser caracterizadas como religiões ritualísticas, cuja dimensão mágica supera a dimensão dos aspectos morais, visto que há interesse em resolver problemas pessoais por meio dos poderes sobrenaturais.

Partindo da relação natural e sobrenatural, a dádiva se torna bastante visível no mundo afro-brasileiro. Suas cerimônias consistem na evocação dos deuses, com prece e ritos especiais, oferendas de bebidas e alimentos, flores e velas e até imolação de animais, tudo dentro de uma simbologia específica. Portanto, as oferendas e sacrifícios são elo de ligação entre os adeptos do culto afro e seus orixás.

Um exemplo típico dessa relação de troca no meio afro-brasileiro é a cerimônia “savô”, realizada no Tambor de Mina. Segundo Gaspar:

“savô é uma cerimônia sacrificial, em que um chibarro (cabrito castrado) é morto, recheado com comidas e moedas, e despachado em um lugar deserto. A cerimônia é realizada quando acontecem epidemias ou outros problemas sérios” (Gaspar, 2002, p. 190).

As religiões afro-brasileiras adotam diferentes versões mitológicas derivadas de tradições africanas diversificadas, compartilhando entre si suas divindades, chamadas de orixás.

Orixás são deuses oriundos das quatro forças da natureza: Terra, Fogo, Água e Ar. Os orixás são, portanto, forças energéticas, desprovidas de um corpo material. Sua manifestação básica para os seres humanos se dá por meio da incorporação. O ser escolhido pelo orixá, um dos seus descendentes, é chamado de elegum, aquele que tem o privilégio de ser montado por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à Terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o invocaram. Cada orixá tem suas cores, que vibram em seu elemento visto que são energias da natureza, seus animais, suas comidas, seus toques (cânticos), suas saudações, suas insígnias, as suas preferências e suas antipatias, e ai daquele que devendo obediência os irrita. Cada orixá é cultuado de forma específica obedecendo, o

dia da semana e cada qual tem sua oferenda e sacrifícios específicos (Gaarder *et alii*, 2001, p.293, 294 e 300).

A síntese de todo o processo seria a busca de um equilíbrio energético entre os seres materiais habitantes da Terra e a energia dos seres que habitam o orum, o supreal que tanto poderia localizar-se no céu como no interior da Terra, ou ainda numa dimensão estranha a essas duas, de acordo com diferentes visões apresentadas por nações e tribos diferentes. Cada ser humano teria um orixá protetor, ao entrar em contato com ele por intermédio dos rituais, estaria cumprindo uma série de obrigações. Em troca, obteria um maior poder sobre suas próprias reservas energéticas, dessa forma teria mais equilíbrio.

## **2.6- Dádiva Judaica**

A abordagem da sacralidade do dom nos reporta à questão da “bênção”. A bênção em si transmite fidelidade para com seus superiores, uma vez que não se dá apenas objetos concretos, mundanos. Quando uma pessoa recebe uma graça “divina” se afirma com freqüência: Deus me abençoou. Daí o abençoado se sente no dever de retribuir o dom, questão esta, bastante discutida, por aqueles que condenam a dádiva, dizendo ser ela um mito que leva o ser humano a estabelecer, psicologicamente, dívidas, fazendo-as prisioneiros, no lugar de criar laços de reciprocidade. Segundo Bauer, a bênção é de raiz hebraica *brk*. E com as formações verbais e nominais, tem um sentido mais vasto do que o nosso termo abençoar.

“o árabe *beraka* significa a capacidade de felicidade que existe em certos homens e que faz ter sucesso em tudo o que empreendem, que eles podem partilhar com os outros. Significa, também, a fecundidade, a plenitude, a riqueza em camelos e ainda a umidade tão desejada no deserto” (Bauer, 1973, p. 133).

Todavia, a bênção é a gratuidade que permite aos seres humanos festejar a vida.

Tomando por base Dt 9,5-6, podemos afirmar que a conquista da terra é Dom de Javé para seu povo, e não mérito de Israel. “Se tu vais conquistar essas terras, não é por causa da sua justiça e honradez (...) Javé teu Deus te concede possuir esta terra boa”. Também em Dt 4,40, encontramos: “guarda suas leis e seus mandamentos que hoje te prescrevo, para que sejas feliz, tu e teus filhos depois de ti, e vivas longos dias sobre a terra que o Senhor teu Deus te vai dar para sempre”.

A terra é o grande dom, sobre o qual se constrói a história de Israel. A terra está diretamente ligada à liberdade e à vida. Para tanto, a continuidade da liberdade e da vida, após o recebimento da terra, depende da conduta humana.

As retribuições exigidas por Javé têm como conseqüências a adoração única a Javé, o cuidar da terra e dos seus filhos e filhas (seres humanos, animais e vegetais). O ser humano deve retribuir ao Senhor o fruto da bênção. E mais a retribuição acontece pelo caminho dos excluídos. Para manter viva a consciência de gratuidade, o povo deverá oferecer o dízimo, mas tudo é consumido num grande sacrifício de comunhão (Dt 14,22). Portanto, retribuir a Deus é não permitir que ninguém seja excluído daquilo que lhe é necessário para viver, pois a vida é o dom maior. A terra é a condição para preservar a vida.

As festas judaicas como a *Pessach*, a festa da colheita, o próprio *shabbat*, são momentos em que a comunidade se purifica, se renova. É o instante da circulação de riquezas, o das trocas mais consideráveis, o dia da retribuição prestigiosa das riquezas acumuladas. É o momento que a sociedade manifesta a glória da coletividade e a revigoração do ser. O grupo se rejubila pela conquista e o direito à vida. É a ocasião em que, a sociedade hierarquizada em diferentes classes sociais se aproxima e confraterniza. É o instante sublime em que a comunidade toma consciência, afirmando sua fidelidade. Desta forma as pessoas atestam sua solidariedade, fazem colaborar com a obra da criação, encarnando-se os princípios míticos que acreditam.

O texto de Dt 16,13-15 expressa justamente um momento de confraternização social: “faça uma festa alegre com o teu filho e tua filha, teu escravo e tua escrava, o levita e o imigrante, o órfão e a viúva que vivem em sua cidade”. Portanto, o dar, receber, retribuir, são sinais de uma sociedade que reparte entre todos a liberdade e a vida.

No livro de Dt 28,1-14 encontramos várias vezes a expressão bênção. Aqui a bênção de Javé para com aqueles que guardam os seus mandamentos é condição necessária na conquista de todos os bens materiais e espirituais.

Vejamos:

**1** E será que, se ouvires a voz de Javé teu Deus, tendo cuidado de guardar todos os seus mandamentos que eu hoje te ordeno Javé teu Deus te exaltará sobre todas as nações da terra.

**2** E todas estas bênçãos virão sobre ti e te alcançarão, quando ouvires a voz de Javé teu Deus;

**3** Bendito serás na cidade, e bendito serás no campo.

**4** Bendito o fruto do teu ventre, e o fruto da tua terra, e o fruto dos teus animais; e as crias das tuas vacas e das tuas ovelhas.

**5** Bendito o teu cesto e a tua amassadeira.

**6** Bendito serás ao entrares, e bendito serás ao saíres.

**7** Javé entregará, feridos diante de ti, os teus inimigos, que se levantarem contra ti; por um caminho sairão contra ti, mas por sete caminhos fugirão da tua presença.

**8** Javé mandará que a bênção esteja contigo nos teus celeiros, e em tudo o que puseres a tua mão; e te abençoará na terra que te der Javé teu Deus.

**9** Javé te confirmará para si como povo santo, como te tem jurado, quando guardares os mandamentos de Javé teu Deus, e andares nos seus caminhos.

**10** E todos os povos da terra verão que é invocado sobre ti o nome de Javé, e terão temor de ti.

**11** e Javé te dará abundância de bens no fruto do teu ventre, e no fruto dos teus animais, e no fruto do teu solo, sobre a terra que Javé jurou a teus pais te dar.

**12** Javé te abrirá o seu bom tesouro, o céu, para dar chuva à tua terra no seu tempo, e para abençoar toda a obra das tuas mãos; e emprestarás a muitas nações, porém tu não tomarás emprestado.

**13** E Javé te porá por cabeça, e não por cauda; e só estarás em cima, e não debaixo, se obedeceres aos mandamentos de Javé teu Deus, que hoje te ordeno, para os guardar e cumprir.

**14** E não te desviarás de todas as palavras que hoje te ordeno, nem para a direita nem para a esquerda, andando após outros deuses, para os servires”.

Um discurso comum no campo religioso é aquele que toma por princípio o caráter divino. Ou seja, a maneira mais autêntica de adorar a Deus é a imitação das virtudes: como Deus é misericordioso, assim também devemos ser compassivos; como Deus é justo, assim devemos tratar com justiça ao próximo...

Haroldo Reimer, em seu artigo: “bênção e solidariedade: anotações a partir do Deuterônômio”, afirma que todos nós gostaríamos de ser abençoados.

“Gostamos de ser abençoados, sobretudo quando a bênção se reflete em condições concretas na vida da gente, quando materialidade do viver espelha o favor divino. Afinal, a bênção cria um manto protetor em torno da gente. E quem não gosta de sentir-se protegido e envolto pelo Deus-Pai/Mãe em um mundo cada vez mais violento e mais excludente?” (Reimer, 2002, p. 22).

Segundo Reimer, a manutenção da bênção depende do agir humano:

“a manutenção da bênção doada por Deus, porém, depende do agir humano, ou melhor, da resposta que as pessoas dão às propostas de vida oferecidas por Deus. Assim, no pensamento deuteronômico, há um entrelaçamento de doação incondicional, que é a base, com manutenção condicionada, que é a consequência” (Reimer, 2002, p. 26).

Acreditamos que a palavra chave para o estudo da dádiva no judaísmo é Aliança. Por meio de Abraão, há quatro mil anos, Deus fez com o povo judeu uma Aliança que se perpetuará nos séculos. E a grande promessa, ou a grande dádiva é a Terra Prometida. Aqui, Deus estabelece um pacto com seu povo.

Cabe-nos aqui lembrar Mauss, quando afirma que: “se se dão e se retribuem as coisas, é porque se dão e se retribuem respeitos, gentilezas... Mas também porque o doador se dá ao dar, e, ele se dá, porque ele se deve – ele e seus bens – aos outros” (1974, p. 23). Essas palavras de Mauss vão de encontro com o pacto estabelecido entre Deus e Israel que se concluiu, parcialmente, com a entrega da Torah. Com esse gesto, Deus indica ao povo judeu o meio concreto para ser-lhe fiel. Como o dom da Torah está ligado à posse da terra, a fidelidade à Torah é a condição para tal posse. “Eis por que se chama terra prometida: promessa em troca de fidelidade” (Santangelo e Kopciowski, 1998, p. 58).

São várias as passagens do Primeiro Testamento, que estabelecem ou afirmam o pacto de Deus com seu povo. Contudo este pacto é firmado pela fidelidade. Caso a pessoa vai contra a Lei, Deus o castigará. Em Ex 34,7, Moisés se dirige ao povo dizendo: “Deus conserva a bondade por mil gerações e perdoa culpas, rebeldias e pecados, mas não deixa ninguém impune, castigando a culpa dos pais nos filhos e netos até a terceira e quarta geração”.

Este mesmo Deus é libertador. “Eu vi a opressão de meu povo no Egito, ouvi os gritos de aflição diante dos opressores e tomei conhecimento de seus sofrimentos. Desci para libertá-los das mãos dos egípcios e fazê-los sair desse país para uma terra boa e espaçosa, uma terra onde corre leite e mel” (Ex. 3,7-8)

Os laços de reciprocidade são evidentes no contexto da Aliança. Deus liberta seu povo, porém, este povo só será abençoado na obediência às leis do Senhor. Já dizia Mauss “recusar-se a dar, negligenciar o convite, como recusar receber, eqüivale a declarar a guerra” (Mauss, 1974, p. 69). Com a aliança, a relação entre Deus e o povo de Israel passou a ser vista como um pacto de mútuo amor e fidelidade. Deus escolhe gratuitamente Israel como seu povo.

Outras expressões bíblicas estão relacionadas com a cultura religiosa da dádiva judaica. A caridade, as oferendas, os sacrifícios e o dízimo.

