

Paper do NAEA Volume 28

Conferência Festa, religião e cidade: experiência e expertise¹

Léa Freitas Perez²



Desde já me escuso de não ter power point para apresentar, do mesmo modo que não tenho facebook, nem twitter. Definitivamente não sou moderna e me recuso a ser contemporânea, no senso atribuído por Agamben. Ora bem, mas o que é ser contemporâneo? Aprendi com Agamben, e peço licença para uma citação longa, mas fundamental relativamente ao que quero pontuar: “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado as suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. Essa não-coincidência, essa discronia, não significa, naturalmente, que contemporâneo seja aquele que vive num outro tempo, um nostálgico que se sente em casa mais na Atenas de Péricles, ou na Paris de Robespierre e do marquês de Sade do que na cidade e no tempo em que lhe foi dado viver. Um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente. Sabe que não pode fugir ao seu tempo.

A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a *relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela” (2009, p. 58 - 59). É contemporâneo, continua Agamben, intempestivamente, à la Nietzsche, também “aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros.

1 Este texto originalmente foi apresentado na forma de palestra em 22 de agosto de 2019 em atividade conjunta do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido e do Programa em Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. A presente versão é revisada e ampliada para fins de publicação. estrando em Memória Social e Patrimônio Cultural- UFPEL.

2 Professora titular aposentada da Ufmg, coordenadora do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis/ Ufmg, bolsista de produtividade do Cnpq.

Contemporâneo é, justamente, aquele sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (2009, p. 62 - 63). Todavia, não me engano, mergulhar nas trevas do presente e em sua obscuridade, não é alhear-se dele, é abrir-se para aquilo que Derrida chamou de brilho além clausura, é perceber “o escuro de seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo”, é receber “em pleno rosto o facho de trevas que provém de seu tempo”, por isso ser contemporâneo é um ato/postura/gesto de coragem, isto é, “ser capaz de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também perceber nesse escuro uma luz, que dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós” ou, em outras palavras, é “ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar (p. 64 - 65).

Isso posto, quero aqui pôr em discussão alguns elementos de um esforço de estudos que venho desenvolvendo desde 2009, quando comecei – de modo sistemático, contínuo e articulado – a me debruçar sobre as procissões do catolicismo popular luso-brasileiro na tripla articulação entre festa, religião e cidade, tematizando variadas possibilidades empíricas e conceituais de suas modulações e de suas interfaces, desde uma visada de diálogo Brasil-Portugal.

Estudando as procissões do catolicismo popular luso-brasileiro, fazendo dos passos das procissões (fato histórico-etnográfico) também passos de pesquisa (reflexão epistêmico-heurística) o maior aprendizado que tive foi de que ao fim e ao cabo, melhor dizendo do cabo ao fim – trata-se sempre de fazer corpo na duração do fazer corpo (ao mesmo tempo fato histórico-etnográfico e reflexão epistêmico-heurística) e de que nos resta, a nós intelectuais, é fazer a escritura da experiência na experiência da escritura.

PRIMEIRO. SOBRE MINHA ABORDAGEM DO TEMA

Introduzindo o campo epistêmico conceitual de minha visada sobre o tema postulo que festa, religião e cidade são três formas fundamentais de ligar, três formas eminentes de sociação (SIMMEL, 1983), por intermédio das quais se realizam a troca e a comunicação, dois fundamentos essenciais da experiência humana em coletividade³.

Ligação/comunicação com os afetos e com as emoções, ligação/comunicação/troca com o sagrado e com os deuses, ligação/negociação com os deveres e com as obrigações. Festa, religião e cidade: comunidade afetiva de desejos e de sonhos, comunidade de crenças e de fé, comunidade política, pautando e regulando a comunicação e as trocas.