Quanto à caridade, vejamos esta citação: “quando fizerdes a colheita no vosso país, não deveis ceifar até o último limite do campo, nem catar as espigas que restaram. Não cates os últimos grãos da vinha, nem ajuntes as uvas caídas. Deverás deixar isto para o pobre e o estrangeiro. Eu sou o

Senhor vosso Deus” (Lv. 19,9-10). Encontra-se aqui um resumo da lei. O amor a Deus é o primeiro e o maior mandamento. Dar e receber. É preciso amar a Deus que nos amou primeiro. O amor a Deus e o amor ao próximo resumem a lei e os profetas.

“A palavra usada na Bíblia para se referir a ajuda aos pobres é justiça. Dar esmola não é fazer caridade, e sim cumprir com o dever de combater a pobreza, baseado nas palavras de Deus: "Jamais haverá nenhum pobre entre vós". A exigência de justiça tem lugar proeminente na ética e inclui, além dos pobres, também os fracos (viúvas e órfãos) e os estrangeiros” (Gaarder, 2001, p. 112).

As oferendas e/ou dádivas têm o propósito de estabelecer uma relação legítima com poderes divinos, situando o ser humano num plano transcendental. Portanto a oferenda pressupõe a troca. Ou se dá para receber, ou se dá por ter recebido.

Já o sacrifício além de estabelecer uma relação com o divino, é também uma forma de mostrar sua subordinação e sua total submissão à vontade de Deus. Vejamos o relato bíblico: Abraão quis obedecer à ordem divina imolando seu próprio filho Isaac, no altar de sacrifício, na verdade Abraão estava dando-se a si mesmo a Deus, mostrando sua absoluta submissão à vontade divina. Segundo o relato, Isaac não foi sacrificado justamente porque um anjo do Senhor interrompe o sacrifício dizendo que Abraão já havia provado seu temor a Deus. No lugar do filho Abraão ofereceu um carneiro em holocausto (Gn 22,1-19).

As oferendas e sacrifícios que são elevados à divindade estão presentes ao longo de toda a história das religiões, desde os povos primitivos até as sociedades atuais.

Partindo da tríplice obrigação de dar, receber e retribuir pode-se afirmar que os elementos de alegria, sensualidade, natureza, religiosidade e festas são importantes para inspirar esta identidade natural do ser humano. É incrível perceber a relação direta dos valores religiosos e as regras da dádiva.

Conclui Mauss:

“Os povos, as classes, as famílias, os indivíduos, poderão enriquecer, mas não serão felizes senão quando souberem sentar-se, tal qual como cavaleiros, à volta da riqueza comum. É inútil ir procurar longe o bem e a felicidade, pois ele está ali, na paz imposta, no trabalho bem ritmado, comum e solitária alternativamente, na riqueza acumulada e depois distribuída no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina” (Mauss, 1974, p. 199).

A dádiva segundo Eclesiastes é viver o presente. Diante da fria realidade, o autor busca encontrar o caminho para a realização da vida e da felicidade, sendo que o primeiro passo é tomar consciência da Torá. “Amar a Deus sobre todas as coisas” (Ex 20,4). Deus é o Senhor absoluto do mundo e da história. Deus está presente, fazendo o dom concreto da vida para o ser humano, a cada instante e continuamente. Isso leva o ser humano a descobrir a própria realização como abertura para viver intensamente o momento presente, descobrindo-o como momento de relação com Deus que dá a vida.

Intensamente vivido, o presente se torna experiência da eternidade, saciando a sede que cada humano tem da vida. Todavia, para que o ser humano viva de fato o presente, é preciso usufruir do fruto do próprio trabalho. O momento presente só tem sentido se vivido intensamente, usufruindo dos frutos do trabalho, comendo, bebendo, vestindo-se, perfumando-se, amando-se e alegrando-se. Tudo isso é dom de Deus. Portanto, a sacralidade do dom

encontra-se na vida, o dom maior de Deus. A gratuidade de Javé tem por finalidade preservar a vida de seu povo.

Esperamos que o leitor já tenha percebido que a dádiva é muito mais que retribuição, uma relação de “toma lá, dá cá”. A dádiva estabelece laços de reciprocidade. Com base em Deuteronômio, podemos afirmar que a natureza da aliança, como expressão de um relacionamento vivo, exige do povo uma entrega amável a Deus ao invés de uma aceitação legalista. Essa afirmação tem por base Deuteronômio, a partir do qual temos a certeza que Javé não quer ser temido, negligenciado nem esquecido, e sim amado. Portanto, “ame a Javé seu Deus com todo o seu coração, com toda sua alma e com toda sua força” (Dt 6,6).

## **2.7- Dádiva Cristã**

Expressar a dádiva cristã é usar a linguagem do amor. Deus nos amou, envolvendo-nos no dom redentor de Jesus Cristo. Todos os nossos dinamismos e capacidades humanas de amor precisam ser evangelizados, isto é, repassados da graça da redenção para se tornarem capazes de acolher e exprimir o amor e a caridade, que tem em Deus a sua fonte, que é o próprio amor de Deus participado por nós. O amor de Deus foi depositado nos nossos corações, pelo Espírito Santo, dom pascal por excelência. É Ele que nos faz participar na caridade divina, na linha de S. Paulo que escrevia aos cristãos de Corinto: “se não tiver caridade, nada sou” (cf. 1Cor. 13,2-3).

Evangelizar o amor é, antes de mais, descobrir que todo o amor verdadeiro tem em Deus a sua fonte e é um dom gratuito de Deus. O amor de

Deus é um dom radical e gratuito, dramaticamente expresso no dom que nos faz do seu Filho Jesus Cristo. E este continua a ser, hoje, o maior dom de Deus à sua Igreja. Jesus Cristo é um dom atual de Deus, entrega-se em cada Eucaristia, cruza a existência de cada um de nós, com poder para a transformar. Preparar a Páscoa é abrir-se à atualidade deste dom.

O próprio Jesus Cristo se entrega livremente ao Pai, por nós, por nosso amor. O desígnio salvífico do Pai celestial realizou-se com o dom livre e total do Filho Unigênito aos homens. “O Pai me ama porque dou a minha vida para de novo a retomar. Ninguém a tira de mim. Sou eu mesmo que a dou” (Jo.10,17-18).

Para os cristãos, o martírio de Cristo foi o grande marco para transformar o sentido das oferendas. Jesus Cristo é considerado o cordeiro de Deus, aquele que tira o pecado do mundo. Quando Cristo assume a sua morte na cruz, faz da sua vida o grande ofertório a Deus por toda a humanidade.

O estudo da gratuidade no cristianismo abarca toda uma prática judaica (dízimo, ofertas, esmolas, sacrifícios), porém afirmamos que para os judeus a Terra é a grande dádiva, ou grande promessa. Já no cristianismo, Jesus Cristo é a verdadeira dádiva e a grande promessa, a salvação. Este homem concretizou a gratuidade no combate às divisões injustas, que geram escravidão e na superação de todos os males que desumanizam a vida. Ele se encontra com uma variedade de rostos. Sua proximidade é com os mais sofridos, pobres, marginalizados e pecadores. Junto deles Jesus se torna o sacramento do amor, da gratuidade. Cristo rompe com a concepção enraizada na mente e na cultura dos homens e mulheres, que justificam as

mazelas da vida, como sendo algo concedido por Deus, em forma de castigo. Para tanto Ele: aproximou-se de doentes e possessos (Mt 8,16-17, Mc 1,32-34), criticou as muitas leis da pureza legal (Mt 23,23-25), saciou uma multidão de famintos (Mc 6,34-44), conviveu com o povo pobre da terra (Mt 5,3; Lc 6,20; Mt 11,25-26), exigiu em primeiro lugar a vivência do amor (Mc 1,16-20; Lc 5,1-11; Jo 1,35-49; Mt 9,9-10).

A dimensão da gratuidade de Jesus resume-se na Eucaristia. Ele é a Eucaristia. Sendo a Eucaristia a expressão máxima da vida de Jesus, amou a todos até o fim (Jo 13,1).

Em Mc 9,41, Jesus nos garante que toda dádiva consiste em dar e receber, “quem vos der a beber um copo de água, porque sois de Cristo, não ficará sem receber a sua recompensa”. As práticas dadivosas permeiam os rituais e as festas cristãs, cujo princípio encontra-se no amor, que é transformado em bênção e graça.

A bênção está sempre ligada à ação do bem, na ocasião da multiplicação dos pães (Mt 14,18; Mc 6,41), Jesus rezou a bênção. Portanto, a bênção traz a riqueza, riqueza esta que deve ser partilhada com todos. Segundo Frei Betto, este foi o momento central, original do apelo de Cristo para que todos pudessem usufruir da dádiva, ou melhor da bênção de Deus, não permitindo a fome sob nenhuma hipótese (Frei Betto. Curso fé e política. Goiânia, 20/09/03).

Segundo René Pache, somente pela graça de Deus poderemos ser salvos.

“La grâce ne peut être reçue que par la foi. Nous sommes gratuitement justifiés par la grâce..., les héritiers le sont par la foi, pour que ce soit par la grâce... Or, si c’est par grâce, ce n’est plus par les oeuvres; autrement

la grâce n'est plus une grâce" – A graça só pode ser recebida pela fé. Nós somos gratuitamente justificados pela fé... os herdeiros o são pela fé, para que seja pela graça. Então se é pela graça, não é mais pelas obras, senão a graça não seria mais uma graça" (Pache *et alii*, 1806, p. 298).

A vinda de Jesus Cristo mostra até onde pode ir a generosidade divina: a ponto de nos dar o seu próprio Filho (Rm 8,32). A fonte desse gesto inaudito é aquele misto de ternura, fidelidade e misericórdia pelo qual Javé se definia e ao qual o NT dará o nome específico de graça, *charis*. O augúrio da graça de Deus (quase sempre acompanhada de sua paz, sendo assim o grande augúrio semítico associado ao ideal tipicamente grego da *charis*) introduz quase todas as cartas apostólicas e mostra que, para os cristãos, ela é o dom por excelência, aquele que resume toda a ação de Deus e tudo aquilo que podemos augurar a nossos irmãos.

Na pessoa de Cristo "vieram-nos a graça e a verdade" (Jo 1,17), nós as vimos (1,14), e, com isso, temos conhecido a Deus no seu Filho único (1,18). Assim como temos conhecido que "Deus é amor" (Lc 4,8s), assim, ao ver Jesus Cristo, conhecemos que sua ação é graça (Tt 2,11; cf. 3,4). Embora a tradição evangélica comum aos Sinóticos não conheça o termo, está plenamente consciente da respectiva realidade. Para ela também, Jesus é o dom supremo do Pai (Mt 21,37), entregue por nós (26,28).

Se a graça de Deus é o segredo da Redenção, ela é também o segredo da maneira concreta pela qual cada cristão (Rm 12,6; Ef 6,7) e cada Igreja a recebem e vivem. As Igrejas da Macedônia receberam a graça da generosidade (2Cor 8,1s), os Filipenses receberam sua parte da graça do apostolado (Fp 1,7; cf. 2Tm 2,9), que explica toda a atividade de Paulo (Ef 1,5; cf. ICor 3,10; G1 1,15; Ef 3,2).

O que redobra a gratuidade da eleição são as condições concretas em que ela intervém. E um inimigo que Deus escolhe, é um condenado que ele agracia: “Quando estávamos ainda sem força, pecadores... inimigos de Deus”, impotentes para nos arrancarmos ao pecado, “Deus nos reconciliou consigo pela morte do seu Filho” (Rm 5,6-10). Onde havia proliferado o pecado, superabunda a graça (Rm 5,15-21); ela abre sem reserva a riqueza inesgotável da generosidade divina (Ef 1,7; 2,7) e a difunde sem conta (2Cor 4,15; 9,14). Uma vez que Deus entregou por nós o seu próprio Filho, como não nos iria dar toda a graça?.

A graça de Deus “não é estéril” (1Cor 15,10). Por ser a graça princípio de transformação e de ação, ela exige uma constante colaboração. “Investidos desse ministério, não fraquejamos” (4,1), sempre atentos a “obedecer à graça” (1,12) e a “corresponder-lhe” (Rm 15,15; cf. Fm 2,12s). A graça jamais falta, ela sempre “basta”, mesmo na pior aflição, pois é então que se evidencia seu poder (2Cor 12,9).