3 Sociação – *vergesellschaftung* – é “o processo permanente do vir-a-ser da vida social, processo sempre in fieri, que está acontecendo sem que se possa dizer que já aconteceu”. Vale dizer que “não há propriamente sociedade feita, mas antes o fazer-se sociedade”. A sociação como processo social básico, que denota o dinamismo constitutivo da vida social, não se confunde nem com a socialização nem com a associação, pois ela se refere não de conteúdos, mas da “forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfaçam seus interesses”. Para evitar equívocos e incompreensões, é importante enfatizar que, para Simmel, a noção de interesse não está relacionada ao cálculo utilitário e ao egoísmo individualista, característicos da modernidade ocidental. Interesse, impulso, propósito, inclinação, estado psíquico, movimento, são “as matérias com as quais a vida é preenchida”. No entanto, em si mesmos, “não são sociais”. Tal como ele diz: “Estritamente falando, nem fome, nem amor, nem trabalho, nem religiosidade, nem tecnologia, nem as funções e resultados da inteligência são sociais. São fatores de sociação apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para um outro – formas que estão agrupadas sob o conceito geral de interação” (SIMMEL, 1983, p. 22, 31).

Esta tríade, sob a preeminência interessada (por via da *démarche* adotada) do primeiro elemento, move e enseja minha abordagem, tendo como ponto de partida e âncora o princípio heurístico e epistêmico, segundo o qual através da festa, da religião e da cidade, podemos apreender e compreender nossas sociedades. Dito de outro modo: festa, religião e cidade são tomadas como tropos a partir dos quais quero pensar os fundamentos do vínculo social e a constituição da imaginação coletiva sob suas formas afetiva (festa), cultural (religião) e associativa (cidade), no eixo da longa duração.

Desde essa *démarche*, propus um horizonte compreensivo sobre a festa, seguindo a proposição de Jean Duvignaud, segundo a qual a festa é muito mais do que a festa, ambicionando avançar o patamar/dimensão empírico/*événementiel*, mudando o registro de discussão sobre a festa, nos quadros do qual ela geralmente encontra-se fixada na literatura acadêmica, notadamente em nossas práticas discursivas e textuais⁴.

Meu ponto, tendo, no entanto como ponto que o ponto é sempre fugido, pois que quando pensamos tê-lo alcançado, já está em outro lugar, sempre escapa, é expor o que tenho denominado de ultrapassamento (no sentido de ir além, mas não de deixar para trás) do entendimento da festa em perspectiva (festa-fato) para sua apreensão como perspectiva (festa-questão).

É importante esclarecer, tanto quanto possível, uma vez que deliberadamente prefiro o pensamento obscuro e confuso às ideias claras e distintas, que meu objetivo muito mais do que propor uma teoria, um modelo, é o de partilhar um horizonte compreensivo, que propõe pensar o fundo epistêmico de nossas práticas discursivas e textuais sobre festa. Dito de outro modo: trata-se de propor uma alternativa de enfoque da coisa-presente (festa-fato) para o suplemento-referência à coisa (festa-questão), dado que parto do ponto de vista desconstrutor segundo o qual a presença plena, nua e crua da coisa (em si e para si) não existe, pois que a coisa jamais é anterior à sua suplementação pelo conceito, i. e., a coisa é desde sempre intencionada em e por algum tipo de discurso que a ela se refere.

Para tanto, apresento e discuto a tese da morte da festa, efeito/desvio provocado pela precariedade conceitual de que a festa padece nas ciências humanas, que seria resultado do advento da modernidade. Tudo se passa como se a modernidade, tal um rolo compressor, acabasse com a festa de modo inelutável. A tese da morte da festa reduz o fenômeno festivo a dois modelos de referência: 1) o “modelo de tipo sociológico” (modelo da festa arcaica), desenvolvido a partir dos estudos das ditas sociedades primitivas; 2) o “modelo de tipo histórico” (modelo da festa tradicional), desenvolvido em torno do estudo das festas ocidentais do passado, por isso a denominação de festa tradicional (GRISONI, 1976, p. 232). Em ambos os modelos a festa é tomada em perspectiva, como coisa, como estudo de caso.

Argumento que trate-se de festa arcaica ou de festa tradicional, em ambos os modelos, mesmo que por razões diferentes, num de ordem morfológica, noutra de ordem temporal, a festa é tomada apenas como um fato/acontecimento que é definido em perspectiva, seja relativamente a um tipo de sociedade (a festa arcaica da sociedade primitiva) ou a um tempo findo (a festa tradicional do passado), tornando-se, assim, um marcador de fronteiras sociológicas e históricas, funcionando como um grande divisor, sendo, no entanto, em

4 A esse sujeito ver Perez (2012).

relação à contemporaneidade, um anacronismo: arcaísmo ou tradição, não tem existência própria fora a sua pura factualidade.

Proponho que a festa não morreu, de que não mantém como um fóssil, muito ao contrário, está viva, porque é mais do que ela mesma, é a própria vida.

Assim introduzo, a partir da perspectiva de Duvignaud, minha proposição, composta de dois passos epistêmico-metodológicos, a saber:

Primeiro passo – desubstantivar, desfuncionalizar, isto é, desreificar a ideia de festa, tratando-a não mais como fato eminentemente social (coisa), dotado de um conteúdo específico, relativo a um determinado tipo de sociedade e/ou grupo e a um determinado tempo. Segundo passo – tratar a festa como questão, isto é, como perspectiva, como caso de estudo. Assim, a festa deixa de ser um objeto a ser descrito para tornar-se um mecanismo, um operador de ligações que atua por meio da “destruição concertada” (DUVIGNAUD, 1977) do real socializado (GRISONI, 1976), abrindo para a experimentação humana o campo do possível, isto é, do imaginário: campo das percepções e das imagens da vida coletiva, que não se reduzem à própria vida coletiva, pois que se referem e remetem à instância do desejo, do imprevisível, do indecível, do indeterminado, da interioridade, da embriaguez mística, do excesso, do gozo. Deixa igualmente de ser, este é o ponto fulcral de meu argumento, um fato socio-lógico para tornar-se uma virtualidade antro-po-lógica, que faz parte de atos, tais como o sagrado, o jogo, o sonho, o transe, a arte, a doença mental, de ‘finalidade zero’, podendo atuar/operar fora/para além daquilo que convencionalmente chamamos de festa. Postulo que tal como o princípio da reciprocidade, a festa é o ato mesmo de produção da vida e, não, simplesmente, sua mera reprodução.

Nossas festas sejam laicas ou religiosas, oficiais ou populares – em sua multiplicidade de manifestações, recortando o país de norte a sul, de leste a oeste –, mostram uma maneira singular de viver o fato coletivo, de perceber o mundo e de com ele se relacionar. São vias reflexivas privilegiadas para se penetrar no coração da sociedade brasileira. E se penetra pela porta da cidade, da igreja, da praça, lugares onde a festa acontece. No passado, como hoje, a festa é o espaço por excelência de reunião social, de assembleia coletiva e de socialidade⁵. Na festa à brasileira, o que importa, acima de tudo, é a ação, a participação ativa. O que vale e prevalece é a assembleia efervescente, a exaltação geral, o carnavalesco próprio à festa. O carnaval e as festas religiosas, formas de espetáculo por excelência, dizem respeito a uma maneira particular de viver o fato humano em sociedade e de perceber o mundo. No Brasil, o carnaval é mais que uma festa, corresponde

5 A socialidade diz respeito às relações de vizinhança, aos costumes, aos hábitos que tornam possível a convivência, sendo, assim, uma expressão do societal, isto é, do estar-junto, no qual é privilegiado o lúdico, a partilha de sentimento comum, a proximidade. O societal se cristaliza em agregações de toda ordem, que são tênues, efêmeras, de contornos indefinidos, marcadas por uma ética da simpatia e do instante, pelo dispêndio, pelo excesso, pelo esteticismo, pela epifanização dos corpos e das relações, pelo presenteísmo, pelo nomadismo, pela participação direta, pela via da partilha de um sentimento comum, pela solidariedade orgânica. Enquanto que para o tríade sociedade/sociabilidade/social podemos associar uma centralidade, uma fixidez institucionalizadas e um formato universal abstrato, para o par socialidade/societal, falamos em “nebulosas afetuais policentradas”, o qual quer de que falei antes. Em termos do religioso, o social diria respeito à ideia de Igreja, isto é, ao aspecto institucional e institucionalizador, ao sagrado domesticado que se manifesta nas cerimônias solenes e oficiais, por exemplo, enquanto a socialidade remeteria à ideia de seita, isto é, à comunidade local e ao aspecto instituinte, ao sagrado selvagem que pode in potência se epifanizar na festa (MAFFESOLI, 1987, p. 107).

a um modo de ser e de viver, a um princípio orientador que caracteriza o mais profundo deste país. Entre nós, tudo começa e tudo termina pelo carnaval, o que vale dizer que nada começa verdadeiramente, tanto quanto nada tem fim. Nós vivemos sempre em trânsito, em movimento, na abundância carnavalesca. Nesse modo de viver, a realidade não é negada, mas transfigurada e exacerbada por um realismo irônico que, afirmando-a, simultaneamente, dela ri e se distancia de sua dureza factual.