A graça é assim o nascimento para uma existência nova (Jo 3,3), a do Espírito que anima os filhos de Deus (Rm 8,14-17). Essa nova existência é muitas vezes descrita por Paulo mediante categorias jurídicas, que querem marcar a realidade do regime cristão instituído pela graça. O cristão é “chamado na graça” (Gl 1,6), “estabelecido na graça” (Rm 5,2), vive sob o seu reino (5,21; 6,14). Mas essa existência não é somente um estado de fato cuja denominação jurídica fosse fixada por uma autoridade; é uma vida no mais pleno sentido da palavra, a vida dos que, “mortos que retornaram à vida”, vivem numa vida nova com o Cristo ressuscitado (Rm 6,4-8,11-13). Fazendo parte dum horizonte diferente, a experiência paulina vem nesse ponto a calhar

perfeitamente com a experiência joanina: a graça de Cristo é o dom da vida (Jo 5,26; 6,33; 17,2).

Essa experiência da vida é a do Espírito Santo. O regime da graça é o do Espírito (Rm 6,14; 7,6); o homem libertado do pecado dá frutos de santificação. O Espírito, que é o dom de Deus por excelência (At 8,20; 11,17), “atesta a nosso espírito” (Rm 8,16), por uma experiência indubitável, que a graça faz realmente de nós filhos de Deus, capazes de invocar a Deus como Pai: *Abba*. Esta é a justificação operada pela graça (Rm 3,23s). Descobrimo então na graça de Deus a fonte de todos os seus gestos, o cristão encontra diante dos homens a atitude exata, o orgulho autêntico, que não se gloria de ter o que quer que seja, mas de haver recebido tudo por graça, e antes de tudo a justiça. Orgulho e graça, duas palavras que Paulo gosta de aproximar (Rm 4,2; 5,2s; 2Cor 12,9; cf. Ef 1,6). Na graça de Deus o homem consegue ser ele mesmo.

Concluindo o estudo das dádivas nas diversas culturas religiosas, podemos afirmar que em pleno século XXI, as religiões mantêm o gesto de entrega de presentes como forma de agradar a Deus por graças obtidas. Oferendas e sacrifícios são formas de manter um ritual de ligação com a divindade a que se cultua. Essa relação não tem o aspecto simplesmente do toma lá, da cá. Não é uma simples barganha do fiel com Deus. Não podemos pensar que eles estão trocando benção pelo dinheiro ou o poder dos deuses por um prato de comida. Essa relação é um culto e faz do mundo, um mundo sagrado. Fazendo uso das palavras de Eliade, um mundo que tenha significado.

## **CAPITULO III – DÁDIVA E CONTRA-DÁDIVA NA PROCISSÃO DO FOGARÉU**

### **3.1- A Grande festa: Procissão do Fogaréu**

A Procissão do Fogaréu é uma das manifestações que marca a Semana Santa, na Cidade de Goiás. O evento é uma encenação, ao ar livre, da perseguição e prisão de Jesus Cristo. Os integrantes conhecidos como farricocos, conduzem archotes, em meio à escuridão, pelas ruas e becos da cidade. É uma liturgia que teria sido herança espanhola. O ponto alto da celebração é a procura por Jesus Cristo, na Igreja de São Francisco (que representa o Monte das Oliveiras), onde Cristo é preso, ao som do clarim.

A festa da procissão do fogaréu, segundo a bibliografia analisada, assim como a dádiva tem uma função primordial, a de estabelecer laços sociais. E é neste contexto que situamos a procissão do fogaréu: uma festa da

cultura e da religiosidade popular que promove aproximação social, sendo também, momento de trocas a partir do religioso.

O maior de todos os desafios é a ausência de documentos escritos sobre a procissão em si. Encontram-se alguns, que, geralmente, aparecem como um ponto inserido nos estudos folclóricos do Estado de Goiás. Portanto, grande parte das informações, aqui contidas, são parte da história oral.

Em Goiás<sup>8</sup>, não se sabe ao certo, quando a procissão do fogaréu começou a ser celebrada. O primeiro registro que se tem, foi quando houve a queda da matriz, e esta foi recuperada para as celebrações da semana santa, em 1745. Na época, o padre espanhol, João Perestrello de Vasconcelos Spindola, fundou em Goiás a Irmandade do Senhor dos Passos, revelando os rituais da terra natal, ano em que se celebra a primeira procissão dos penitentes. Desde então, a mesma faz parte do calendário paroquial da semana santa na Cidade de Goiás. O uso de tochas foi incorporado em 1966 pelo Padre Angelino Fernandez y Fernandez. Para tanto, o mesmo recorreu

---

<sup>8</sup> Cidade de Goiás, a antiga capital do Estado, surgiu com a chamada corrida do ouro. Foi fundada em 1727 por Bartolomeu Bueno da Silva Filho, com o nome de Arraial de Sant'Anna. Tornou-se Vila Boa de Goiás, em 1739, em homenagem a Bartolomeu Bueno e, ao mesmo tempo, aos índios Goyazes, seus primeiros habitantes. Na época, tomaram-se providências para a construção dos primeiros prédios públicos para criar condições de abrigar a administração local. Assim, foram edificadas, por exemplo, a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte e o Palácio Conde dos Arcos. Este, construído entre 1735 e 1759. Vila Boa de Goiás foi elevada a sede da capitania geral em 8 de novembro de 1749, quando separou-se da capitania de São Paulo. A vila tornou-se cidade em 17 de setembro de 1818 através da carta Régia de Dom João VI, com o nome de Cidade de Goiás, mas a publicação no correio Oficial só aconteceu exatamente um século depois, em 17/09/1918. Foi capital do Estado até 1937, quando se efetivou a mudança da sede do governo para Goiânia. A antiga capital teve seu tombamento na década de 50. Graças a esse esforço, desde então, tem podido preservar a singularidade de sua arquitetura e dos traços do período colonial. Hoje, a Cidade de Goiás é Patrimônio da Humanidade, um título que recebeu da Unesco em 27 de junho de 2001. Esta foi uma conquista de uma luta coordenada pelo Movimento Pró-Cidade da Cidade de Goiás Patrimônio da Humanidade. O processo envolveu um conjunto de órgãos e entidades e cumpriu um roteiro de ações, definidas no Dossiê de Goiás. Este documento que reuniu informações diversas sobre a antiga capital do Estado, da história à arquitetura, do meio ambiente à população e à cultura. As principais etapas do processo já foram cumpridas. Está prevista para novembro de 2001 a homologação da Unesco do referido título em Helsinque na Finlândia. O apogeu do calendário turístico da Cidade de Goiás acontece na Semana Santa, quando se celebra a Procissão do Fogaréu. A festa mistura religiosidade e folclore, uma tradição que se mantém há mais de dois séculos. O evento atrai as atenções do País (Lacerda, 1977).

ao Novo Testamento. Em Jo 18,3, temos: “Judas tomou um pelotão de soldados e alguns guardas, cedidos pelos sumos sacerdotes e fariseus, e dirigiu-se para lá com lanternas, tochas e armas”, documento único do evento, que justifica o uso de tochas. Em Sevilha, existe a procissão dos penitentes, mas, sem tochas. O diálogo da trama é baseado em Lc 22, 47-53 e em Mt 26, 47-56 (Entrevista: Dom Tomás Balduino).

A semana santa em Goiás, no século XIX, é descrita por Pohl. Portanto, segundo ele, a realização da procissão com tochas acontece na sexta-feira santa com a imagem do Senhor morto.

“A Semana Santa, por exemplo, figura entre as mais notáveis. Para assistir a essas solenidades religiosas vem gente de regiões longínquas, de até 30 léguas de distância. Na Quinta-Feira Santa o Governador e todos os funcionários reais preparam-se para a comunhão e assistem às cerimônias habituais. À tarde ele procede ao lava-pés de doze meninos. O altar-mor, onde está exposto o Santíssimo, cercado de muitas luzes, forma um grande palco, ornado com quadro da Santa Ceia. De ambos os lados se elevam dois aparadores em forma de pirâmide, sobre os quais se acham expostas baixela de prata, o que dá um aspecto faustoso, porém muito excêntrico, pois não se pode compreender facilmente o porque de ostentar na Casa de Deus utensílios mundanos como terrinas, açucareiros e outros. Seis soldados montam guarda a essas preciosidades. Faz-se um sermão sobre o lava-pés. Seguem-se, depois, as chamadas trevas e finalmente, um pouco mais tarde, um segundo sermão, que encerra as solenidades religiosas desse dia. Em regra geral, na sexta-feira da paixão todos usavam traje de luto na Igreja. Esse dia é muito respeitado e considerado como dia de jejum geral. Do Rio de Janeiro manda-se vir bacalhau que constitui a única iguaria desse dia. De dois púlpitos e de um altar lateral é a Paixão cantada por três padres, depois que são iniciadas as cerimônias de costume. Curioso é que nesse dia, por falta de paramentos de luto, os padres aparecem com solene casula vermelha, sendo essa falta tanto menos desculpável quando em todas as igrejas há excesso de alfaias de prata. À tarde é pronunciado outro sermão, havendo uma grande procissão à luz de tochas, a imagem em madeira do Senhor morto, em tamanho natural. Diante do esquife ia

uma menina representando Santa Verônica, a qual, de tempos em tempos, subia a uma cadeira e, entre cantos tristes, desfraldava um sudário, exibindo-o ao povo, que, nesse momento, caía de joelhos, representando todos os sinais de contrição. Também seguiam o esquife as imagens vestidas de luto de Santa Maria, e São José. Às onze horas da noite terminava a solenidade com um sermão. No Sábado da Aleluia não havia cerimônia alguma, a não ser habitual visita à igreja.

No Domingo de Páscoa havia uma procissão ao nascer do sol, seguida de missa e sermão, a que o Governador assistia em traje de gala, com brilhantes condecorações. Os demais condecorados apresentavam-se com grande pompa. As mulheres só apareciam na igreja com vestidos de seda cor-de-rosa e véus brancos. Todas as pessoas de distinção, eclesiásticas e leigas, dirigiam-se em seguida à sala de audiência do palácio para desejarem Feliz Páscoa ao Governador, com o que terminava a festa” (Pohl, 1976, p. 143).

A Procissão tem início entre 23:30h e meia noite, com a iluminação pública apagada e ao som de tambores, saindo da porta do Museu de arte sacra da Boa Morte, na praça principal. Segue rápida e desordenadamente até às escadarias da Igreja Nossa Senhora do Rosário, onde encontrarão a mesa da última ceia já dispersa. Daí, segue em direção à Igreja de São Francisco de Paula, que no ato simboliza o monte das oliveiras, onde se dá a prisão de Cristo, representado por um estandarte de linho pintado em duas faces pelo artista plástico Veiga Vale, no séc. XIX. Após a prisão, no pátio da Igreja, o Bispo Diocesano realiza uma homilia, único ato litúrgico e única participação direta da Igreja nesta cerimônia.

Durante a Procissão são cantadas três peças dos Motetos dos Passos, no início canta-se a peça *Exeamus*; na parada do Rosário apresenta-se a peça *Domine* e, após a prisão do Cristo, canta-se o *Pater*. Também aparece a fanfarra, com tambores tocando marchas rápidas. A fanfarra foi introduzida em 1965. Antes, em seu lugar havia toques esporádicos de uma

“buzina”, chifres de boi semelhantes a um berrante (Informações obtidas em entrevista com um farricoco no dia 16/04/2003). Segundo Deus e Silva:

“os farricocos representam os soldados romanos que buscam Jesus. Sua participação teatral em cortejos de Semana Santa reporta costumes da Idade Média. Os farricocos são homens cobertos com túnicas coloridas e trazem a cabeça encapuzada, só mostrando os olhos. Portam cornetas e rebenques, que seguem à frente da procissão para impor a disciplina e castigar os possíveis transgressores da ordem” (Deus e Silva, 2003, p. 28).