SEGUNDO. A EXPERIÊNCIA DA ESCRITURA NA ESCRITURA DA EXPERIÊNCIA

Reza a lenda que certa vez indagado sobre o que é a antropologia, Clifford Geertz disse que ela é aquilo que os antropólogos fazem. Indagado, igualmente, sobre o que os antropólogos fazem respondeu que o quê os antropólogos fazem é escrever. Ampliando o alcance da postulação do ilustre antropólogo, proponho que a atividade fundamental do ofício é a escritura, sendo, assim, o antropólogo um autor, podendo mesmo tornar-se um “fundador de discursividade” (GEERTZ, 2002)⁶.

Mas o quê/quem é o autor? Para mim, e na companhia de Agamben, e na esteira de Foucault, o autor é um “gesto”, que “continua inexpresso em cada ato de expressão”, pois que tal “exatamente como o infame, o autor está presente no texto apenas em um gesto, que possibilita a expressão na mesma medida em que nela instala um vazio central” (2007, p. 59). Mas de que vazio central se trata? Segundo Foucault, nossos textos [dos intelectuais], atravessam “vidas reais” [das pessoas e dos grupos que tomamos, inadequadamente do meu ponto de vista, por objetos de estudo, quando o mais correto seria vê-los como sujeitos] que são “postas em jogo” em nossas frases, de modo que, e de acordo com Agamben, o autor “é o ilegível que torna possível a leitura, o vazio lendário de que procedem a escritura e o discurso” (p. 59, 61).

Trata-se, portanto, da alteridade em ato, encenada no gesto autoral do texto, só restando ao escritor a profanação da própria palavra e da própria autoria de seu próprio texto, vivendo “na intimidade de um ser estranho”, mantendo-se “constantemente vinculado a uma zona de não conhecimento” (p. 17). Dito de outro modo, a atividade escritural, típica da antropologia – em sua forma canônica, a etnografia –, é de caráter autoral e fruto de uma experiência singular e intransferível, o campo (estive lá, por exemplo), sendo neste senso um testemunho. Por isso falo em experiência da escritura na escritura da experiência. Como argutamente diz Octávio Paz, escrevemos “para ser o que somos ou para ser aquilo que não somos. Em um ou em outro caso, nós buscamos a nós mesmos [antropologia de si]. E se temos a sorte de encontrar-nos – sinal de criação – descobriremos que somos um desconhecido. Sempre o outro, sempre ele, inseparável, alheio, com teu rosto e o meu, tu sempre comigo e só” (2005, p. 76).

A dimensão testemunhal da atividade escritural do antropólogo relaciona-se diretamente ao que se tem denominado, nem sempre acuradamente, de antropologia de si, feita

⁶ Para Geertz, apoiando-se na definição foucaultiana de autor, os fundadores de discursividade não somente produziram suas obras, mas, ao produzi-las, “produziram algo mais: as possibilidades e as regras de formação de outros textos” (2002, p. 32).

primordialmente na primeira pessoa. Vem de Gianni Vattimo minha inspiração para propor uma *démarche* de escritura em primeira pessoa, aquela que parece requer uma “escrita necessariamente ‘pessoal’ e comprometida”; uma tal pessoalidade escritural, no entanto, é bom lembrar, não é “essencialmente narrativa e talvez não tenha sempre muito claramente como referência um eu narrante-crente” (1998, p. 7). Como diz Francis Affergan “aquele que se descobre escrevendo, que escreve descobrindo e que descobre sua própria capacidade de escrever, impotente que é de provar a veracidade do que vê, não pode senão exigir ser acreditado sob palavra” (1987, p. 111). Uma tal abordagem inspira-se ainda em Michel Leiris e em sua ambiciosa provocação para que não tenhamos expor, em nossos textos, nosso “coeficiente pessoal”, pois que é ele que permite “o cálculo do erro – a melhor garantia possível de objetividade” (2007, p. 303). Ou em termos mais maussianos, mas sempre na pena de Leiris, “só o concreto é verdadeiro”, “é levando o particular ao limite que se atinge o geral, e pelo máximo de subjetividade que se toca a objetividade” (2007, p. 302).