A cerimônia é rica em detalhes e beleza plástica. A escuridão, as tochas, a rapidez e os encapuzados, criam um clima medieval assustador e excitante de beleza ímpar. Durante toda a Procissão ocorre um único diálogo entre farricocos e o hospedeiro, que se dá na Igreja do Rosário:

- A quem procurais?
- A Jesus de Nazaré.
- Por que o procurais?
- Porque Ele é um falso profeta e se diz nosso Rei
- Um falso profeta? Mas não esteve Ele entre vós, curando os enfermos, dando vista aos cegos, ressuscitando os mortos e com seus ensinamentos guiando vossos passos pelos caminhos da vida?
- Mas Ele blasfemou, dizendo-se Filho de Deus e Rei de todos nós.
- Mas o seu reino não é deste mundo, é de um reino que está para vir, um reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, amor e paz.
- Mas onde está Jesus de Nazaré?
- Eu não sei! Andem pelas ruas e procurem-no entre os simples, entre os puros de coração, e entre os homens que o ouviram e descobrirão talvez um verdadeiro profeta, quem sabe o Filho de Deus (Boletim informativo semana santa de Goiás).

Depois da prisão de Cristo “a procissão segue no mesmo ritmo, numa representação tétrica da prisão de Cristo, percorrendo os lugares públicos para demonstrar a entrega do Mestre à sanha dos inimigos. Chegando à porta da Igreja da Boa Morte, termina a Procissão” (Lacerda, 1977, p. 79).

Ao reintegrar a Procissão nas celebrações da Semana Santa em Goiás (1965), a procissão começou apenas com três farricocos. Com a evolução da cidade o espetáculo foi crescendo e sofrendo algumas adaptações. Os farricocos passaram de três para quinze, depois trinta e hoje são quarenta. Suas roupas foram baseadas na Irmandade de Sevilha e, os moldes foram confeccionados pela pintora goiana, Goiandira do Couto. As roupas são de cores vivas, para os farricocos se destacarem no meio da multidão. Apenas um farricoco veste-se de branco e segura o estandarte durante a procissão.

### **3.2- A Procissão do Fogaréu sob o olhar dos católicos vilaboenses**

Nosso trabalho de campo, primeiro focalizou-se nas lideranças religiosas e da OVAT, com apenas uma entrevista com um farricoco. Portanto, as análises contidas nesta parte, referem-se aos fiéis católicos da cidade de Goiás. Entrevistamos 77 pessoas, homens e mulheres de nível escolar secundário, graduados e pós-graduados. O trabalho foi realizado ao final da celebração eucarística do domingo dia 18/01/2004 às 10:30 horas.

Queremos deixar bem claro para o leitor que há seqüência de procissões e celebrações, em torno da Paixão, não só na cidade de Goiás, assim como em quase todas as cidades católicas brasileiras, a começar pelo Domingo de Ramos, que narra a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém,

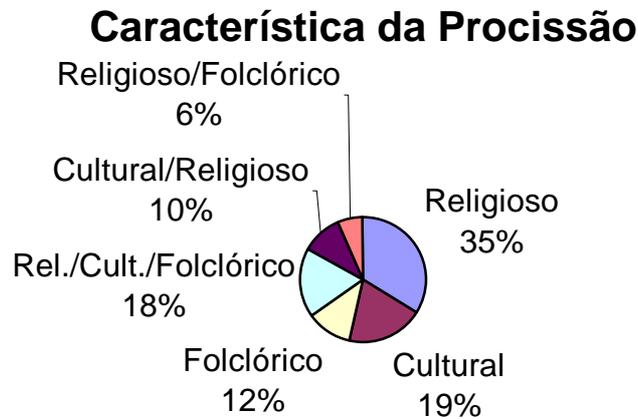
passando pela sua prisão, crucificação, até a Ressurreição. No entanto, em Goiás, a procissão do fogaréu, a qual narra a subida de Jesus ao Calvário, que se realiza na Quarta-feira Santa e, que é o nosso objeto de pesquisa, apenas esta sofre influência política econômica. Daí então, alguns questionamentos pelas diferenças e semelhanças que apresentam, dentro um “sistema de comunicação”, a partir do qual se elabora diferentes narrativas sobre como devem ser definidas as relações entre as pessoas de fé e turistas, entre os “de fora” e os “de dentro”, a partir de sua inserção no ritual. Tal inserção dependerá do sentido dado ao objeto religioso, uma vez que a Semana Santa é, além de um momento religioso, um momento turístico.

A religião e a festa são uma reunião oportuna para a sociedade ser pensada idealmente, então, os eventos em torno da procissão do fogaréu, expressam as culturas em foco, da tradição local e do fenômeno turístico e do patrimônio cultural, articulando-se simbolicamente aquilo que vivem concretamente e diariamente.

Segundo o resultado do trabalho de campo, o caráter da procissão é o religioso. Poderíamos aqui fazer uso das palavras de Durkheim:

“o olhar estabelece relações. (...) O caráter sagrado que é imanente à cerimônia inteira encontra-se naturalmente na pessoa daqueles que dela participam de alguma forma. É por isso que à vista das coisas sagradas é, em alguns casos, proibida aos profanos” (Durkheim, 1989, p. 368).

Vejamos o resultado:



Percebe-se aqui a primeira diferença, quanto o caráter do evento. Se apreciado pelos cristãos é religioso, no olhar da OVAT folclórico. Não estamos aqui negando os aspectos folclóricos da procissão, apenas seu caráter predominante. Uma vez que, segundo Megale “o fato folclórico, como expressão da experiência popular, é sempre atual, pois encontra-se em constante renovação. (...) O folclore é o retrato vivo dos sentimentos populares e das reações do povo ante as transformações sociais” (Megale, 2000, p, 16 e 17). É importante perceber, que aos olhos da OVAT é um evento folclórico, já para os fiéis predomina o caráter religioso.

Outro ponto que merece destaque é quanto ao objetivo da procissão, 66% dos fiéis entrevistados afirmam que o único objetivo da procissão é passar uma mensagem religiosa. Para a OVAT, não existe preocupação em transmitir algo de religioso, o objetivo do evento é manter vivas as tradições vilaboenses e atrair turistas.

A dualidade do evento, aos nossos olhos, parte do desconhecimento por parte da população local, do órgão responsável pela organização do mesmo. Dos 77 entrevistados, apenas 30% afirmam ser a OVAT responsável

pela organização do evento. Se computadorizarmos os 31% que acreditam ser a Igreja, a responsável, os 33% que desconhece e os 6% que garantem ser a OVAT juntamente com a Igreja, 70% desconhece a não participação direta da Igreja no evento.

Analisando o caráter e o objetivo da procissão e sua dualidade acerca dos olhares, pode-se afirmar que não se “vende” a procissão isolada. A mesma é um elemento do mundo sagrado tornando-se atraente aos crentes e não-crentes a partir do momento que é inserida no mundo profano. Daí o papel da OVAT: apropriar-se de elemento da religião como recurso para o desenvolvimento de atividade turística, que apesar da complexidade de se envolver componentes aparentemente antagônicos como realidade e lazer, é passível de reflexão. Para que o fenômeno turístico ocorra é imprescindível a presença da motivação, geralmente vinculada às características culturais marcantes nas sociedades, entre elas a religiosidade.

Para este momento de religiosidade e lazer, as pessoas acabam buscando um espaço alternativo, longe de seu cotidiano, quebrando as barreiras de sua consciência limitada aos hábitos cíclicos do dia-a-dia, constituindo-se assim como um momento múltiplo de fuga e re-ligação.

Segundo Abumanssur:

“nas procissões católicas, cuja tradição remonta ao período medieval, o corpo sacerdotal sempre se empenhou em controlar a desmesura popular que pode ocorrer nessas ocasiões. São proibições, regras, ordenamento contra o que se consideram abusos, indecências, escândalos, afirmando simbolicamente a pretensão eclesiástica de ordenar o mundo e as relações sociais. Para manter a ordem, no que se tinha por desordem, a Igreja se esmera em organizar o povo em pelotões hierárquicos, fixa os cânticos, as ladainhas, o percurso e as paradas, comanda a movimentação. Contudo, o entusiasmo popular sempre encontra fissuras para se manifestar” (Vilhena *apud* Abumanssur, 2003, p, 21).

Portanto, o evento em sua dimensão religiosa é um fenômeno religioso que traz em si a complexidade do próprio campo onde se insere. Silveira afirma que “os fenômenos agônicos/tradicionais são desconstruídos na intensa mobilidade de peregrinos e visitantes, na voracidade do “olhar” do turista, submergindo a religiosidade na dimensão do divertimento” (Silveira *apud* Abumanssur, 2003, p, 78).

Neste contexto pode-se afirmar que a procissão do fogaréu atrai turistas e peregrinos. Uma vez que o peregrino é aquele que associa a caminhada à busca de satisfação e conforto espiritual, acompanhada na maioria das vezes de sofrimento físico, que representa a limpeza do corpo recipiente para a ocupação de uma força sobrenatural. Identifica-se os peregrinos naqueles e naquelas que não medem sacrifícios para acompanhar a procissão, vivenciando o sofrimento e a gratuidade de Cristo. É possível identificar o peregrino como um agente consumidor do sagrado enquanto o turista um cliente usuário da religião.

O turista difere do peregrino principalmente no que se refere à motivação, ou seja, as relações de dádiva e as relações capitalistas. O peregrino é movido pela busca da satisfação e conforto espiritual, com a esperança de aumentar sua santidade pessoal, obtenção de bênçãos e curas especiais, enquanto o turista busca o bem estar, a satisfação de lazer. Portanto, a procissão por si só não é tão atrativa, ou só atrairia os peregrinos. Justificando assim a resposta de 45% dos entrevistados. Para estes, a quantidade de visitantes na cidade de Goiás durante a Semana Santa se deve aos eventos sagrados e profanos realizados paralelamente. Apenas 23% afirmam ser a procissão a maior atração.

### **3.3- A teoria de Mauss e a Procissão do Fogaréu**

Aplicando a teoria da dádiva na procissão do fogaréu, um evento cultural, religioso e folclórico, percebe-se um constante dar e receber por meio da constituição da vida social. Portanto, os aspectos religiosos e econômicos devem ser tratados igualmente a fundo. A natureza religiosa das pessoas envolvidas e das coisas trocadas não é indiferentes, à natureza dos contratos, nem tão pouco os valores que lhes são atribuídos. Pode-se definir este tipo de relação como uma estrutura de reciprocidade que transcende os atos de troca, nos quais a dádiva remete à sua retribuição.

Na procissão em si, a dádiva perpassa o mundo material, visto que o sacrifício, a oferenda, constituem em si a expressão máxima da dialéctica da dádiva e contra-dádiva. Portanto, as relações de dádiva no evento, procissão do fogaréu está diretamente ligada aos “bens simbólicos”. Segundo Bourdieu bens simbólicos “são as trocas, ou transações nos mercados de bens culturais ou religiosos, etc. (...) os bens simbólicos são espontaneamente alocados, pelas dicotomias comuns (material/espiritual, corpo/espírito etc)” (Bourdieu, 1997, p. 157). Bourdieu classifica como “economia da oferenda” o tipo de transação que se instaura entre a Igreja e os fiéis e os trabalhos sobre a economia de bens culturais.

“Na economia da oferenda, a troca se transfigura em oblação de si a uma espécie de entidade transcendente. Na maior parte das sociedades, não se oferecem materiais brutos à divindade, como ouro, por exemplo, e sim trabalhado. O esforço de transformar a coisa bruta em objeto belo, em

estátua, faz parte do trabalho de eufemização da relação econômica” (Bourdieu, 1997 p. 158-185).

Portanto, a ação gratuita de Jesus é uma ação libertadora, que devolve o direito à vida. Segundo, as dádivas humanas além das trocas materiais e afetivas, buscam conquistar a vida pós-morte, ou seja, o Reino de Deus. Para tanto, precisam santificar suas dádivas pela graça divina. Segundo Mauss:

(...) direitos e deveres, que se mostram simétricos dão vazão à circulação de dádivas entre os diversos grupos. Tudo circula, as dádivas circulam, mas na realidade, o que está em jogo são as alianças espirituais. Trocam-se matérias espirituais por meio das dádivas. Os homens estão ligados espiritualmente a seus bens que, quando passados a outrem, estabelecem ligação espiritual com o doador. E, neste sentido, misturam-se doadores e beneficiários, homens, coisas e matéria espiritual” (Mauss, 1974, p. 53)

Neste contexto, os farricocos, ou penitentes, assumem seu caráter de sacralidade em busca da bênção. Assim, a procissão tem um significado ímpar para a cultura popular de Goiás, baseada na fé cristã. Partindo deste princípio seria possível afirmar nossa hipótese. Tomando o texto bíblico, Jesus tomou o pão deu graças e partiu, dizendo “isto é o meu corpo que é dado por vós”, o mesmo fez com o vinho: “este é meu sangue que é dado por vós” (Mt 26,26-28). Podemos afirmar que a maior dádiva já realizada na humanidade, para os cristãos, é a entrega total de Jesus Cristo para a purificação e salvação desta mesma humanidade. Portanto, em virtude de tão grande doação, cabe ao fiel manter uma relação gratuita para com Deus. Na visão de Marcel Mauss (1974) a dádiva não é antes de tudo um sistema econômico, mas um sistema social das relações de pessoa a pessoa e das pessoas para com as divindades.

Segundo essa teoria, a dádiva está presente em todas as partes da sociedade, tanto nas modernas, como nas mais tradicionais. Desta forma, ela constitui um sistema social genuíno, com especificidades próprias e diferentes dos outros sistemas existentes na sociedade. Portanto, mesmo hoje, a procissão do fogaréu, com suas transformações, estaria vinculada a um sistema de dádiva. Pois, a mesma propicia um vínculo social muito amplo. Não isolada, uma vez que as festividades que ocorrem paralelamente e em função da mesma, causam uma aproximação social maior.

Portanto, a ação dos farricocos, de representar um ato de gratuidade e, ao mesmo tempo, de penitentes, entra nessa lógica na medida em que, uma conquista para o coletivo pode vir a aumentar a solidariedade entre os indivíduos. Essa solidariedade cria um vínculo entre eles, no momento em que ela passa a ser o que circula entre os atores e, finalmente, esse vínculo é o que impulsiona e dá a continuidade para o ciclo do dar-receber-retribuir.

Neste contexto a crença religiosa serve, enquanto um modelo de ação no mundo, como *ethos*. Daí, a procissão do fogaréu, ser um elemento de identidade cultural de Goiás.

As afirmações de Mauss situam a dádiva num contexto cultural simbólico religioso, sendo seu objetivo permitir a passagem do mundo real, da utilidade, ao mundo da intimidade. Assim sendo, a dádiva entraria na idéia de desafio. Pois, o ser humano, interessado e desinteressado lança-se numa atmosfera de mistério, surpresa e incerteza, aguardando o contra-dom, para assim, recomeçar o ciclo. Segundo Godbout, “a verdadeira dádiva é um gesto socialmente espontâneo, um movimento impossível de captar uma obrigação

que o doador dá a si mesmo, mas uma obrigação interna, imanente” (Godbout, 1998, p. 47).

A partir dessas considerações, podemos afirmar que a procissão do fogaréu na cidade de Goiás traz uma narrativa em que predomina uma visão de mundo caracterizada pela religiosidade tradicional. A procissão é um ritual que, narrando um texto bíblico, superpõe, através de sua representação dramática, uma tradição vivida e definida localmente. Mais do que simplesmente falar da Paixão e morte do filho de Deus, ela vincula-se à tradição, evocando e afirmando preceitos morais e uma visão do seu mundo social que serão fundamentais na ordenação de suas relações. Podemos visualizar no período das celebrações da Paixão, tomando como referência principal a Procissão do Fogaréu, algumas das formas como se expressa, nesta sociedade, a articulação entre estes três elementos, o turismo, o patrimônio e a religião.

É interessante, entre outras coisas, observar que a relação de reciprocidade com Deus guarda uma diferença fundamental da relação com os seres humanos. Na relação com os seres humanos a retribuição é na medida da oferta, ou como no *Potlatch* (Mauss, 1974), pode ser maior para garantir um status, na relação com Deus a oferta d’Ele é muito maior que a retribuição do homem, pois Deus é infinito.

Pelos depoimentos dos farricocos, ao Jornal “O Popular” (07/04/2004), a experiência religiosa de Goiás é marcada por uma relação de reciprocidade, no sentido maussiano do termo, para além do sentido simplesmente utilitário. “É como se sentisse a cada ano o peso da fé” (Joaquim Nabor).

A relação entre o santo e o devoto é explícita no significado cosmológico das festas, sabemos que as festas são parte de um sistema de reciprocidade com as divindades do cosmos construído socialmente pelos seres humanos. Estes estabelecem uma relação de prestação e contraprestação, expressos na relação entre promessa e milagre, entre pedido e proteção, etc.

De uma forma ou de outra, turismo, religião e patrimônio cultural são mecanismos sociais e simbólicos que colocam o ser humano diante de si mesmo, e o fazem numa atitude de um profundo defrontar-se com o outro, seja este outro ser humano, uma obra de arte ou o transcendente. Portanto, vale a pena investigar manifestações culturais ou religiosas, populares ou eruditas, não em sua existência específica, mas em sua existência em relação. Assim, pode-se pensar em estudar o catolicismo popular, ou em estudá-lo em sua relação com o turismo. Da mesma forma pode-se pensar em estudar qualquer religião em si mesma, ou em estudá-las em relação com dimensões da economia, política e da indústria cultural, ou mesmo suas articulações com outras formas religiosas.

Trazendo a procissão do fogaréu para o âmbito da modernidade, percebe-se que toda esta participação religiosa, cristã, não para a cultura popular, choca-se com os interesses capitalistas, justificando a presença da dádiva e da contra-dádiva, durante a semana santa na cidade de Goiás. A criação da OVAT em 1964, tinha por objetivo resgatar as tradições religiosas da cidade. Portanto, esta organização, vai, aos poucos, ganhando autonomia, desligando-se da Igreja local. Hoje, mesmo que a procissão do fogaréu faça parte do calendário paroquial, a única participação direta da Igreja é a homilia

presidida pelo Bispo no ato da prisão de Cristo. E segundo o presidente da OVAT, “a procissão é um evento folclórico, sem se preocupar com o religioso. Toda a reestruturação do evento, busca preservar e divulgar suas tradições culturais e fortalecer o turismo” (Entrevista 26/07/03). Contudo, se tomarmos a fala dos entrevistados, crentes e não-crentes, percebe-se que as diferenças são frutos dos olhares.

Quanto aos interesses econômicos, mesmo que religião e economia sejam uma mistura difícil de compreender, nunca foram inimigos e salta cada vez mais aos nossos olhos. Ao analisar os motivos do *kula*, Mauss conclui: “concorrência, rivalidade, ostentação e procura de grandeza e de lucro são motivos diversos que estão por baixo de todos os atos de troca” (Mauss, 1974, p. 85). Portanto, a procissão do fogaréu entra na lógica da dádiva enquanto fato social total. Essa grande festa seria um complexo econômico e moral que tem, simultaneamente, seu lado místico, religioso e mágico.

Não seria justo, nem ético de nossa parte simplesmente comprovar nossa hipótese, deixando de lado questões tão pertinentes como esta. Todavia, estudos comprovam que a introdução da moeda e o sistema capitalista têm influenciado de forma considerável as relações de dádiva, visto que a cultura da modernidade globalizada privilegia o crescimento ilimitado e a acumulação infinita de riquezas, para o bem daqueles que conseguirem apossar-se delas. Esta tendência traduz-se no crescimento e aprofundamento da exclusão de contingentes humanos cada vez maiores, na destruição do nosso planeta e em deformações e desvios aos corações e à psique das pessoas. Por isso, desejamos refletir sobre as contribuições destas referências para o fortalecimento de práticas sociais e educativas, situando-as

como espaços de construção de uma cultura solidária sustentada nos valores humanos de reciprocidade, cooperação, compaixão, respeito à diversidade, complementariedade e comunidade, como elementos constitutivos da democracia que almejamos.

Dentro do paradigma da dádiva cabe-nos, analisar o evento e suas transformações no contexto da dádiva moderna a partir de Godelier, que analisa o valor dos objetos e/ou coisas que se dão.

Maurice Godelier (1996) analisa as coisas que se dão ou aquelas que se vendem a partir das coisas que não se dão ou não se vendem, das coisas que se guardam e que se devem guardar, entre as quais objetos sagrados aparecem em primeiro lugar.

### **3.4- A sociabilidade da Procissão do Fogaréu**

Mauss, no Ensaio sobre a Dádiva (1974), demonstra a sempre atualizada tentativa social de troca entre iguais que vão se tornando diferentes, enquanto exercitam a reciprocidade e, ao mesmo tempo, a afirmação social de cada indivíduo. A reciprocidade/afirmação é parte básica do mecanismo fundante da sociabilidade humana. Os seus modos de realização vão do “potlatch” primitivo a rituais sociais modernos: festas, reuniões sociais, troca de presentes, homenagens. Entretanto, no dinamismo das relações sociais, o terreno da sociabilidade também propicia encontros que podem gerar outras formas, mais espontâneas, de convivência, como a

camaradagem e a amizade, e aí, sim, retornamos, ainda que pontualmente, à sociabilidade.

Ao investigar a circulação de riquezas, tributos e matéria espiritual a partir da procissão do fogaréu percebe-se que os direitos e deveres, que se mostram simétricos e contrários, dão vazão à circulação de dádivas entre os diversos grupos. Mesmo englobando todos os eventos que ocorrem em torno da procissão do fogaréu, que poderiam ser considerados um momento de mercado, há um espaço de reciprocidade. Visto que a consolidação de um espaço de sociabilidade, marcado por características como: interesse e desinteresse, gratuidade e retorno, liberdade e obrigação, fazem parte do horizonte da dádiva.

A dádiva não possui uma localização, ela surge na relação das pessoas com as coisas. Não existe necessariamente, hora e local para o surgimento da dádiva. Ela é relacional, contextual e imprevisível. Talvez existam momentos propícios, mas a imprevisibilidade e o mistério caracterizam a própria dádiva. Portanto durante todas as festividades, há uma troca constante através do relacionamento humano que promove o laço social.

A valorização das dimensões não materiais da vida social é a idéia-força que fundamenta os valores capazes de fortalecer os vínculos sociais. A idéia de que as sociedades não podem ser pautadas apenas sobre seus valores materiais, mas também sobre uma série de valores éticos e morais, afetivos e lúdicos, evidencia-se a criação de uma nova subjetividade que amplia a noção de necessidade para além da esfera produtiva. Segundo Caillé o paradigma da dádiva repousa na idéia de:

“Qualquer prestação de bens ou serviços efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social. Na relação da dádiva, o vínculo é mais importante que o bem, tal perspectiva remete ao valor de vínculo uma importância maior do que o valor de uso ou o valor de troca” (Caillé, 2002, p. 192).

Com efeito, neste contexto, as formas de convivência são identificadas entre os vários grupos organizativos e participativos, que se apóiam no evento procissão do fogaréu.

### **3.5 - A procissão do fogaréu e a dádiva moderna**

No primeiro capítulo já nos referimos a esta questão. Agora, cabe-nos inserir as transformações sofridas pela procissão do fogaréu dentro desta mesma teoria.

Diante das pesquisas realizadas, podemos afirmar que este é um ponto que tem a ver com o feito de que a troca de mercadorias estabelece uma relação entre os objetos trocados, enquanto que a troca de presentes estabelece uma relação entre os sujeitos. Enquanto a troca de bens é um processo de formação de preço, um sistema de compra e venda, a troca de dádivas não é nada disso. A última é um intercâmbio de objetos inalienáveis entre pessoas que se encontram em um estado de dependência recíproca que estabelece uma relação quantitativa entre os atores da transação.

Mauss nos afirma que as sociedades exóticas não parecem ser destituídas de mercados econômicos, mas nelas a dádiva, aplicada ao comportamento econômico, vai muito além da percepção do economista que

não consegue perceber a essência da doação. O sistema da dádiva na economia moderna dá lugar ao sistema industrial. Onde ela existiu ou ainda existe, a dádiva complementa o mercado na medida em que opera onde o último está ausente, fornecendo “a cada indivíduo incentivos pessoais para colaborarem no padrão das trocas” (Mauss, 1974, p. 4).