O exercício da etnografia – como escritura da experiência na experiência da escritura re-encontra a *raison d’être* da perspectiva antropológica, a textualização da alteridade. Ou nos termos de James Clifford, a etnografia “traduz a experiência e o discurso em escrita” (1998, p. 88). A escritura do texto – seus regimes de enunciação e de textualização, a prática textual (experiência da escritura) e a ordem do discurso (escritura da experiência) – é expressão textualizada de uma cultura e de sua época. A tematização da escritura da experiência na experiência da escritura possibilita a reflexão epistêmico-heurística num duplo e complexo jogo, como atividade e com objeto de investigação da própria antropologia. A disciplina, ela mesma, passa a ser pensada como expressão exemplar dos modos pelos quais uma episteme, ao textualizar o outro (seu “fora”), enquanto “objeto”, constrói, administra e defende a sua própria economia de relações e de enraizamentos (seu “dentro”).

TERCEIRO. PASSOS DE PESQUISA E PASSOS DE PROCISSÃO

Ao longo dos últimos dez anos, mergulhando em profundidade no multiverso festivo luso-brasileiro, pude experimentar e refletir sobre o que chamei de aproximação epistêmico-heurística entre passos de pesquisa e passos de procissão.

A cada procissão, mesmo com meus pés exaustos de tantos passos dados nos passos de cada procissão, ao chegar do campo me via diante de um imenso material – fotográfico, sonoro, anotações de campo, com minhas observações e minhas rápidas impressões – que precisava registrar, como demandado pela boa prática do *métier* – no diário de campo seminal e clássico instrumento de trabalho do antropólogo, que nada mais é do que um texto, que serve para gerar outros textos. Lentamente, passo a passo, a cada procissão e a cada entrada em meu diário de campo, percebia que a pesquisa avançava, ela também passo a passo e que tanto a procissão quanto a pesquisa apresentavam certas similitudes, que valiam a pena serem exploradas em uma visada epistêmico-heurística.

A ideia de explorar o que viria, posteriormente, chamar de passos de pesquisa e passos de procissão veio-me, de modo mais prenhe, como não poderia ser da leitura de textos. Padre Abel Varzim (2002), em livro primoroso e inspirador, fez uma aproximação entre os passos da procissão dos Passos e os passos das prostitutas no Bairro Alto em Lisboa. Do mesmo outro padre, Aires Nascimento, ao introduzir *A Lisboa de Santo António*, diz que não

se deveria procurar no livro “a reconstituição erudita dos locais e da vida de António”, que não haveria nele “arqueologia, mas percurso” e que as referências que ali se encontram “são as que bastam para ritmar os passos” (1996, p. 9).

Vem ainda de Velho (2006) e sua reflexão sobre a aproximação entre conhecimento científico e teologia, a partir da análise da história da antropologia brasileira e de suas condições de produção de conhecimento, na forma de aula. Criticando a ancoragem apofática da doxa antropológica canônica – “a busca do reconhecimento empírico daquilo que na verdade já é pressuposto teoricamente” – propõe, para a disciplina, uma busca catafática, “baseada em afirmações positivas”, com o intuito de atingir “um *homo absconditus* na antropologia” e nele “buscar as suas próprias manifestações, as ‘homofonias’ (em correspondência às manifestações de Deus, as teofanias)”. Ou, mais eruditamente, avança ele – não querendo “misturar o grego e o latim”, e para que possamos nos aproximar “do próprio nome da disciplina – buscar as *antropofanias*”. Antropofanias essas “que uma antropologia apofática pode explorar e experimentar, em direção diferente à de uma antropologia – catafática” – que “se confunda com o imediatamente dado tomado como autoevidente (como no populismo antropológico) ou com as construções conceituais”, restituindo, em nossa perspectiva de conhecimento, a “chama das coisas” e, assim, poder “retornar e desenvolver o conhecimento no sentido da intimidade, comunhão, integridade e participação associado ao ato nupcial: o tal do ‘conhecimento no sentido bíblico’” (VELHO, 2006, p. 14, 15).