Godelier em “O enigma do Dom” (1996) mostra que é totalmente possível dar um objeto e ao mesmo tempo guardá-lo. O que é dado é o direito de usá-lo para outros dons, o que é guardado é a propriedade, inalienável. Mas ainda é preciso explicar por que esta regra de direito se aplica aos objetos preciosos que se podem dar e não aos objetos sagrados que se devem guardar. A coisa se esclarece quando emerge o que está escondido no objeto, o imaginário associado ao poder.

Godelier explica a distinção entre objeto precioso (que se dá) e sagrado (que se guarda). Reduzida a troca a regra de direito, realizariam os objetos sagrados e inalienáveis “a síntese do real com o imaginário que compõem o ser social do homem”. E revela-se, portanto, que toda sociedade encerra dois conjuntos de realidades: algumas, subtraídas às trocas, aos dons, ao mercado, constituem os vários pontos fixos necessários para que as outras circulem. E é precisamente a redefinição das referências fundamentais do fato social que preciso dar para viver.

“Esta demanda se “modernizou”. Seja laica ou confessional, ela tornou-se “mediática” e “burocrática”. Ela utiliza a mídia para sensibilizar a opinião, emocionar, tocar, fazer apelo à generosidade de cada um, à solidariedade que deveria reinar em uma humanidade abstrata, situada além das diferenças de cultura, de classe ou de casta, de língua, de identidade. Em suma, não é mais apenas o sofrimento dos próximos, é todo o sofrimento do mundo que solicita nossas dádivas, nossa generosidade. É claro que, nessas condições, não é mais questão de dar

a alguém que se conhece e menos ainda de esperar algo mais que um reconhecimento que nunca será recebido pessoalmente. O dom tornou-se um ato que liga sujeitos abstratos, um doador que ama a humanidade e um donatário que encarna por alguns meses, o tempo de uma campanha de donativos, a miséria do mundo. Estamos longe do que acontecia ainda ontem em nossas sociedades industriais e urbanizadas” (Godelier, 2001, p. 12).

Então, o dom estava espremido entre duas potências, a do mercado e a do Estado. O mercado seja do trabalho, seja de bens ou de serviços é o lugar das relações de interesses, da contabilidade e do cálculo. Do Estado é o espaço das relações interpessoais de obediência e de respeito à lei. O dom continuava, assim, a ser praticado entre pessoas "próximas", entre parentes, entre amigos. Ao mesmo tempo conseqüência e testemunha das relações que os ligavam e que impunham obrigações recíprocas que as trocas de dons expressavam, de dons feitos sem "contar" e, sobretudo, sem esperar um retorno. Pois aquilo que marcava e continua a marcar o dom entre próximos não é a ausência de obrigações, é a ausência de "cálculo".

Diante da tese de Godelier, parece-nos evidente a seguinte hipótese: não há sociedade, não há identidade que atravesse o tempo e sirva de base tanto para os indivíduos quanto para os grupos que compõem uma sociedade se não existirem pontos fixos, realidades subtraídas (provisória mas duravelmente) às trocas de dons ou às trocas mercantis. Quais são estas realidades? Trata-se somente dos objetos sagrados presentes em todas as religiões? Não haveria uma relação geral entre o poder político e algo que é chamado de sagrado, e isto até mesmo nas sociedades laicas, onde o poder não emana dos deuses, mas dos próprios homens que as fundaram, dando-lhe uma Constituição? Mas o que há em um objeto sagrado? Quem o "deu"?

Enfim, toda a análise deslocou-se das coisas que se dão para aquelas que se guardam, e nesse movimento vimos esclarecida a natureza desta coisa tão familiar que parece ameaçar a prática do dom e penetrar no domínio do sagrado apenas para profaná-lo e destruí-lo: o dinheiro.

Portanto, a laicização da procissão, juntamente com o crescimento econômico da Cidade de Goiás, transformaram o espírito da dádiva numa espécie de mercado, na qual continua o drama da entrega do Dom por parte de Cristo, mas o evento é antes de tudo, para a cultura burguesa, uma arma que fortalece a economia local. Por isso, torna-se necessário cada vez mais, despertar seus aspectos folclóricos e medievalescos, atraindo assim turistas deste imenso Brasil, até os não brasileiros. Fazendo uso das palavras de Bataille, “toda vez que o sentido de um debate depende do valor fundamental da palavra *útil*, [...] é possível afirmar que o debate é necessariamente falseado e que a questão fundamental é eludida” (Bataille, 1975, p.27).

Também Bourdieu, afirma:

(...) “as novas forças econômicas têm como efeito secundário destruir ou enfraquecer todos os “coletivos”, da família aos sindicatos, dissolver todos os laços de solidariedade, especialmente aqueles construídos contra a lógica bárbara do lucro puro, como as associações de ajuda mútua etc” (Bourdieu, 2002, p. 66).

A dádiva implica um relacionamento humano que caracterizou grande parte das articulações sociais em épocas que precederam a introdução da moeda. Com a difusão de relações monetárias, esses outros processos sociais, sobretudo a dádiva, são substituídos pelo processo aparentemente mais “simples” da compra e venda. E é nesta dinâmica de mercado que encontramos a procissão do fogaréu. Esta é uma mercadoria que deve ser

cada vez mais polida, para ser vendida aos turistas. Não se vende a procissão isolada, se vendem shows, peças teatrais, noitadas dançantes, etc. Ambiente que se diferencia daquela semana santa descrita por Pohl. O recolhimento e a intensificação do sagrado, são aspectos secundários. O importante é o número de reservas nos hotéis, o número de turistas, enfim a arrecadação monetária final.

Outra implicação dessa novidade (aliás bastante antiga) é que, ao se introduzir o relacionamento monetário, a relação humana implicada numa troca que se conclui nela mesma, quase se fecha: deu, recebeu, acabou. Nenhuma implicação recíproca ulterior entre os personagens do evento continua a subsistir uma vez realizada a compra com o respectivo pagamento. Já paguei pelo que recebi, nada mais devo. Essa é a linguagem do mercado. Ou seja: neste processo a relação humana é o oposto da dádiva que sempre estabelece relações duradouras entre as pessoas, deixando algo da alma humana quase que pregado nos objetos que serviram para realizar o ciclo de dar, receber, retribuir. Um ciclo que se repete, dando continuidade às relações humanas expressadas nos dons, conforme a ampla análise e exemplificação que se encontram no clássico texto de Mauss, "*Essai sur le don*" (1924).

Diante desta afirmação, torna-se visível o paradoxo da dádiva e contra-dádiva. Ao mesmo tempo que o mercado se apresenta como o tudo, sua lógica por si mesma não sustenta a condição relacional do ser humano. Por causa disso, no mundo do mercado e do estado, encontramos o "sistema invisível da dádiva", como se exprime o subtítulo de um item do mesmo Prólogo. Vale a pena rever então, nas palavras dos mesmos autores, o quadro institucional que assim se formou:

“os principais campos da socialidade primária são o parentesco, a aliança, a vizinhança, a associação, a amizade e a camaradagem. Por outro lado, pertencem à esfera da socialidade secundária os campos do teológico-político, da guerra e do intercâmbio mercantil. Se nos reportarmos às quatro esferas distinguidas na primeira parte, as do Estado e do mercado pertencem à socialidade secundária, a esfera doméstica, à socialidade primária, e a esfera da dívida entre estranhos pertence simultaneamente às socialidades primária e secundária” (Godbout e Caillé, 1999, p.163).

Não será inútil mencionar quais os papéis das pessoas em nossa sociedade, onde suas relações são, às vezes, diretas (dívida, por exemplo), mas na maioria das vezes indiretas (no mercado, no estado). Nem que seja por um certo prurido de consistência, mas sobretudo, para inserir os vários papéis das pessoas na sociedade de mercado em que vivemos, será útil lembrar uma breve síntese dos nossos autores nas seguintes palavras:

“aqui, a dívida serve para lembrar a todo indivíduo que ele é único nessa rede pessoal, que ele se situa numa rede formada de seres, únicos uns para os outros, ao passo que, nas organizações onde trabalha junto aos comerciantes com quem negocia, desempenham-se papéis intercambiáveis” (Godbout e Caillé, 1999, p. 171).

Ainda segundo estes autores:

“o papel da dívida moderna é mais profunda e individualmente pessoal que o mercado e o estado. Isso vale ainda mais para a dívida "primitiva", que funcionava diversamente, estando os sujeitos inseridos mais sistematicamente na comunidade, onde as dívidas eram eventos públicos e se praticavam entre grupos” (Godbout e Caillé, 1999, p. 172).

Durkheim analisa a sociedade dentro desta mesma lógica, no seu estudo sobre solidariedade orgânica e solidariedade mecânica. Na visão de Durkheim, a sociedade busca tornar-se coesa através de mecanismos os quais ele denominou de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica.

Ambas solidariedades estão sujeitas a uma consciência coletiva e à divisão social do trabalho.

“O estudo da solidariedade pertence, pois, ao domínio da sociologia. É um fato social que só pode ser bem conhecido por intermédio de seus efeitos sociais. (...) De fato é certo que a solidariedade, ao mesmo tempo que é, antes de mais nada, um fato social, depende de nosso organismo” (Durkheim, 1999, p, 34).

A solidariedade social, porém, é um fenômeno totalmente moral, que, por si, não se presta à observação exata, nem, sobretudo, à medida. Para proceder tanto a essa classificação quanto a essa comparação, é necessário, portanto, substituir o fato interno que nos escapa por um fato externo que o simbolize e estudar o primeiro através do segundo. Esse fato visível é o direito (Durkheim, 1999, p.31).

Neste intuito, Durkheim estabelece que, o direito e suas formas jurídicas, se forem observados cientificamente, fornecerão os subsídios necessários para a compreensão dos fenômenos sociais, que ele pretende estudar. De fato, segundo suas próprias palavras: "a vida social, onde quer que exista de maneira duradoura, tende inevitavelmente a tomar uma forma definida e a se organizar, e o direito nada mais é que essa organização no que ela tem de mais estável" (Durkheim,1999, p. 31-32).

Segundo Durkheim, as sociedades primitivas são caracterizadas pela solidariedade mecânica e as sociedades desenvolvidas são caracterizadas pela solidariedade orgânica. O que Durkheim afirma também, é o processo de transformação social, no qual a solidariedade mecânica vai dando lugar, progressivamente, à solidariedade orgânica. Essa mudança vai acontecendo com a preponderância da divisão de trabalho, onde-se criam individualidades,

juntamente com a dependência mútua entre os indivíduos. A dependência mútua vem dar lugar às relações homogêneas, no momento em que os indivíduos se assemelham na maneira de agir, pensar e sentir, sendo isto consequência da acentuada divisão do trabalho.

Na solidariedade mecânica, as relações entre os indivíduos são automáticas, mecânicas, pela inexistência acentuada de uma divisão do trabalho. Este fato acaba por sufocar as consciências particulares, sobressaindo então a consciência coletiva. Na solidariedade mecânica, portanto, torna-se forte a consciência coletiva e frágil à consciência individual. Cria-se, como diz Durkheim, uma solidariedade social decorrente de um certo número de estados de consciência comuns a todos os membros da mesma sociedade. O modelo de solidariedade mecânica, a fim de deixar clara a sua autoridade, faz uso do direito repressivo, que traz penalidades aos que se negam a aceitar as restrições impostas pela consciência coletiva, também chamada de consciência comum. Dotada de uma concepção contrária à solidariedade mecânica, a solidariedade orgânica fortalece a consciência individual, através da presença marcante da divisão do trabalho, enfraquecendo conseqüentemente a consciência coletiva. Vê-se aí uma pluralidade de consciências individuais acentuadas pela divisão do trabalho, mostrando que essa modalidade de solidariedade é formada pelas diferenças dos indivíduos, fazendo com que estes se tornem unidos por estas mesmas diferenças. O direito cooperativo ou restitutivo é a "arma" adotada pela solidariedade orgânica, tendo ele função de estabelecer uma melhor coesão social, articulando harmoniosamente os órgãos sociais de forma com que se dê um perfeito funcionamento da sociedade.

Solidariedade orgânica é aquela típica das sociedades capitalistas, onde, através da acelerada divisão do trabalho social, os indivíduos se tornavam interdependentes. Essa interdependência garante a união social, em lugar dos costumes, das tradições ou das relações sociais estreitas. Nas sociedades capitalistas, a consciência coletiva se afrouxa. Assim, ao mesmo tempo em que os indivíduos são mutuamente dependentes, cada qual se especializa numa atividade e tende a desenvolver maior autonomia pessoal.

Para compreender a atmosfera da dádiva, é fundamental não perder de vista a sua ambigüidade intrínseca, que combina obrigação e liberdade, interesse e desinteresse. Trazendo de novo a procissão do fogaréu, lançaria, após a análise teórica, uma questão relevante: para a cultura popular ela seria um momento sagrado, portanto, um momento de troca de dádiva entre cristãos e seu Deus? Enquanto, que para os organizadores, políticos e outros, ela é apenas um eixo que liga as relações comerciais de Goiás num determinado espaço de tempo? Parece-nos a hipótese mais precisa. Visto que entidades governamentais e agências de turismo a colocam como turismo cultural.

Deste modo, o individualismo, no atual momento de efervescência religiosa, sendo aqui, o momento da procissão recheada de outros eventos, aparece como extensão do processo de privatização do sagrado promovido pela modernidade, logo como uma espécie de continuação do individualismo moderno. O sujeito, no caso específico de Goiás, a OVAT, passa a arbitrar, inclusive, sobre os imperativos da fé, abandonando os dogmas e as doutrinas rígidas para lançar-se no tentador supermercado místico, onde cada um

modela a sua religiosidade de acordo com suas necessidades e seus interesses.

Portanto, a explicação mais plausível é que a destruição, com todos os avanços que o mercado alcançou, não tenha acabado por completo com o processo de "dar, receber, retribuir" deve-se não a uma suposta falta de força arrasadora do mercado, e sim a um dado bem mais simples e radical: os seres humanos são por essência relacionais, não deixam de ser humanos nem sequer quando vivem em uma sociedade "totalmente" mercantil. E num mundo em que as relações entre homens são "substituídas", porque mediadas, por relações entre coisas, esses homens dão continuidade e recriam aqueles outros relacionamentos que sempre os definiram.

O vínculo social é, portanto, aquilo que constitui a certeza básica nesse debate. Godbout e Caillé o retomam embrulhado na expressão "entre si", acrescentando-lhe a distinção entre o "entre si" primitivo e o moderno. Este último está inserido em um mundo dominado pelo mercado e pelo estado.

Neste caminho de dádivas, pelos becos de Goiás, conclui-se que as formas de troca não são mero produto da vida social, muito menos um simples fator de reprodução da ordem estabelecida, as trocas são tal como o princípio de reciprocidade, o ato mesmo de produção da vida. Por isso, mais que descrever e/ou explicar o circuito de dádivas, parece que o melhor caminho é compreendê-lo e mais, aprendê-lo. Caso contrário, nos tornamos todos mercadorias, e nossas relações serão a base da compra e da venda.

Permita-me terminar com Montes, segundo ele, "o que faz a nossa humanidade é a capacidade de troca ou de reciprocidade, não sendo

necessário ir em busca de outra ética, senão esta, que é o “único fundamento das sociedades humanas” (Montes, 1994, p. 43). Também Mauss argumenta que a “dádiva implicaria mais felicidade e menos seriedade” (...) “O caminho a seguir seria ainda o de trocar mais e guerrear menos” (Mauss, 1974, p, 182 e 183).

Mauss, por sua vez, argumenta a favor de uma intensificação das trocas de dádivas, que para ele conduziria a uma minimização da estratificação entre nações e indivíduos (1974, p.174). Portanto, Mauss nos ensina algo absolutamente fundamental: a felicidade humana não está em outra parte que não no dar e receber, no respeito mútuo e na generosidade recíproca.

## **CONCLUSÃO**

O exercício de olhar a realidade e tentar compreendê-la, sem dúvida, é um exercício que exige do pesquisador muito cuidado, sobretudo na hora de fazer interferências sobre o que foi observado e constatado.

A Procissão do Fogaréu, portanto, seria um evento da cultura popular, inserido na sociedade moderna. O evento traz características dualistas de acordo com os olhares, daqueles que carregam as raízes da religiosidade católica popular e os olhares daqueles que proclamam a liberdade do mercado sustentado pelo Estado Capitalista.

Toda a discussão levantada aqui, sobre a Procissão do Fogaréu na Cidade de Goiás, enfatizou o debate acerca da constituição do vínculo social nos dias atuais, utilizando, como registro empírico, os elementos culturais religiosos do catolicismo popular. A aplicação desta teoria, num momento festivo religioso, se alimenta, num só tempo, da razão e do lúdico. Não há, em sua concepção, uma partilha. No mundo, que ora se apresenta como um

conjunto de realidades históricas coextensivas, a religião precisa ser vista como um sistema simbólico capaz de colocar em relação a realidade local. Assim, os símbolos sagrados induzem comportamentos sagrados, ao mesmo tempo, que despertam formulações gerais, permitindo que o campo religioso se misture à outros campos da vida social e constitua aquilo que Mauss chamou de “fatos sociais totais”.

Ao final deste trabalho podemos considerar a existência de uma lei fundamental de organização de todas as sociedades. Essa lei, segundo Mauss e seus seguidores, opera de acordo com a idéia de reciprocidade, sem sentido mercantil, mas como troca generalizada que envolve seres sociais: quando alguém recebe, contrai-se imediatamente uma dívida de relação social com o outro. Por isso, nas suas abordagens, o mundo moderno não pôde materializar tudo, pois há sempre um campo de significação onde o motor da vida social é justamente estar-se em relação. Esse campo é o reduto da dádiva.

Existe uma distinção qualitativa entre dádiva primitiva e moderna. Na primeira, a sociedade e a coletividade são preservadas em função de limites simbolicamente definidos para a autonomia das pessoas. Na última, o sistema operaria numa espécie de segundo plano social, sem, contudo, se apresentar como vestígio de um mundo primitivo sobrevivente.

Nesta perspectiva, a dádiva é vista como uma forte resistência ao utilitarismo nas sociedades modernas, não como resíduo das sociedades passadas, mas sim como elemento estrutural da vida em sociedade. Sua hipótese é que os seres humanos não são homogeneamente regidos pelo mercado, pois há sempre um valor simbólico que caracteriza a vida social.

Esse valor seria constituído, sustentado e orientado pelo sistema de circulação da dádiva. A dádiva vincularia seres sociais aos seres e às coisas. É o que cimenta a vida em sociedade.

A concepção de liberdade moderna coloca em xeque a sociabilidade e a trama das relações sociais em nome da capacidade ilimitada de autodeterminação dos indivíduos. Sendo assim, ela agiria como negação do sistema social da dádiva. Ao conceber a família como o *locus* básico da dádiva, como lugar onde há o estabelecimento de laços sangüíneos que com mais intensidade transformam o "outro" em membro da comunidade, o autor aponta para a importância das relações de pessoa a pessoa na vida em sociedade.

Para Godbout, é no âmbito das relações pessoais que o 'dar, receber e retribuir' seria executado de forma mais estruturada e prevista. Isto porque os papéis sociais estariam bem definidos e os indivíduos encontrariam algum refúgio na selva da incerteza, diante da previsibilidade do comportamento do "outro". Nesse caso, quando se esvai a crença pública nos papéis sociais, a execução de certos atos sociais pode, muitas vezes, apresentar um caráter de artificialidade, pois esses papéis sofreram um esvaziamento simbólico. O compromisso político e moral passa a ter motivações nas satisfações meramente individuais. A realidade social, pelo menos do ponto de vista orgânico, não se sustenta diante dos interesses particulares e privados. Há um verdadeiro estilhaçamento. O autor aponta para o fato de os papéis serem traduzidos nesse contexto como meras "obrigações" impostas pela vida em sociedade.

Esse processo histórico de "despersonalização" vai gradualmente, transformando os sistemas de relações familiares e comunitárias, tornando os laços sociais mais tênues e frágeis. O mercado, a industrialização e a urbanização provocaram uma pane nos papéis e lugares sociais.

A estrutura ou o sistema da dádiva seria capaz de garantir a solidariedade social, mesmo em um período em que a presença e a intervenção do Estado tenham se tornado um elemento essencial para a manutenção das garantias e ordens sociais. Pois, os seres humanos continuam sendo seres relacionais por natureza.

Tomamos estruturas de significado enquanto elaborações lógicas construídas histórica e socialmente, mais ou menos cristalizadas em pessoas e instituições, mas que são manipuladas de diferentes formas diante de demandas e experiências concretas. Portanto, essas estruturas, de um lado, determinam os discursos dos agentes e atores sociais, circunscrevendo dentro de um sistema de significações, de outro lado, elas estão sendo constantemente ativadas pelos agentes e atores sociais em jogo, para dar sentido a objetos e rituais, em função de seus interesses e posição dentro do sistema social.

Embora esteja claro para nós que a Procissão do Fogaréu é um evento religioso e como tal, se sustenta numa relação recíproca, mas possibilita combinações diversas, tanto no plano dos significados quanto no das ações concretas, gostaríamos de destacar, neste final de trabalho, as duas matrizes geradoras do evento.

A primeira matriz é a religião, que se compõe de duas vertentes. A primeira, a Igreja Católica, que se legitima através do fornecimento da crença,

expressa no Evangelho, e através disso afirma seu poder enquanto instituição revestida de representação divina. Mas, apesar dessa condição privilegiada, enfrenta contradições externas, com instâncias laicas do patrimônio histórico e do turismo. A segunda vertente se compõe do povo católico tradicional da cidade, que através de suas irmandades, vivencia e reafirma o sentido religioso tradicional familiar. Esse sentido passa pelas relações privadas, de vizinhança, de continuidade com a religiosidade, sempre atualizadas pelos rituais e obrigações específicas da Semana Santa, vivenciando fortemente as relações de dádiva. Aqui, também se verificam contradições em relação a outros segmentos da população local, mais modernizados e abertos à penetração de outros significados e usos de caráter cultural e econômico para espaços e objetos religiosos.

A segunda matriz é a do patrimônio histórico e cultural, oriundo de um poder estatal como também de grandes conglomerados empresariais, exteriores à realidade local. Este se expressa em instituições ligadas à preservação do acervo histórico e cultural local, que se legitimam através de um conhecimento e intervenção de cunho técnico e que ativam um sentido histórico, da memória, visando a sedimentação de uma identidade cultural, local e nacional. Esta necessita das forças econômicas e políticas interessadas no “desenvolvimento e integração regional”, introduzindo uma nova forma de visualizar os bens de origem sagrada, secularizando-os enquanto objetos de consumo, em última instância, voltados para o lazer do turista.

Através do trabalho de campo, constatamos na experiência do sagrado vivida pelos católicos vilaboenses a centralidade da referência

discursiva e dramatúrgica do evento. Por fim, é importante ressaltar o caráter *social* com que se reveste a religião. Ela se expressa numa rede de relações que vai da família, passando pela irmandade e pela paróquia, até extrapolar a realidade empírica através de um imaginário que remete o crente a um outro plano onde se encontra o próprio Deus. Aqui estamos no terreno de Mauss, pois o evento propicia representações coletivas, como também das relações de reciprocidade enquanto constitutivas do social. Nesse sentido, concordamos com Marcel Mauss (1974) na interpretação do nosso objeto, de que a relação do fiel com Deus, baseada na oferta do sacrifício, no pedido de graças e milagres e a conseqüente retribuição de devoção e homenagem, alinhava essas crenças e práticas ao segmento social em questão. Esta reciprocidade de dom e contra-dom extrapola os marcos do interesse ou de uma projeção num plano simbólico, de relações sociais de dependência entre um protetor e seus agregados, como que quiseram algumas análises (Zaluar, 1974, p. 78-98). Diz respeito, sim, a uma reciprocidade que extrapola a dimensão das coisas tangíveis para penetrar na esfera das significações. Através dessa “cascata de sacrifícios”, termina por separar os oficiantes do “mundo das coisas”, inserindo-os na ordem do sublime, como afirmou Bataille (1975, p. 37).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUMANSUR, Edin Sued (Org). *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. São Paulo: Papyrus, 2003.