Assim, articulando experiência de campo e reflexão analítica comecei a esboçar as similitudes epistêmico-heurísticas entre pesquisa e procissão. Ambas as atividades – ainda que se situando em planos de referência e de experiência distintos, uma no da ciência a outra na do transcendente, ou seja, uma na do profano real e a outra na do sagrado mistério – baseiam-se em sequências ordenadas e sistemáticas de deslocamento, com necessário investimento corporal, implicando sempre um percorrer caminhos, ou seja, percursos, avançando em busca de algo e acreditando em algo, na procura de um encontro. Fé na procissão, conhecimento na pesquisa, em ambas o gesto fundamental é o da relação, daquilo que liga, a fé em uma, o conhecimento em outra. Outra similitude é a imperiosa participação, afetiva numa, de conhecimento noutra. Participação que, em ambas as atividades, para além das sequências delimitadas que configuram sua estrutura formal, e que se epifanizam seja no desenvolvimento da pesquisa e no seu produto final – o texto, (qualquer que seja seu suporte) – seja no ritual, intervém o elemento da surpresa, do acaso, do inesperado, que reenvia, por sua vez, à imaginação criadora, à fantasia, eventualmente, à invenção⁷.

QUARTO. FAZER CORPO NA DURAÇÃO DO FAZER CORPO

Tomo as relações entre corpo e duração, isto é, em fazer corpo na duração do fazer corpo como uma espécie de fórmula de apreensão das procissões, no geral, e em Portugal no

7 Como bem diz o mestre Otávio Velho, falando do trabalho de campo, trata-se da “descoberta daquilo que não se está procurando”, apontando para a irrupção no trabalho do antropólogo [ou de qualquer outro pesquisador adicional] da imprevisibilidade, “acentuando a centralidade dos indícios sensoriais e das conexões estabelecidas entre elementos aparentemente díspares e distantes entre si, tudo isso demandando paciência, sensibilidade e tempo”; “tempo, até, de desaprender teorias e pensamentos automatizados, inclusive os que veem revestidos de autoridade” (2006, p. 11).

particular. Duração porque remetem a uma hi[e]stória de longa de séculos e de séculos⁸. Fazer corpo também porque operar ligações é seu intento e feito fundamental. Para Marcel Mauss, um de nossos mais célebres autores, ele mesmo um fundador discursividade, a questão fundamental das ciências sociais é entender a sociedade, tomando-a como aquilo que faz corpo. Ora, como sabemos, sociedade, no plano institucional e normativo, é corpo constituído por regras e por práticas, que só fazem senso e nexos se demandarem e gerarem emoções e sentimentos epifanizados nos corpos de seus membros.

Falo em fazer corpo também porque uma procissão é um cortejo de corpos individuais, marchando lado a lado, corpo a corpo, criando um corpo coletivo. Corpos em desfile, constituindo um corpo processional. Um corpo constituído a partir de vários corpos, que se ligam por sentimentos e por emoções comuns. Um corpo emocional, comunidade emocional em termos weberianos, dir-se-ia. Uma corporação. Em suma, estamos a lidar com corpos que se fazem e refazem, a cada procissão, a cada ano e na duração. Corpos místicos (logo sagrados), a serviço de um mito religioso (a igreja) e político (a cidade, a nação), que se produzem e re-produzem coletiva e publicamente (logo sociais) em reunião extraordinária e especialmente consagrada (logo em festa), em desfile público, no coração da cidade.

Fazer corpo na duração do fazer corpo, igualmente, porque em se tratando de procissão do catolicismo, não se pode desconsiderar alguns elementos fundamentais: 1) esta religião, desde seu começo, “se ligou à corporização (incarnação) da Palavra divina (Verbo, Logos) e ao sinal deste mesmo corpo oferecido por todos como alimento perpétuo que assimila a si os que o recebem, fazendo de todos eles um só corpo também” (CLEMENTE, 2006, p. 223). Quem de nós não aprendeu ou, pelo menos já ouviu falar, seja o célebre trecho do Evangelho segundo São João, para o qual no princípio era o Verbo e que ele estava com Deus, se fazendo carne e habitando entre nós (1, 1-14) seja do trecho de São Paulo na Primeira Carta aos Coríntios celebrando a eucaristia (a santa aliança, fundadora da comunidade cristã) pelo corpo e pelo vinho (1 Cor 11, 23-24)⁹. Os apóstolos estão a nos re-lembrar que quem adere ao Senhor, faz-se corpo espiritual com Ele (e corpo comunal com seus parceiros de fé), base da doutrina paulina da igreja como Corpo de Cristo; 2) o próprio ano litúrgico do catolicismo romano toma como unidade a duração da vida de Cristo, tendo como índices/marcadores fatos e episódios a ela ligados, constituindo um calendário, dividido em tempos/ciclos, para cada um tendo uma comemoração, ou seja, uma festa, o todo compondo um