ALCORÃO. Fonte digital: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu. <http://www.islam.com.br>. Acesso em 7 de setembro de 2003.

AMARAL, Rita. *Festa à Brasileira: sentidos de festejar no país que "não é sério"*. Disponível em publicação eletrônica na Internet, via WWW.URL: <http://www.waguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html> Acesso em 12 de outubro de 2003.

BATAILLE, George. *A parte maldita: precedida de "A noção de despesa"*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BATAILLE, George. *Theorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.

Boletim informativo Semana Santa. Goiás, 2002, p. 3 e 4.

BAUER, B. Johannes. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 1973.

BELLO, Angela Alves. *Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.

BETTO, Frei. *Novo céu e nova terra*. III Encontro Nacional de Fé e Política. Goiânia, 21 de setembro de 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Edição da Família. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

BRANDÃO, Carlos R. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CAILLÉ, Alain. “*Nem holismo nem individualismo metodológicos – Marcel Mauss e o paradigma da dádiva*”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13. n. 38. Outubro de 1998.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

CIVITA, Victor. *Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural, 1990.

DEUS, Maria Socorro & SILVA, Mônica Martins. *História das festas e religiosidades em Goiás*. Goiânia: Editora alternativa, 2003.

DELUMEAU, Jean & MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulos, 1989.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Ed. Nacional, 1990.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss ou a dádiva de si*. Revista Brasileira de Ciências Sociais n. 38. fevereiro de 1993.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabú*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GAARDER, Jostein *et alii*. *O Livro das Religiões*. Trad. Isa M. Lando. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GASPAR, Eneida D. (Org.). *Guia de religiões populares: rezas, símbolos, santos, ancestrais, deuses afro-brasileiros, ciganos, história*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GODBOUT, Jacques T.. "*Introdução à dádiva*". Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13. n. 38. Outubro de 1998.

GODBOUT, Jaques T & CAILLÉ, Alain. *O Espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. *O Enigma da dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1996.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUILLET, Jacques. *Vocabulo graça*. In: Vocabulário de Teologia Bíblica. Petrópolis: Vozes, 1977.

IGLESIA, Carlos. *As quatro nobres verdades*. Jornal GEAE - Grupo de Estudos Avançados Espíritas nº 432, São Paulo, 18 de março 2002 p. 2.

LACERDA, Regina. *Vila Boa História e Folclore*. Goiânia: Oriente, 1977.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 15 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

MARTINS, Paulo Henrique. *A Dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINS, Paulo Henrique. "A sociologia de Marcel Mauss e sua atualidade teórica". Texto apresentado na ANPOCS, 2001.

Nova Enciclopédia Barsa – 6 ed. São Paulo: Barsa Planeta Internacional, 2002.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: L'année Sociologique. Paris: PUF, 1924.

MAUSS, Marcel. "O ensaio sobre a dádiva". Sociologia e Antropologia. v. 2. São Paulo, EPU e EDUSP, 1974.

MEGALE, Nilza B. *Folclore brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MONTES, Maria Lúcia. *Etnografia: identidade reflexivas – Antropologia e seus espelhos: a etnografia realizada pelos observados*. São Paulo: FFLCH/USP, 1994.

PACHE, R. *et alii. Nouveau Dictionnaire Biblique*. Saint-Légier: Emmaus, Paulinas, 1989.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao interior do Brasil*. Trad. Milton Amado e Eugênio Amaná. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia & Edusp, 1976.

POLI, Flávio & SANDHU, Roop Lai. *Hinduísmo*. In: Religiões. São Paulo: Mundo e Missão, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

RAMAMURTI, Mishra. *Sheeva Gita*. São Paulo: Krishna Books, 2001.

REIMER, Haroldo. *Bênção e solidariedade*: anotações a partir do Deuteronômio. Rio de Janeiro: Revista da Bíblia, 2002, v.7 n. 26, p. 22-26.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SANCHIS, Pierre - "A caminhada ritual" In: *Religião e Sociedade*. n.º 9, Rio de Janeiro: ISEER,,1993.

SANTOS, Francisco de Araújo. *A Emergência da modernidade*: atitudes, tipos e modelos. Petrópolis: Vozes, 1990.

SOUZA, Antonio Carlos de Oliveira *et alii*. *Vivendo a Semana Santa*: o mistério pascal celebrado no Brasil. São Paulo: Editora Santuário, 1996.

STORNIOLO, Ivo & BALANCIN, Euclides, M. *O livro de Eclesiastes*: trabalho e felicidade. São Paulo: Paulus, 1990.

TIERRA, Pedro. *A terra sem males*: um sonho em realização. *Jornal Missão Jovem*. Florianópolis – SC, 01 de janeiro de 1998, p. 11.

ZALUAR, Alba – "*Promessas e milagres dos santos*". In: *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1974.

WANDER, Edson. *Fogo da fé*. *Jornal O Popular*. Goiânia, 07 de abril de 2004. Magazine, p 01.

WILKINSON, Philip. *Religiões*: o fascinante universo das crenças e doutrinas que acompanham o homem através dos tempos. São Paulo: Publifolha, 2001.

# **ANEXOS**

**QUESTIONÁRIO SOBRE A PROCISSÃO DO FOGARÉU NA CIDADE DE GOIÁS – JANEIRO DE 2004**

**1- Sexo**

Masculino                       Feminino

**2- Nível de escolaridade**

1º grau incompleto                       Superior incompleto  
 1º grau completo                       Superior completo  
 2º grau incompleto                       Pós-graduado  
 2º grau completo

**3- Estado civil**

Solteiro(a)                       Casado(a)                       Viúvo(a)                       Outros

**4- Morador de Goiás**

Sim                       Não

**5- Tem religião**

Sim                       Não

**6- Você considera a Procissão do Fogaréu um evento:**

Religioso                       Cultural                       Folclórico

**7- Para você (Senhor(a)) o objetivo da procissão é:**

Passar uma mensagem religiosa  
 Atrair turistas

**8- Quem é responsável pela organização da Procissão do Fogaréu?**

A Igreja                       A OVAT                       Desconhece

**9- Pode-se considerar que a procissão do fogaréu é o (Dom) maior da Semana Santa na Cidade de Goiás?**

Sim                       Não

**10- Por que a Cidade de Goiás recebe tantos turistas durante a Semana Santa?**

Para assistir a Procissão do Fogaréu  
 Por causa da religiosidade  
 Por causa dos shows  
 Simplesmente para festejar  
 Por que a cidade oferece eventos religiosos e paralelamente festas não-religiosas.

## **ENTREVISTAS**

### **I – Presidente da OVAT**

1- Qual a origem da Procissão do Fogaréu?

- A Procissão chegou aqui por volta de 1745, pelo Padre espanhol João Perestrello de Vasconcelos Spíndola e ficou até por volta de 1850, mais ou menos, porque não tem documentos que possa prova a data exata. Em 1965 foi criada a OVAT (Organização Vilaboense de Artes e Tradições). Os membros da OVAT começaram a fazer um estudo nos livros de Atas. Portanto, só encontraram o número de farricoco, na época apenas um, o horário e que era uma procissão de homens. Então esta procissão que tamos agora é fruto da imaginação (“assim como imaginamos que fosse”). E desde 1966 todos os anos se realiza a Procissão do Fogaréu aqui em Goiás.

2- Qual a identidade da OVAT?

- A OVAT não tem sentido religioso. É uma organização com o único objetivo de manter a cultura e as tradições locais. Afirimo que ela (OVAT) não tem sentido religioso e nem se preocupa com a questão religiosa.

3- Quem são os farricocos?

- Os farricocos, são voluntários que contribuem para manter viva a cultura de Goiás.

4- O ser farricoco, estaria também ligado à dimensão de fé?

- Não, eu não acredito. Eles não vão com esse espírito. Até porque vários deles são ateus. Essa não é nossa preocupação.

5- Qual a participação da Igreja local neste evento?

- A Semana Santa é da Igreja. Agora a procissão é uma paraliturgia jogada nas comemorações da semana santa. Portanto, a única participação da Igreja é a fala do Bispo na hora da prisão de Cristo.

6- Hoje existe algum documento sobre o evento?

- Apenas uma ata com a relação dos nomes dos farricocos.

7- Existe alguma literatura sobre a Procissão em si?

- Não conheço. Existem trabalhos da Regina Lacerda. Ela fez um estudo do modo como a procissão veio para o Brasil e depois para Goiás, mas nada específico.

8- Qual o objetivo de manter viva a Procissão?

- Goiás hoje é Patrimônio da Humanidade. Diante desse fato, eu vejo que a procissão é um ponto de referência do folclore local, mas, têm vários outros eventos que sustentam e fortificam o turismo local. E que não deixam de ser o ponto forte da economia de Goiás. Claro, o turismo movimenta a economia.

## II- FARRICOCO

1- Como você descreve a Procissão do Fogaréu?

-A procissão representa a prisão de Cristo. Ela é realizada em plena madrugada porque na sua origem não era permitido a participação nem de mulheres, nem de crianças. Os toques dos tambores foram sendo adaptados ao longo do tempo. Antes era usado uma espécie de berrante. Os tambores, teria o significado de invocar alguma dimensão sagrada. A procissão percorre as principais ruas da cidade. Os pontos fortes são a Santa Ceia e a prisão de Cristo. Também vale ressaltar que durante a procissão são apresentadas três peças dos Motetos dos Passos: *Exeamus, Domine e o Pater*. As tochas dão um aspecto misterioso e medievalesco.

2- Quais seriam as características principais da Procissão?

- Ela tem duas características principais, a questão religiosa e a cultural. Pessoalmente acredito que a procissão representa o poder da Igreja Católica. Imagina durante a Idade Média você ser um farricoco, soldado romano, e não usar uma máscara! Com certeza a Igreja Católica iria de perseguir.

3- Para você, ser farricoco seria uma graça, e mais, teria uma relação entre dar e receber?

- Não, para nós da cidade é muito valioso estar ali participando, é uma obrigação nossa de contribuir para manter vivo o nosso folclore. Se você

sair um ano, quer sair sempre, “ta no sangue”. É uma graça sair todos os anos, você sente bem em cumprir seu dever.

4- Você fala de dever, de onde vem esta obrigação?

- Obrigação de contribuir para o bem de nossa cidade, que hoje é Patrimônio da Humanidade.

### **III- DOM FREI TOMÁS BALDUÍNO**

Vou falar da procissão a partir de 1967, quando eu cheguei para Goiás. A Procissão nos moldes de hoje, nasceu do imaginário do Monsenhor Angelino Fernandez y Fernandez. Ele tomou como base o Evangelho de João 18,3. esta passagem bíblica nos afirma o uso de tochas pelos soldados romanos, no ato da prisão de Cristo. Foi também Monsenhor Angelino que escreveu o diálogo entre os farricocos e os hospedeiros, ou seja, aqueles que estavam postos a mesa da Santa Ceia. Este diálogo fundamenta-se nos evangelhos de Lc 22,47-53 e Mt 26,47-56. de forma que a Procissão é um evento religioso e da forma como nos é apresentada hoje, foi criada pela Igreja de Goiás, em especial é uma criação de Monsenhor Angelino.

A OVAT, foi criada também por Monsenhor Angelino. Na época, (1967) ela representava a Irmandade do Senhor dos Passos, muito comum na Espanha e Portugal. Depois, a Irmandade foi enfraquecendo e houve, então um distanciamento da OVAT com a Igreja, mas o fato principal foi a transferência do Monsenhor Angelino, porque ele estava sempre junto.

Hoje nós não podemos deixar de acentuar as inovações no campo religioso, econômico e político. Visto que partindo da Teologia da Libertação a Igreja deve caminhar junto com as questões sociais. De nossa parte não vejo que a Igreja perdeu neste sentido, até porque a procissão teatraliza um momento da vida de Jesus, sendo a consequência a Ressurreição, que é o centro da fé cristã. A Igreja só não organiza, mas, o evento é religioso, portanto, faz parte das celebrações da Semana Santa na Cidade de Goiás.