8 Grafo história propositadamente hi[e]stória para ressaltar o *double bind* que o tropo comporta e solicita como fato e artefato, evento e acontecimento, real factual e reconstrução imaginária e discursiva, para enfatizar igualmente que hi[s]tórias puxam h[is]tórias numa rede sem fim de remissões e de disseminações. *Double bind* [duplo vínculo] é um tropo proposto por Gregory Bateson em 1956, que se refere à existência de injunções paradoxais [aporéticas], dupla postulação. Uso-o em sua acepção derridiana, que remete ao senso mesmo da diferença e da indeterminação no que tange à solução e ao fechamento de uma questão de pensamento, em uma só palavra: indecidibilidade.

9 “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio Dele, e sem Dele e sem Ele nada do que foi feito se fez. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a Sua glória, como a glória do unigênito do Pai” (1, 1-14, grifos meus). “Eu recebi do Senhor o que também vos transmiti. O Senhor Jesus na noite em que era entregue, tomou o pão e, tendo graças, partiu-o e disse: ‘Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isso em memória de mim’. Do mesmo modo, depois da ceia, tomou o cálice disse: ‘Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto sempre que o beberdes, em memória de mim’. Porque, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha” (1 Cor 11, 23-24, grifos meus).

corpus ao mesmo tempo religioso, litúrgico e festivo, que dura pela sua repetição anual ao longo do tempo; 3) procissões operam uma inequívoca associação com a cidade, com seu corpo urbano, logo encenando, sincronicamente e no eixo da longa duração, as relações e coimplicações entre festa, religião e cidade; 4) as dramatizações rituais que fazem os *corpus* de memória desse *corpus* religioso são a procissão dos Passos, que trata do último encontro de Jesus com sua mãe, e a procissão do Corpus Christi (Corpo de Deus), eventos de hi[er]stória longa, remontando a tempos medievais¹⁰.

Um último ponto a considerar relaciona-se ao fazer corpo na duração do fazer corpo em relação à própria atividade de pesquisa.

Na experiência e na *expertise* que adquiri nos últimos dez anos, fez-se evidente que não somente a pesquisa, em seu desenvolvimento, ou seja, em seu fazer corpo, precisa levar em conta o(s) corpo(s) de conhecimentos de sua área de abrangência, como também, ela mesma, requer duração para se constituir. Essa duração é central para a fecundidade e qualidade de seu resultado. Citando apenas uma experiência de campo. Na cidade de Sabará, em Minas Gerais – ainda que se tenham dúvidas, devido à ausência de comprovação documental – as comemorações da Semana Santa, motivo de orgulho e de ampla participação popular, datam de 1850 com o Registro do Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos e Via Sacra, tendo portanto um século e meio de existência. Em 2015, quando fiz minha primeira incursão de campo constava na programação dos festejos a realização de uma “procissão do Fogaréu – Via Sacra com a imagem de Nossa Senhora das Dores”. Seguindo a procissão achei muito estranho, pois se tratava bela e bem de uma via-sacra, não sendo em nada uma modalidade de fogaréu, já amplamente estudada, com um corpo de conhecimento bem delineado. Quando voltei a cidade, depois do campo, para conversar com um dos padres encarregados da organização das festividades, toquei no tema do fogaréu, ainda que lateralmente, para não despertar indevidamente a atenção. Em 2016, fui novamente a campo e, para minha surpresa, na programação voltou a constar somente, e como il se doit, “Via Sacra com a imagem de Nossa Senhora das Dores”. Esse fato/dado é revelador da importância crucial na pesquisa do fazer corpo na duração do fazer corpo seja na consideração do corpo de conhecimento já acumulado sobre o tema seja na continuidade sequencial do trabalho de campo. Imagine-se que tivesse ido somente uma vez em campo e que produzisse um texto – afinal é essa, como já mencionado, a tarefa do antropólogo – dizendo que em Sabará se realiza procissão do Fogaréu, e que esse texto fosse citado por um outro texto que tomasse o meu testemunho como sendo o seu próprio. O resultado poderia ser desastroso, criando uma doxa sobre a existência de uma tradição que, de fato, não existe.

10 Na solenidade do Santíssimo Corpo e Sangue de Deus, ou festa do Corpo de Deus, da qual a procissão é um momento, pois que fazem também parte dela a missa e a cerimônia de adoração do santíssimo sacramento, o que está em foco é o mistério da eucaristia, uma vez que rememora a presença real do Cristo no pão consagrado, na sacrossanta hóstia. A procissão dos Passos, em termos de dramatização ritual, é um cortejo público de fiéis, que revivem as etapas da Paixão de Cristo, distribuídos na forma de sete passos que correspondem a alguns dos episódios do caminho doloroso de Cristo entre o Pretório e o Calvário. Liga-se à devoção ao Senhor dos Passos, que remonta à idade média, especialmente aos cruzados que, tendo visitado os locais sagrados percorridos por Jesus a caminho do martírio, quiseram, quando de volta à Europa, re-produzir espiritualmente este caminho sob forma de dramas sacros, de procissões, de ciclos de meditação, ou estabelecendo capelas especiais nos templos (os passos). Da perspectiva teológica, seja a procissão dos Passos seja a do Corpo de Deus, epifanizam em praça pública e de modo coletivo, a passagem do transitório e do efêmero (a vida terrena da humanidade e o tempo cronológico) ao permanente (a vida/páscoa eterna ao lado do Deus pai todo-poderoso e o tempo kairótico), assim como a passagem da cidade dos homens à cidade de Deus, favorecendo a experimentação do dom ablativo do amor e do seu encontro derradeiro. Para mais detalhes ver Perez (2013).

PARA TERMINAR

Esta minha fala/procissão já vai longa e cansativa. Meus pés cansados, meus passos confusos. É boa hora de terminar, dar apenas mais um pequeno passo final, que bem sei inconclusivo é. Muitos passos foram dados, muitos outros virão, bem sei que muito ficou de fora desta minha escritura da experiência na experiência da escritura e não somente por seu estreito *corpus temporal*, mas também por minha própria estreiteza compreensiva.

E para terminar aciono o poeta e o romancista: Bebi a taça [...] do pensamento Até o fim; reconheci-a pois Vazia, e achei horror. Mas eu bebi-a. Raciocinei até achar verdade, Achei-a e não a entendo. Já se esvai (Fernando Pessoa). “O estremecimento é o melhor que há na humanidade. Por mais que o mundo lhe dificulte o sentimento, Arrebatado ele sente fundo o assombro” (Fausto, apud Otto).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFFERGAN, Francis. *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris: Puf, 1987.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é ser contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BASTIDE, Roger. Conclusão de um debate recente: “o pensamento obscuro e confuso”. *Tempo Brasileiro*, n. 25. 1996.
- CLEMENTE, Manuel. A festa do “Corpo de Deus” no passado nacional e torriense. SILVA, Carlos Guardado (coord.). *História das festas*. Lisboa: Edições Colibri/Câmara Municipal de Torres Vedras/Universidade de Lisboa, 2006.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora Ufrj, 1998.
- DUVIGNAUD, Jean. *Le Don du Rien: essai d'anthropologie de la fête*. Paris: Stock, 1977.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- GRISONI, Dominique. Esquisse pour une théorie de la fête. *Autrement* (7). 1976.
- LEIRIS, Michel. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- PAZ, Octávio. O desconhecido de si mesmo: Fernando Pessoa. *Pessoa: pensamento vivo*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- PEREZ, Léa Freitas. Fazer corpo na duração do fazer corpo. *Revista de Ciências Sociais* 44(2). 2013.
- PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania. *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um Exemplo de Sociologia Pura ou Formal. *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.
- VELHO, Otávio. *Trabalhos de campo, antinomias e estradas de ferro*. Aula inaugural proferida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de